

LA REVUE FRANÇAISE DE
SERVICE SOCIAL

267 ■ 2017-4

PRÉCARITÉ, PAUVRETÉ, EXCLUSION : **QUELLES RÉPONSES DU TRAVAIL SOCIAL ?**



anas
association nationale des assistants
de service social

 **PRESSES
DE L'EHESP**

SOMMAIRE

DOSSIER

PRÉCARITÉ, PAUVRETÉ, EXCLUSION : QUELLES RÉPONSES DU TRAVAIL SOCIAL ?

Éditorial9
Michelle Gagnadoux

PREMIÈRE PARTIE : QUAND LA RÉALITÉ SOCIALE QUESTIONNE L'IDENTITÉ DES PROFESSIONNELS ET INTERROGE LES PRATIQUES EN TERMES D'ÉTHIQUE

Conflits de générations dans le travail
social : oubli du métier ou nouvelles
formes d'engagement ?13
Nicolas Duvoux, Pauline Mutuel

Vivre ensemble quand
le social souffre. Minima sociaux
de l'insertion, quelles figures ?20
Nathalie Page

Face au défi de la pauvreté :
savoir investir dans la richesse des
plus pauvres. Une pauvreté inscrite
durablement dans la société29
Christian Chassériaud

Au défi de l'ingénierie sociale.
L'avènement historique d'une
pratique éthique « éprouvée »37
Denis Fleurdorge

DEUXIÈME PARTIE : LE TRAVAIL SOCIAL FACE À LA PAUVRETÉ EN EUROPE ET EN FRANCE

L'Union européenne face à la pauvreté :
politique sociale et travail social
dans un même but ?51
Marie-Geneviève Mounier

Lutte contre la pauvreté : prétexte
à refonder le travail social ?59
Didier Bertrand

Incidences de la nouvelle convention
UNEDIC sur la précarité des
demandeurs d'emploi69
Nathalie Boudhabhay

TROISIÈME PARTIE : DE LA RÉALITÉ AUX PRATIQUES, DONNER DU SENS À L'ACCOMPAGNEMENT

Hyperincarcération : une politique
de lutte contre la pauvreté ?77
Agathe Legros

Une halte étape87
Lucie Martineff

Une pratique91
Pauline Willms

Une pratique inspirante94
Marie-Henriette Etcheverry

COMMUNICATIONS

Célébrons les 100 ans du premier livre
de méthodologie en travail social !

L'héritage de Mary E. Richmond99

Lilian Gravière

VIE DE L'ANAS

Nous avons reçu107

Nous avons lu108

ÉDITORIAL

Michelle Gagnadoux

Dans l'un des pays les plus riches du monde, des millions de personnes vivent dans la « pauvreté ». Selon les derniers chiffres de l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE, 2016), 14,3 % de la population française est pauvre, soit 8,6 millions de personnes. Comment mesurer la pauvreté et la précarité ? Qui sont les pauvres en France ? Que signifie « être pauvre » ? Il n'existe pas de définition consensuelle de la pauvreté, il s'agit donc d'un concept difficile à cerner. Chaque individu possède sa propre perception de la pauvreté. On peut dire que c'est un phénomène multidimensionnel.

Être pauvre, c'est être victime de privations matérielles, la pauvreté plonge les personnes dans une situation de rupture qui engendre l'exclusion. La pauvreté constitue une atteinte aux droits fondamentaux du citoyen.

On peut parler de plusieurs formes de pauvreté : la pauvreté économique, qui entraîne une forme de dépendance à l'égard des services sociaux ; la pauvreté liée à l'immigration des personnes, des familles en situation irrégulière qui font appel à des aides en sollicitant des associations caritatives ; et de nouvelles formes de pauvreté, qui touchent tous les âges, des jeunes aux seniors, et engendrent une pauvreté sociale en termes de dignité humaine.

Selon l'Observatoire des inégalités, la moitié des pauvres ont moins de 30 ans (ils représentent 36 % de l'ensemble des 5 millions de personnes pauvres). Bien que l'État-providence soit révolu, les pouvoirs publics, dans un souci de solidarité, au travers des politiques sociales, ont tenté de remédier à cet état de pauvreté par une accumulation de dispositifs.

Malgré tout, la fracture sociale est de plus en plus prononcée et les inégalités sociales relatives à l'accès aux soins, au logement, à l'éducation ou à la culture sont toujours plus nombreuses. Bien qu'il soit difficile à mesurer, le non-recours aux prestations serait-il le signe d'une faille du système de protection sociale ? Plus encore, on constate aujourd'hui que même ceux qui travaillent peuvent être pauvres !

Le plan pluriannuel contre la pauvreté (2013-2016), conçu comme un bouclier social pour protéger les personnes en difficultés et qui est censé être un tremplin social, a-t-il répondu à ces objectifs ? Comment nous, travailleurs sociaux, pouvons-nous redonner sens à nos interventions dans ce contexte ?

En 2016, l'engagement a été la grande cause nationale avec le programme « La France s'engage ». Désormais, de nouvelles formes d'actions sont à imaginer pour réinventer les politiques publiques. Notre société est sans nul doute capable de produire des formes de soutien et d'innovation sociale. Le débat politique actuel concerne la mise en place d'un revenu universel.

