

ÉLÉMENTS DE LECTURE DU TEXTE SOCIAL DE LA SOUFFRANCE À L'ÉCOLE

Jean-François Dupeyron

Maître de conférences en philosophie
Université Bordeaux4 (IUFM d'Aquitaine), France

Résumé

Nous étudierons le texte de la souffrance à l'école autour de deux perspectives complémentaires : sur le plan phénoménologique, la situation d'anomie des acteurs scolaires dès lors que leur pouvoir d'agir se heurte à l'affaïssement du « pouvoir des commencements » ; sur le plan herméneutique, la prégnance, dans le discours sur la souffrance à l'école, de préconceptions exorbitantes définissant la santé comme un « état complet de bien-être physique, mental et social ne se caractérisant pas uniquement par l'absence de maladie ou d'infirmité » (OMS). Dit autrement : à l'échelle des données phénoménologiques, que nous dit la réalité de la souffrance des acteurs scolaires (langage de nos précompréhensions du monde) ? À l'échelle de nos discours, que nous dit le thème de la souffrance à l'école et que peut lui dire l'enquête herméneutique (« réponses » du langage de l'être) ?

Introduction : réalité du texte et texte de la réalité

Je veux vous parler en philosophe du thème de la *souffrance à l'école*. Je veux vous en parler également en tant que formateur d'enseignants et d'éducateurs, confronté de ce fait çà et là à des formes diverses d'expression d'un mal-être professionnel et personnel, et confronté à l'émergence assez récente de la thématique de la *souffrance à l'école* comme question posée aux acteurs du système éducatif français.

D'emblée, en abordant ce sujet, nous rencontrons des significations préétablies, car la thématique de la *souffrance à l'école* a connu une cristallisation idéologique autour d'un texte social dominant. J'appelle ici *texte social* le lexique validé par le groupe pour parler d'un aspect de la réalité, les énoncés dont la production est jugée légitime pour décrire l'expérience des membres du groupe, et donc globalement la représentation que le groupe utilise pour exprimer son vécu.

La prégnance au sein des groupes sociaux d'un *texte social* dominant est peut-être un des principaux facteurs d'activation de l'entreprise philosophique, en ce que le consensus idéologique mou qui porte ce texte social semble sceller par avance le sort de la communication et de la réflexion collective : dans cette fausse communication, nous n'aurions en fait rien à communiquer, c'est-à-dire rien à tenter de mettre en commun, puisque le texte social délimite par avance les contours de la discussion. La philosophie, si elle veut éviter de se réduire à être la caution conceptuelle du discours

paradigmatique du groupe, doit alors interpellier ce même paradigme, le confronter à ses limites, susciter de nouvelles significations.

Or, le *texte social de la souffrance à l'école* se manifeste d'abord par son ubiquité, par sa pesante présence en différents secteurs des débats sur la question du « malaise des enseignants ». Il apparaît donc comme un élément saturant et incontournable, et avance ceci : les difficultés ressenties par les professionnels de l'école, dans leurs tâches d'enseignement et d'éducation, produisent une souffrance personnelle - psychique, sociale et/ou physique - qui se manifeste de différentes façons : par exemple sous la forme de l'*épuiement professionnel*, du *stress* voire du *burn-out* (catégories très populaires en France à l'heure actuelle), ou encore d'un découragement professionnel allant jusqu'à la déstabilisation identitaire de la personne. Plus avant, ce texte social s'inscrit comme déclinaison d'un texte global sur la souffrance sociale ayant colonisé le champ des débats sur le travail depuis quelques années.

C'est à l'étude de ce texte social de la souffrance à l'école que la philosophie peut apporter sa contribution herméneutique, en complémentarité avec d'autres sciences humaines et sociales. Pour ce faire, je veux procéder dans deux directions radicalement opposées, mais tout aussi nécessaires si l'on veut confronter le texte social *primo* à sa réalité propre, *secundo* à la réalité de l'expérience vécue par les acteurs.