Dans la première partie de ce numéro, la question de la pauvreté est questionnée par une approche conceptuelle qui relève l'engagement professionnel du travail social par l'intermédiaire des pratiques générationnelles, cet engagement s'appuyant sur l'éthique et la réponse de l'État en termes d'assistance. En effet, ce dernier tente des réponses par les politiques sociales qui ont des limites. Dans ce contexte, le travail social peut-il faire émerger de nouvelles formes de solidarité ? Les différents acteurs de la solidarité proposent des orientations selon une approche sociologique qui envisage l'implication des personnes concernées dans la question du lien social.

La deuxième partie est une ouverture sur les perspectives. En effet, la lutte contre la pauvreté mobilise l'Union européenne qui s'interroge et propose des orientations nouvelles. Les enjeux de la convention UNEDIC (Union nationale interprofessionnelle pour l'emploi dans l'industrie et le commerce) sont-ils capables de répondre aux problématiques de précarité des demandeurs d'emploi ? Face à ces réalités liées aux inégalités sociales, comment les travailleurs sociaux peuvent-ils revisiter leurs pratiques dans le souci permanent du respect de la personne. Celle-ci a-t-elle le pouvoir de choisir et d'agir ?

La troisième partie montre comment des professionnel·le·s, à partir de leurs expériences en milieu carcéral ou en service social polyvalent, conduisent des réflexions éthiques sur ce sujet sociétal.

AU DÉFI DE L'INGÉNIERIE SOCIALE

L'AVÈNEMENT HISTORIQUE D'UNE PRATIQUE ÉTHIQUE « ÉPROUVÉE »

Denis Fleurdorge

RÉSUMÉ : Dans cet article, nous relevons la place fondamentale de l'éthique au sein des pratiques d'aide. Ainsi, l'hypothèse d'une éthique « éprouvée » dans le champ de l'intervention sociale est sur le fond un point de vue et une réflexion sur les apports sociologiques en matière d'éthique à partir des travaux de Max Weber⁵⁰. Dans le champ du politique, Weber définit de manière oppositionnelle deux formes d'éthique : l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité.

MOTS CLÉS : éthique, éthique de conviction, éthique de responsabilité, éthique de la reconnaissance, intervention sociale, altérité.

L'éthique de conviction est essentiellement mue par des principes qui s'attachent aux seules conséquences morales d'une action indépendamment de tout résultat. L'éthique de responsabilité ne retient et ne se soucie de manière consciente et rationnelle que du résultat d'une action. Pour Max Weber, l'activité politique doit impérativement réconcilier et associer ces deux formes de l'éthique. L'approche éthique dans le champ de l'intervention sociale ne peut pas être transposée telle quelle. Si l'on veut conserver l'esprit wébérien de l'éthique, il convient d'en adapter sa conception. Ainsi, la question fondamentale qui se pose est celle des rapports entre moralité et immoralité de l'intervention (conviction), et entre conséquence positive et conséquence négative de l'intervention (compétence). Pour le dire autrement, la place de la conviction s'inscrit dans les jeux dialectiques entre militantisme, de l'engagement moral ou partisan, de la loyauté vis-à-vis de son institution, et entre la place de la compétence dans la mesure où le professionnel peut exercer une certaine violence légitime (dissymétrie des statuts, refus d'une aide financière, placement d'un enfant) mais aussi permettre l'expression d'une légitimité de l'intervention et une compréhension de l'action en termes de résultat : une aide effective à la personne.

Edgar Morin offre aussi une possibilité de prolonger cette veine sociologique de manière plus pragmatique et plus appliquée⁵¹. En effet, pour ce penseur de l'éthique, il est primordial de développer l'idée d'une « éthique de la reconnaissance ». Ainsi l'éthique n'est jamais acquise, elle doit être régénérée. Ce n'est pas une maîtrise absolue de l'interaction ou la simple relation à l'Autre. Mais un ensemble de principes simples qui constitue le socle de toute relation humaine : ne pas traiter l'Autre comme un objet ; laisser à l'Autre la

50. Voir Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Plon, 1995.

51. Voir Edgar Morin, *La Méthode*. T. 6 : *L'Éthique*, Seuil, 2004.

possibilité d'exercer un choix ; comprendre l'incompréhension, ne pas avoir peur de comprendre ; et enfin reconnaître l'Autre comme un sujet humain au sens hégélien du terme. En effet, pour Hegel : « La conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi⁵². »

LES FONDEMENTS GÉNÉRAUX DE LA NOTION D'ÉTHIQUE

Le concept d'éthique est difficilement concevable sans son association à la notion de morale. L'étymologie grecque du mot *éthé*, les mœurs, renvoie de manière explicite à tout ce qui touche aux mœurs en général et à la morale en particulier⁵³. Il s'agit de la morale au sens d'efforts accomplis par des sujets individuels en vue d'obtenir une sorte d'onction vertueuse à toutes formes d'actions. C'est donc une logique méritocratique qui préside à l'accomplissement « d'actes éthiques ». Cependant, l'origine d'une conception moderne de l'éthique établit que l'individu social peut se distancier de son environnement biologique et social, c'est ce que l'on pourrait appeler le « paradoxe de Rousseau ». Sans excès, on peut dire que le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est l'un des textes fondateurs d'une réflexion moderne sur l'éthique⁵⁴. En effet, Rousseau pose avec une grande acuité le problème de l'éthique à partir de la distinction entre l'« animalité » et l'« humanité ».

Ce texte offre plusieurs niveaux de lecture. Tout d'abord, il faut faire une distinction entre animalité et humanité, puis une autre entre animalité et liberté. Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est que l'animal est dépendant voire programmé puisqu'il fait allusion à « une machine ingénieuse », d'un code qu'il appelle l'« instinct ». Par opposition à cet instinct, l'homme dispose de la liberté de ses choix, c'est un « agent libre ». Ensuite, avec l'illustration animalière du paradigme *du pigeon et du chat*, il convient de souligner que, pour l'animal, le déterminisme de son « code instinctuel » est si puissant qu'il ne peut y échapper, et parfois en mourir puisqu'il est incapable de s'en écarter. Face, et en opposition, à cette situation, l'homme offre un tout autre comportement dans la mesure où il n'est soumis, en quelque sorte, qu'à sa propre indétermination. L'homme n'est soumis à aucun déterminisme instinctuel (sorte de code naturel), ce qui ne l'empêche pas d'avoir une destinée aussi funeste que celle de l'animal dans la mesure où il est « libre » de manger et de boire jusqu'à en mourir, si l'on reste sur le même plan d'une rhétorique alimentaire. Enfin, la réflexion porte sur le fait que l'humanité, au sens universel, n'a pas de définition, sa nature est de ne pas avoir de nature, par opposition à l'animalité qui se définit à partir de la nature (état de nature de l'instinct). L'homme est capable de s'extraire (potentialité) de tout code, de tout déterminisme.

52. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Vrin, 1920, p. 198.

53. Éthique : *éthica* (« morale ») ; *éthikon* (« neutre »), substantivé de *éthikos* (« ce qui concerne les mœurs »).

54. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, 1971, p. 170-171.

Ceci étant, on peut tout de même faire quelques remarques restrictives en contrepartie de cette présentation « idéaliste ». Tout d'abord, les acquis de la biologie et de la psychologie voire de la psychanalyse, nous ont appris que l'individu est non seulement déterminé par son appartenance à un corps biologique, mais aussi et surtout par un système social et les manifestations de son inconscient. Ensuite, Rousseau a tendance à confondre en une seule et même entité la notion de *détermination* et la notion de *situation*. En effet, on appartient non seulement à un organisme biologique, mais aussi à une culture, à une nation, à une langue, etc. Et ce qui détermine notre degré de liberté, c'est notre capacité (volontaire ou involontaire) à toujours essayer d'échapper à notre condition de « chose » (tendre vers une certaine liberté). L'homme social peut, en termes de potentialités, éviter à chaque instant que l'ordre dicté par une situation ne se transforme en détermination, ce qui constituerait sans doute une forme de réification de la condition humaine. En fait, la réification est la forme ultime de l'existence (aliénation), sorte d'horizon qui ne doit pas être atteint au risque de perdre toute liberté.

Transposé au contexte de l'intervention sociale, il est possible de remarquer que, parfois, il existe une confusion entre la situation d'un usager (demande, besoin) et la détermination (ce qui a amené la personne à sa situation). La situation sociale d'une personne devient une forme de détermination qui conduit l'intervention sociale à une sorte de déterminisme absolu donc aussi une « chosification » de l'usager. Le paradoxe de Rousseau réside dans le fait que malgré la confusion qu'il établit entre la notion de détermination et la notion de situation, il suggère l'idée que l'homme est capable de construire un univers, un imaginaire qui rompt avec la dimension uniquement naturelle de la vie sociale ou biologique. L'homme doit échapper, en s'émancipant, de tout ce qui menace de le transformer en chose. Cette conception ouvre la voie à une éthique méritocratique, c'est-à-dire une éthique de la valeur morale impliquant directement un effort de volonté pour vaincre les obstacles de la vie. Là encore, une transposition au social peut laisser entrevoir la nature des interventions autour de la question du « projet de la personne » et surtout des actions collectives.

La question de la moralité et de la légalité

Au-delà de cette description de la nature profonde de l'éthique, il convient de mettre au jour ce qui fonde concrètement ce que l'on pourrait nommer une pratique de l'éthique, ou encore, une mise en situation de l'éthique dans la vie sociale. En effet, cela revient à s'interroger sur ce qui motive et est motivé par une pratique éthique. La réflexion kantienne débute par une théorie de la *bonne volonté* sous-entendue libre et autonome⁵⁵. La bonne volonté se définit comme une volonté « désintéressée ». Après une longue démonstration, ce qui importe c'est de considérer le fait que seule la volonté désintéressée peut être admise comme morale. La bonne volonté est donc désintéressée et morale.

55. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1960.

Pour Kant, il existe une distinction fondamentale entre *moralité* et *légalité*. La légalité conduit à une volonté « intéressée » et à des actions légales, c'est-à-dire « conformes à la loi » (*Gesetzmassig*). Par exemple, on se conforme à la loi soit par crainte d'une sanction, soit dans le but d'obtenir un quelconque bénéfice. Dans tous les cas de figure, la volonté est motivée et guidée par un intérêt personnel avec un résultat positif ou négatif escompté.