- Selon un premier axe d'herméneutique et de déconstruction conceptuelle, il s'agit de partir du texte socialement produit pour le critiquer en tant que texte : puisqu'il contient et impose des précompréhensions, des anticipations venant pré-construire le sens du phénomène de la souffrance dans la conscience des acteurs, de quelle nature sont ces préconceptions ? Qu'est-ce qui explique la construction et l'adoption de ce texte ? Et quel sens lui donner ?
- Empruntant une direction d'étude opposée, l'enquête phénoménologique tente de s'approcher de l'expérience vécue par les acteurs en tant que ceux-ci manifestent « l'exister en son mouvement originel d'entrée dans le monde sous la forme d'un individu vivant, agissant et souffrant » (Bégout, 2007, p. 8). On peut alors entamer l'élucidation phénoménologique du malaise des acteurs scolaires dès lors que leur pouvoir d'agir se heurte à l'affaïssement du « pouvoir des commencements » - nous nous inspirons ici de Myriam Revault d'Allonnes, qui dans le sillage de Paul Ricoeur développe une phénoménologie de l'autorité à l'école (Revault, 2006).

Je souhaite donc donner ici un aperçu du *jeu d'échelles croisées* entre herméneutique et phénoménologie autour de deux repères : le langage de nos précompréhensions du monde d'un côté, les « réponses » phénoménologiques du langage de l'être de l'autre côté. En clair : à l'échelle de nos discours sociaux, que nous dit le thème de la *souffrance à l'école* et que peut nous en dire l'enquête herméneutique ? À l'échelle du donné phénoménologique, que nous dit la réalité expérimentée de la souffrance des acteurs scolaires ?

À l'intersection de ces deux directions se trouve notre point de départ et d'ancrage, une question sociale et existentielle, quelque chose qui apparaît comme un malaise, un mal-être, une démoralisation, voire une tristesse collective, chez les enseignants. C'est ce *quelque chose* que nous allons étudier selon deux dimensions méthodiques : par une remontée herméneutique vers le texte social qui le représente ; par une descente phénoménologique vers l'expérience existentielle vécue par ceux qui sont immergés dans ce phénomène, c'est-à-dire par une tentative de réduction à « la vie phénoménologique transcendantale, la seule vie qui existe, celle qui habite chacune des modalités de notre existence » (Henry, 2003, p. 144).

Ces deux directions opposées ont le projet de se rejoindre, puisque cette entreprise méthodique veut confronter la réalité du texte social au texte de la réalité phénoménologique, celle-ci étant elle-même

entendue comme « langage », en vertu de l'adage gadamérien : « l'être qui peut être compris est langage. » La tâche herméneutique prend alors un tournant phénoménologique et devient « une interrogation qui porte sur la chose et sera toujours déterminée par elle. C'est ainsi qu'elle acquiert une base solide » (Gadamer, 1959, p. 77). *In fine*, c'est donc la confrontation des deux textes, le texte social et le texte de l'expérience phénoménologique, qui veut donner toute sa fécondité à cette approche à deux vecteurs. Le lecteur, l'auditeur en jugeront.

Souffrance sociale : un succès ambigu

Le succès sur la scène sociale de la thématique de la souffrance est désormais réel... mais ambigu.

Réel, car le lexique de la souffrance a manifestement acquis ses lettres de noblesse, jusqu'à finir par constituer le mode d'expression le plus ordinaire des ressentis professionnels négatifs. « Être en souffrance », « ressentir de la souffrance », « être stressé », « subir une situation très violente », « se sentir oppressé » : ce mode plaignant de traduction des difficultés professionnelles s'est généralisé depuis quelques années. Ainsi, les acteurs de la scène sociale prennent-ils l'habitude de décrire les affects négatifs de leur expérience, notamment professionnelle, en termes de souffrance. Des secteurs de recherche et/ou d'action – la clinique du travail, par exemple, ou plus généralement la psychologie du travail – regorgent de références à la souffrance, qui est devenue parallèlement un objet de recherches et de colloques scientifiques, ainsi qu'une préoccupation publique, au point que les deux candidats finalistes des élections présidentielles françaises de 2007 se sont sentis obligés de dédicacer leurs campagnes respectives à « la France qui souffre », chacun d'entre eux prétendant évidemment être le plus apte à résorber cette souffrance¹.

De ce fait, une psychologisation et une pathologisation des problèmes sociaux et professionnels des individus se produisent ; ce qui était pensé en d'autres époques avec d'autres lexiques, c'est-à-dire selon d'autres paradigmes, entre autres comme « exploitation » ou comme « domination », est maintenant rapporté au niveau du ressenti des individus et décrit selon une représentation plutôt psychopathologique que politique ou sociale. Le développement et la vulgarisation du vocabulaire de la psychanalyse, désormais connecté à toute une pharmacopée de la *dépression*, constituent ici les adjuvants sémantiques de la psychologisation du social, sur fond d'appropriation populaire des concepts psychanalytiques. Par exemple, les représentants syndicaux eux-mêmes, au lieu de dire qu'ils représentent « des exploités » ou « des dominés », usent plutôt du vocabulaire paradigmatique du texte social de la souffrance et se posent désormais de plus en plus comme « la voix de ceux qui souffrent ».