La moralité, quant à elle, doit être définie et accomplie selon une motivation stricte du respect de la loi. Il faut lutter, d'où l'idée de volonté, contre nos penchants égoïstes, nos intérêts propres ou particuliers. Ainsi, la bonne volonté ne peut être que morale. Mais cette volonté s'appuie sur des vertus qui relèvent de dons ou de talents comme l'intelligence, la force, la beauté, etc., c'est-à-dire conformes à une nature de l'homme, puisque les dons et les talents sont de l'ordre du naturel, et donc variables selon les individus. L'homme doit lutter contre la « naturalité » inhérente à sa personnalité et montrer une capacité à résister aux inclinaisons de cette part de personnalité naturelle. Ainsi, dans la vie quotidienne, il est parfois difficile d'éviter d'avoir recours à des jugements de valeurs et des opinions tranchées, ce qui nous amène toujours à proférer des avis, des points de vue, des sentiments en dehors de tous concepts objectivement constitués (représentations sociales ou prénotions).

Ce dernier exemple n'est pas présenté par hasard dans la mesure où il peut renvoyer à la situation concrète qui se pose à l'assistant de service social lorsque celui-ci doit effectuer un « recueil d'information » ou établir une « évaluation sociale ». Dit d'une autre manière, il décrit une réalité sociale d'une situation individuelle saisie dans la plus triviale quotidienneté.

Il est impossible à ce stade de l'analyse de faire l'économie de la notion de *mérite* dans la mesure où elle implique l'idée de liberté conçue comme le pouvoir de résister à nos penchants et la faculté d'agir de manière désintéressée. C'est pour cela aussi que le fait d'être beau, fort, intelligent (d'avoir certains talents ou dons) ne peut pas être seulement élevé au rang de vertu dans la mesure où l'ensemble de ces données (la beauté, la force, l'intelligence) exercent sur nous un pouvoir indéniable de séduction, voire d'admiration. Ceci tient au fait que la séduction ne relève plus, dans la pensée moderne, de l'éthique mais de l'esthétique (à la différence des Anciens). D'un point de vue subjectif, c'est-à-dire personnel, la morale du mérite n'est possible qu'à partir du moment où elle se transforme en morale du devoir. Devoir de lutter contre l'accomplissement de sa nature (son ou ses penchants naturels) de manière impérative : « je dois », « il faut », etc. Ainsi, pour que tout ce qui apparaît comme vertueux ou procède de la vertu ait un sens dans la construction d'une éthique personnelle, il faudra un effort de distanciation et de détachement conduisant au mérite (ce qui est digne d'être obtenu).

À côté du désintéressement, de l'arrachement à l'égard de sa propre nature – cette séparation d'avec soi-même – il convient de se poser la question de savoir quel est l'objectif d'une telle conception ? Quelle finalité peut-on donner à l'éthique édifiée sur de telles bases ? L'objectif est double, il vaut à la fois pour soi, mais aussi pour les autres. Car dans la perspective kantienne, il s'agit de suivre une forme de progression et d'élévation dans la notion même de subjectivité pour, en fin de compte, atteindre une sorte de

détachement universel susceptible d'exprimer une certaine raison. Cette élévation progressive passe par trois notions centrales que sont l'habilité, la prudence et la moralité. L'habilité correspond à une forme d'utilitarisme uniformément reconnue, évoquant l'hédonisme égoïste de la morale épiciurienne. L'objectif de l'habilité relève en premier lieu de l'ordre du subjectif et du particulier (universalité). La prudence offre deux aspects. D'une part, elle élève « au sens commun » : « Il faut être prudent en toutes choses », ensuite elle peut être, selon les circonstances, un sacrifice librement consenti. Pour des raisons morales, il faut savoir être « imprudent » : « La chance sourit aux audacieux. » Enfin, la moralité permet d'entrer dans la sphère véritable de l'objectivité. Elle s'adresse à tous (universalité) en tant que loi de la raison et autonomie. La raison étant entendue comme la raison de trouver notre raison.

L'intervention sociale face à l'éthique

Évoluer dans le domaine des pratiques de l'intervention sociale doit ouvrir un questionnement sur la place de l'individu : quel sens l'assistant de service social donne-t-il aux informations qu'il détient ? Cette notion centrale implique le fait qu'il existe pour l'individu une détermination des devoirs. La détermination des devoirs est une sorte d'expérience morale qui trouve son application concrète dans l'étude de *cas*, c'est-à-dire des circonstances particulières où peut se manifester notre volonté du bien — « ce qui est bien pour l'usager » dans le contexte de sa situation sociale.

On peut dire que c'est une sorte d'équivalent de la *jurisprudence* par rapport à la *loi*. Cela dit, cette forme casuistique revient à souligner la difficulté à laquelle se heurte la conscience en cas de conflit de devoirs. Dans le domaine qui nous concerne, c'est de l'ordre de la « responsabilité professionnelle ». Même lorsque les conceptions de la responsabilité s'opposent, par exemple la conception stoïcienne s'opposant à la conception d'Aristote⁵⁶, il existe un noyau irréductible, une sorte de « loi immuable » qui dispose que l'on ne saurait fixer d'avance le devoir face à une situation, un *cas*, dans lequel une responsabilité est engagée. Il faut faire œuvre de discernement en même temps que de volonté. Ceci est manifeste en matière de protection de l'enfance, lorsqu'un signalement (avec recueil d'informations) peut conduire le juge des affaires familiales à ordonner le placement d'un enfant en situation de violences, de dangers immédiats, ou encore de carences graves.

En d'autres termes, il convient toujours d'adapter la loi morale qui régie nos devoirs aux faits, sans pour autant cesser d'avoir une conscience ferme, sans se faire d'illusion à soi-même par des sophismes de justification ou des raisonnements fallacieux. C'est la mise en pratique d'une sorte de « bon sens », uni à la droiture (ses propres convictions). Ceci a pour conséquence directe qu'aucune doctrine morale (règles d'éthique professionnelle ou code de déontologie), si exigeante soit-elle, ne peut rejeter totalement la casuistique et, dans la situation qui nous intéresse, ce que l'on peut nommer le cas social de l'intervention de l'assistant de service social. Bien évidemment, il est toujours nécessaire de se référer à un texte de loi, un code de déontologie, ou encore

56. Voir Aristote, *Éthique de Nicomaque*, livres VIII et IX, Paris, Hatier, 2007.

demander conseil à des personnes dont on estime la « sagesse professionnelle ». Le système reste ouvert à la situation et au contexte de manifestation de cette situation.

VERS UNE « ÉTHIQUE ÉPROUVÉE » DANS L'INTERVENTION SOCIALE

Si à l'instar du philosophe Ludwig Wittgenstein pour qui « il est impossible de parler d'éthique⁵⁷ », il convient de développer cette question de l'éthique en service social ne serait-ce que parce que les professionnels s'interrogent sur cette notion et la posent de manière essentielle dans toute réflexion sur leur pratique. Il importe donc de sortir d'une éthique réductible à la seule philosophie pour définir les contours d'une « métaéthique » dans les pratiques de l'intervention sociale. Autrement dit, il s'agit de prendre en compte les normes qui soutiennent cette éthique (droit des usagers, secret professionnel, information partagée, droit à l'oubli), les structures qui soutiennent les pratiques (institutions, cadres légaux de l'intervention sociale), et les énoncés professionnels (analyse de la pratique, méthodes professionnelles, charte d'accueil, code de déontologie). Dans cette approche, l'éthique permet de mettre en évidence des éléments particuliers, non seulement pour juger dans quelle mesure une action peut être bonne ou mauvaise, adaptée ou inadaptée, mais aussi pour juger des conséquences, des effets, d'un acte.

L'éthique « éprouvée » comme relation

Il ne s'agit pas de développer et de transmettre une connaissance, voire un « savoir-faire éthique » inscrit dans les seules préoccupations professionnelles de l'intervention sociale. La voie n'est pas à une éthique spécialisée ouvrant l'accès à une pratique normative et universelle. Cette démarche pose implicitement la place d'une forme de déontologie, c'est-à-dire littéralement l'articulation entre le « ce qu'il faut » et le « ce qui oblige ». Si la déontologie est bien un ensemble de règles que se donne une profession pour régler et réguler les relations entre les professionnels et « leurs » usagers, ainsi que les relations des professionnels entre eux, il convient de souligner le danger d'un glissement vers un cadre normatif imposant des limites fixées par avance et un modèle préétabli de pratiques⁵⁸. La déontologie, forme appliquée de l'éthique, ne peut pas faire l'économie de la réflexion et du questionnement sur ce que le professionnel produit dans sa pratique.

57. Ludwig Wittgenstein, *Philosophica III. Conférence sur l'éthique. Remarques sur le « Rameau d'or »*. Cours sur la liberté de volonté, Trans Europ Repress, 2001.

58. L'Association nationale des assistants de service social a défini un code de déontologie de la profession des assistants de service social : « Nouveau code de déontologie de l'Association nationale des assistants de service Social », adopté en assemblée générale le 28 novembre 1994. Beaucoup de professionnels et d'étudiants s'y réfèrent en oubliant souvent qu'il ne s'agit pas d'une loi, même si des aspects de ce code fondent une certaine jurisprudence. De la même manière, les éducateurs spécialisés ont rédigé une charte de déontologie entre 2008 et 2013, à l'initiative de l'Organisation nationale des éducateurs spécialisés.

Ce qui importe, c'est de rendre l'intervention sociale cohérente dans son rapport dissymétrique de la relation d'aide. En fin de compte, ce qui se joue n'est pas forcément et uniquement une réflexion critique sur la moralité des pratiques de l'intervention sociale, mais c'est la possibilité d'un libre examen de la relation qui s'instaure entre un professionnel du social et un usager. À partir d'un dialogue entre des états de conscience différents qui nécessairement déterminent une certaine qualité de rapport au monde, il importe de révéler les différentes manières de se confronter avec les réalités sociales et de leur donner un sens.