Le triomphe d'un tel texte est à l'évidence frappé du sceau de l'ambiguïté ; et d'ailleurs, ce mode d'expression des troubles individuels non directement pathologiques fait l'objet à la fois d'une forte valorisation, mais aussi de nombreuses critiques, signe que le paradigme n'a pas obtenu un ralliement universel. Certains insistent sur le double caractère positif de révélation et de critique sociale de la notion de souffrance sociale : c'est le cas de Pierre Bourdieu qui, dans *La Misère du Monde* (1993), exhibe différentes formes de souffrance sociale en leur faisant tenir le rôle d'accusatrices de la société qui les produit. Parler de souffrance, c'est alors révéler et dénoncer les conséquences concrètes, vécues, charnelles, des conditions imposées par les sociétés à certaines de leurs populations, conséquences frappées d'invisibilité dès lors qu'elles ne concernent que des groupes dominés. C'est aussi rester fidèle au « socialisme de la chair » que Marx opposait au « *socialisme de la chaire* » comme s'opposent le montage théorique abstrait et le discours scientifique articulé à la réalité : ainsi, c'est bien par la description de la réalité souffrante des conditions de vie des prolétaires

qu'a commencé l'indignation suscitant l'aventure scientifique et politique du socialisme. Engels (1975, p. 32) l'indiquait ainsi aux travailleurs britanniques : « Je voulais vous observer dans votre existence quotidienne, parler avec vous de vos conditions de vie et de vos souffrances ». Parler de la souffrance sociale, c'est donc perpétuer cet héritage matérialiste hors duquel ne subsisteraient que des approches idéalistes et des spéculations sans ancrage matériel socio-historique.

Pour ce qui est de la question scolaire, l'usage du texte social de la souffrance a alors pour effet positif de délivrer l'individu de l'enfermement et de l'isolement dans son mal-être, pour transformer en une question collective ce qui était vécu dans la culpabilité sourde et dans le ressassement individuel. La parole de l'enseignant mis en difficulté dans son quotidien professionnel accède par ce biais à la reconnaissance et éventuellement à la prise en compte institutionnelle, sans lesquelles aucune amélioration concertée n'est envisageable. Témoignant des aspérités blessantes de la réalité professionnelle dans une donne sociale et scolaire déstabilisée, la plainte collective des enseignants renseigne le corps social sur l'urgence à refonder les conditions d'éducation.

Mais ce texte social fait également l'objet de fortes critiques, principalement à vecteur politique : le recours systématique au lexique de la souffrance constitue une interprétation des plaies sociales travestissant leur caractère structurel : en surreprésentant leurs incidences sur les individus, on peut réduire les problèmes à leurs occurrences psychopathologiques, voire à des troubles musculo-squelettiques. La souffrance relèverait alors de dispositifs d'écoute et de soutien des individus, ainsi que de politiques sanitaires, laissant croire que les problèmes globaux révélés par les plaintes des acteurs doivent simplement inciter la société à secourir ceux-ci sans s'interroger sur son propre fonctionnement. En décentrant le regard des facteurs à l'œuvre vers leurs incidences sur les individus, on ne traiterait ainsi jamais les facteurs pathogènes. Mieux : dès les années 1960, Michel Foucault a pu avancer que, en vue de l'entretien et du contrôle de la force de travail et de consommation de la société – autrement dit : les individus – le *biopouvoir* porterait une médicalisation grandissante du social (Foucault, 1963). Ainsi, à la suite de l'expression reconnue de sa souffrance sociale et/ou professionnelle, l'individu tomberait sous la coupe des techniques de normalisation et des entreprises de la médecine coercitive destinées à le maintenir apte à supporter sa condition et sa position, afin de continuer à « fonctionner » socialement.