L'avènement d'un discours éthique en service social s'est inscrit dans le paysage d'une réflexion de fond sur la nature et les conditions d'une pratique professionnelle. Plus largement encore, les champs élargis du service social en particulier et du travail social en général n'échappent pas aux développements d'un discours éthique spécifique. Discours paradoxal à la fois éclatant et convainquant, mais souvent lénifiant et vague. La finalité d'un tel discours, elle aussi paradoxale, est de permettre l'accès à une sorte de « relation authentique » avec l'utilisateur (écoute, globalité, participation, autonomie, projet) pour atteindre des éléments fondamentaux de l'être en termes de dignité, de valeurs humaines, de respect de la personne. Mais tout ceci n'est qu'illusion et moyen d'évacuer le ressentiment de sa propre condition (uniformisation des métiers du social et non reconnaissance de statut), l'incapacité à faire face à des populations que l'on ne comprend pas ou plus, l'exposition aux rivalités des différents intervenants du social (professionnels, institutions, associations, politiques), l'impossible maîtrise de la complexité des dispositifs, l'inflation de demandes récurrentes et hétérogènes dépassant le cadre strict de l'intervention sociale. C'est aussi, par exemple, la contradiction voire la rupture entre contrainte professionnelle et compétence professionnelle, l'augmentation des contraintes en termes de dispositif, de charge de travail, de réduction des effectifs face à une massification des problèmes d'exclusion, de réduction des budgets, c'est encore le problème de la reconnaissance professionnelle dans un contexte qui tend à l'uniformisation d'une visibilité des compétences.

L'éthique « éprouvée » comme conscience de soi

L'éthique nous renvoie toujours non seulement à nous-mêmes, au singulier et au subjectif, mais aussi au particulier d'une situation sociale. Une éthique en soi n'existe pas, elle exige un moment réel d'existence pour se manifester. Pour établir une distinction et en même temps en préciser la nature, on peut parler d'« éthique éprouvée ». La notion d'« éthique éprouvée » se réfère au collectif, à l'explication collective. « Éprouver », c'est dans un sens premier « mettre à l'épreuve ».

Une telle ligne d'horizon permet d'esquisser le premier plan d'un paysage dont l'« éthique éprouvée » serait l'élément central. Ainsi, dans une définition initiale, l'« éthique éprouvée » est une conscience singulière qui met à l'épreuve, par une expérience personnelle, le sens des normes morales d'un groupe social constitué dans un espace donné et dans un temps donné. Mais qu'est-ce qu'une « conscience singulière » face à la réalité sociale ? La conscience, dans un sens élargi et non restrictif, est une forme d'intuition explicite, de sentiment intérieur qui va pouvoir s'actualiser et se réaliser

dans l'éprouvé d'une pratique sociale. Il s'agit tout prosaïquement d'une expérience humaine. D'une autre manière encore, l'éprouvé d'une pratique sociale est le moment de synthèse d'un éprouvé cognitif et d'une éthique éprouvée. Il faut préciser que la conscience humaine est le faisceau unique qui passe par le prisme de la réalité sociale, et que ce faisceau unique est le point de convergence des trois formes constitutives de l'éprouvé humain : la connaissance en général, les pratiques en termes d'action technique (ou artistique) et, bien évidemment, l'éthique.

Ainsi, la conscience de l'« éprouvé éthique » doit se concevoir à partir des deux autres formes de l'éprouvé humain, puisqu'indissociables, et s'inscrit dans un *continuum* historique, l'histoire anthropologique de la pauvreté et de l'intervention sociale, dans la mesure où « toute conscience est mémoire⁵⁹ ». Ainsi, l'éthique éprouvée en service social renvoie forcément l'assistant de service social face à l'expression de sa propre subjectivité (par exemple estimer une situation sociale), à l'expression de sa subjectivité face à l'Autre, l'utilisateur de service social, à l'expression du rapport entretenu entre la norme collective (lois, règlements, le secret professionnel, etc.) et l'utilisateur. Le défaut de l'une de ces trois expressions peut conduire à ce que l'on pourrait appeler un « problème d'éthique » ou dysfonctionnement éthique.

Indépendamment de la propre conscience de l'assistant de service social et de l'expression de la norme dans une réalité sociale, cette présentation a le mérite de mettre au centre de la relation éthique le professionnel et l'utilisateur. Dans cette pratique d'une « éthique éprouvée », l'individu, utilisateur du service social, est un Autre considéré comme identique et différent. Identique car potentiellement capable des mêmes schémas mentaux. Différent car répondant à de multiples formes de reconnaissance. L'« Autre-utilisateur » est donc identique à soi et différent de soi⁶⁰. Ceci a pour conséquence de souligner l'existence d'une sorte de morale collective : « identique à soi » ; et d'une sorte de morale sociale : « différent de soi » (codifiée par les normes juridiques). L'éthique éprouvée est un gain qualitatif supplémentaire, c'est un enrichissement substantiel dans la manière de concevoir les relations sociales dans la société à partir du sentiment de vivre réellement la conscience singulière du rapport à soi, du rapport à autrui et du rapport aux normes sociales qui gouvernent les rapports entre les individus. Ce qui est explicitement posé ici recouvre la notion d'altérité et le rapport d'altérité entre deux individus au statut social différent.

Au fondement de l'éthique « éprouvée », la construction de l'identité et de l'altérité

Depuis Platon, l'altérité (*alter* : l'autre) et l'identité (*idem* : le même) sont deux notions intimement liées. Elles sont à la fois et en même temps duelles et relatives. Duelles, parce qu'elles s'opposent l'une à l'autre ; relatives parce

59. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, 1889.

60. Ceci montre d'une certaine manière un écart conceptuel avec l'approche de Levinas puisque, pour ce philosophe, nous sommes, sur le plan éthique, le substitut de l'Autre, de notre prochain. Cet écart peut en partie s'expliquer par le fait qu'il s'agit avant tout de se situer, dans le cadre de l'intervention sociale, à un niveau métaéthique.

qu'elles sont liées l'une à l'autre dans leurs expressions. Elles naissent, vivent et meurent ensemble et en même temps. Si l'identité renvoie au *même* et l'altérité à *l'autre*, la vie dans ses rapports sociaux procède en permanence du Même et de l'Autre. Les distinguer et les séparer ne peuvent conduire qu'à des formes de rejets identitaires ou de surinvestissement identitaire ; ou encore qu'à une surestimation de l'Autre (ou altruisme éthéré).

En effet, ce qui est au centre de toute intervention sociale, c'est bien la place de l'Autre en termes de conception et de construction d'une figure objective de l'altérité. L'altérité, c'est comprendre ce qui est autre en ayant accompli le long cheminement d'une « désacralisation objective » vers une forme de « re-sacralisation profane⁶¹ ». Autrement dit, l'altérité se construit sur la conscience de la relation à l'Autre, sur la conscience de la différence de l'Autre, sur la conscience de normes et de valeurs différentes. Mais sans que cela soit paradoxal et antinomique. Dans l'intervention sociale, l'altérité contient un principe de médiation. Ce principe de médiation ne peut pas être conçu en dehors d'une forme de ritualisation de la relation (c'est notre hypothèse).

Dans une perspective simmelienne⁶², on peut dire que ce qui est séparé est relié, ce qui est dispersé est réuni, ce qui est isolé est rassemblé. D'où le danger actuel qui existe au sein des professions du social dans une impossibilité de construire une figure de l'altérité. Cette impossibilité peut s'illustrer dans la confusion qui peut naître entre allocentrisme⁶³ et altérité. Concrètement, l'allocentrisme se concentre uniquement sur les actions de l'Autre d'une manière excessive. Ceci a pour conséquence une interaction uniquement située sur l'usager. Lorsqu'on privilégie l'Autre de manière quasi pathologique : « Mettre l'usager au centre de l'intervention. » On peut ajouter à ceci d'autres situations plus marginales comme *l'égo-centrisme*, le fait de ramener à soi le sens de l'intervention sociale⁶⁴. Ou encore *l'autocentrisme*, le fait pour le professionnel de se mettre au centre de manière à exprimer la manifestation d'une toute-puissance (cas par exemple de la non-maîtrise des processus d'action collective). Il existe donc toute une palette d'impossibilités à construire une figure de l'altérité — allocentrisme, égo-centrisme, autocentrisme.

61. Ceci étant, il est possible de concevoir une voie encore plus absolue. Ainsi, à partir du concept de « substitution », Emmanuel Levinas construit une forme de « subjectivité éthique ». Ce concept de substitution est lié à celui de responsabilité : responsabilité de l'un pour l'autre. Cette responsabilité est inconditionnelle, sans limites. Elle n'est ni historique, ni psychologique, ni sociale. Elle est « pure contingence d'autrui » en reconnaissance de la condition de mortel de l'Autre et de la faiblesse humaine. Voir *Éthique comme philosophie première*, Rivages, 1998, et *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995.

62. Voir Georg Simmel, *La Tragédie de la culture*, Rivages, 1988.

63. Allocentrisme, au sens de *allos*, l'autre, le dissemblable, et *centrum*, le centre.

64. C'est par exemple l'usage abusif et récurrent d'aides financières qui maintiennent les personnes dans une forme d'assistanat sans moyens ni objectifs véritables de sortie. Ce type de pratique fait sens pour le professionnel pour des motifs discutables (souvent idéologiques et partisans) : « Les personnes ont peu de revenus par rapport à l'ensemble de la société » ; ou encore : « Le conseil départemental a suffisamment d'argent ». Pour l'usager, le sens qui est donné par le professionnel : il est possible d'obtenir « tout » sans contrepartie, voire de percevoir un complément de revenu quasi universel. Question politique majeure.

Pour situer encore plus précisément cette notion d'éthique dans le cadre de l'intervention sociale, il convient d'établir la place et la nature de cette intervention dans le contexte de l'expérience humaine. On peut dire de manière simple que l'intervention sociale dans ses pratiques, dans ses savoirs, et d'une manière générale dans sa construction objective (c'est-à-dire de mise en objet) d'un aspect de notre réalité sociale, procède d'une certaine connaissance. L'intervention sociale serait donc, pour une part, une sorte d'expérience cognitive qui pourrait rendre compte d'une certaine expérience de la réalité humaine : la dimension d'exclusion, en termes de causes, d'effets, de manifestation, de traitement, etc. Il a été souligné précédemment que le défaut de l'expression de sa propre subjectivité, de l'expression de sa subjectivité face à l'Autre, et de l'expression du rapport que l'on entretient avec la norme collective peut conduire à un « problème d'éthique ».

Le discours de (et sur) l'intervention sociale se situe parfois dans le domaine de la fiction verbale et du discours rhétorique servant à construire une réalité non pas comme elle est mais comme elle devrait être (les bons et les mauvais parents, la seule et vraie insertion doit être celle du retour au travail salarié, etc.). Beaucoup de situations d'usagers sont illusions quant à une réelle possibilité de retour à une « vie normale » (autonomie sociale, stabilisation par le travail, indépendance financière). Souvent, il s'agit de faire croire ou même du simple désir de croire (espérance et vœux pieux). Il existe forcément un savoir tragique de la vie et de la dissolution de toute chose. Mais ce savoir ne s'objective pas toujours dans la mise en œuvre de solutions fiables et durables pour l'usager. Le professionnel le sait souvent et ne le vit pas toujours de manière satisfaisante au travers d'un ressenti allant du malaise au déni.

Pour conclure provisoirement, on peut comprendre alors que l'engouement actuel pour une éthique dans le social sert avant tout à résoudre l'anxiété et le désarroi des professionnels face à des situations dont les réponses ne peuvent pas être apportées ou qui se situent dans un temps long en rupture avec la nécessité quasi institutionnelle de résoudre immédiatement, voire en urgence, une problématique sociale. De sorte que se développe un discours alibi et pratique (à mettre en pratique) sur le respect de la personne, la citoyenneté, le droit des usagers, le développement du pouvoir d'agir, le travail d'intérêt collectif, la prise en charge de la globalité de la personne, le retour à l'autonomie. Discours louables sur le fond, mais dont la réalité de terrain est inexistante : pas de moyens financiers ou humains, pas de prévision dans les dispositifs actuels, absence de textes réglementaires, etc.

Plus largement encore, si l'on considère l'intervention sociale dans un contexte plus ouvert, il convient de souligner que les notions de « problèmes » sociaux comme de « réalité sociale » et plus encore d'interventions et de solutions sociales appartiennent au monde des illusions, autrement dit à des stéréotypes, des modèles préformés (dispositifs institutionnels). L'illusion devient la réalité dans la mesure où ce qui est derrière cet artifice d'un contrôle de la réalité représente une quête insatiable de donner du sens à toutes choses. À partir de là, naissent des théories et des visions expertes qui font force de « quasi-loi » d'airain. Ainsi, les théories sur les banlieues, sur l'insécurité, sur la délinquance des jeunes, sur la mixité sociale, sur les conduites

addictives et, plus largement, sur la famille, l'éducation, l'exclusion, l'interculturalité, recomposent une perception parcellaire et une vision fragmentée de la société. Les théories font écran et projettent une image illusoire qui masque la profondeur des réalités sociales. Elles permettent aussi d'instituer la suprématie du discours de l'expert créant ainsi *la figure* de l'expert et *la polémique* d'expert. Le singulier, le particulier, la différence, le multiple, l'imprévisible, l'aléatoire, le confus deviennent des éléments génériques d'un discours social sur le social.

Ainsi l'individu se soumet à des impératifs moraux résultant étroitement de ses expériences personnelles de la vie. Notre expérience éthique joue comme un miroir — « Ce qui est séparé est relié, ce qui est dispersé est réuni, ce qui est isolé est rassemblé » (cf. *supra* Simmel). Il importe alors de mettre de la ressemblance dans de la différence dans la mesure où le monde de l'exclusion est construit avec de pseudo-concepts et ne tient pas compte du rapport de sens existant à l'intérieur même de ce monde de l'exclusion.

Dépourvue d'une construction objective de l'altérité, l'éthique n'a d'autre fin que de permettre la production et la diffusion, voire la légitimation, d'un discours rassurant sur les manières d'agir sur un social meurtri. La réalité des formes d'exclusion finit non seulement par se concevoir hors de la réalité vécue, mais aussi dans « la bonne conscience » de la mise en œuvre directe de l'intervention sociale. La vision de ces vies échouées déstabilise, mais aussi conforte (réconforte⁶⁵). Il existe une insoutenable proximité face à l'inacceptable, l'immaîtrisable, l'imprévisible, qui trouve son point d'équilibre dans la valorisation d'une conception normative de l'éthique de « ce qui devrait être » au détriment de « ce qui est ». L'éthique éprouvée ne peut donc se concevoir que dans le cadre d'une relation codifiée reposant sur des principes déontologiques à minima, c'est-à-dire assortis d'une réflexion et d'un questionnement sur ce que le professionnel produit dans sa pratique. De sorte que l'intervention doit obéir à la nécessité de prendre en compte une demande qui doit être évaluée en termes de besoins. Ceci est possible dans le cadre du respect de trois principes déontologiques fondamentaux : le principe d'altérité en termes de devoir d'aide, d'accompagnement et d'orientation ; le principe de respect du droit et du statut de la personne (secret professionnel, droit des usagers, droit à l'oubli) ; le principe d'intérêt individuel pour la personne et d'intérêt collectif pour l'institution.

65. Les travaux de Patrick Declerck sont explicites en ce sens.