Il s'ensuit que c'est plutôt en utilisant un lexique politique, moral, professionnel, syndical que l'individu en difficulté peut dénoncer efficacement sa situation de domination, d'exploitation ou de déni de reconnaissance, et non en s'abandonnant à la plainte narcissique de sa souffrance. On ne deviendrait donc pas acteur de transformation de sa condition par le biais du texte social de la souffrance ; celui-ci assignerait plutôt l'individu à un statut de victime passive dépendant d'un secours extérieur. De plus, de par son caractère jugé à tort moins mesurable et moins objectivable que la douleur, la souffrance personnelle se prêterait peu à des investigations précises et éclairantes : la souffrance resterait personnelle, diffuse et grandement incommunicable. On ne construirait de ce fait rien de très solide sur ce terrain. Par contre, on offrirait aux individus l'occasion de désigner comme « souffrance » le moindre de leur sentiment désagréable, ce qui ne contribuerait pas à la relativisation des inévitables contrariétés de la vie professionnelle, sociale, familiale, personnelle.

L'ambiguïté est donc forte quant au sens à donner au succès du texte social de la souffrance. Pour progresser dans la lecture de ce texte, il est alors souhaitable de se tourner vers les raisons de ce succès, c'est-à-dire de se demander ce qui produit ordinairement la légitimation d'un discours social. Trois types d'analyse se proposent alors à nous : l'analyse *constructiviste* (celle de Michel Foucault, par exemple) montre comment le texte s'est constitué dans un contexte sociétal donné ; l'analyse

fonctionnaliste (celle de la sociologie durkheimienne par exemple) interprète le texte par rapport à la fonction qu'il remplit dans le groupe ; enfin, l'analyse de la *sociologie compréhensive* s'appuie plutôt sur deux principes wébériens, traduits ainsi par Emmanuel Renault dans son travail sur les souffrances sociales : « un discours ne peut avoir de validité sociale que s'il satisfait des intérêts psychologiques et sociaux ; une nouvelle norme ne peut obtenir de validité générale que si des groupes parviennent à l'imposer au reste de la société ». (Renault, 2008, p. 144). Ainsi, un bon usage de ce trio méthodique doit expliquer non seulement la formation d'un texte de référence dans un groupe, mais encore les raisons de sa validation par les membres du groupe, qui lui accordent ou lui refusent la légitimité dans le cadre de leur action sociale essentiellement intéressée : « Nous appelons sociologie une science qui se propose de comprendre par interprétation l'action sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. Nous entendons par action un comportement humain pour autant que l'agent lui communique un sens subjectif. Et par action sociale l'action qui, d'après son sens visé par l'agent, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement » (Weber, 1971, p. 4).

Dans cette optique, les approches constructivistes et fonctionnalistes, certes éloquents, ne sauraient faire oublier la question de la légitimité que les groupes sociaux vont accorder ou refuser au texte social de référence, selon leurs besoins et leurs intérêts présumés et éventuellement en déclinant le sens de ce texte selon leur position dans la société et leur substrat idéologique propre. La question posée ici est donc la suivante : en fonction de quelle situation et donc de quels intérêts les différents groupes sociaux adoptent-ils le texte de la souffrance à l'école ?

Souffrance sociale : une légitimation éloquente

Nous allons évoquer maintenant quelques éléments ayant favorisé la propagation du texte social de la souffrance et son adoption par divers groupes sociaux.

Un premier élément est à relier à la montée en puissance de l'individu individualiste, dont le triomphe est patent dans la sociologie de l'hypermodernité (Gauchet, 2002)². Cet individu, décrit comme délié des obligations sociales et rétif aux institutions qui structurent la vie collective, connaît alors le revers de la médaille : l'injonction paradoxale à l'autonomie. En effet, l'individu contemporain ne souffrirait pas tant d'un manque de règles, d'une carence en références symboliques (l'Autorité, la Loi...) ou de l'absence de prégnance des englobants sociaux – de cela, il fait son affaire – mais de la pesanteur exorbitante des conséquences de la désinstitutionnalisation de la société : la nécessité pour lui d'assumer « les exigences enjoignant d'être responsable de sa propre existence comme de sa réussite personnelle et professionnelle » (Renault, 2008, p. 192) Cette règle très prescriptive de l'autonomie est lourde à supporter, surtout dans un contexte sociétal émiétté, où les soutiens font défaut, et dans un contexte professionnel ultra-libéralisé, où les moyens pour réussir dans sa tâche autonome sont ramenés au plus strict principe d'économie. Ehrenberg, dans ses travaux sur la difficulté d'être soi et sur l'incertitude permanente de l'individu quant à lui-même, explique la popularité du thème de la souffrance par le besoin des individus d'exprimer leurs difficultés subjectives relativement à ces normes implacables de l'autonomie et de *l'intériorité*³.

Dans cette optique, l'enseignant de la postmodernité reçoit le lourd fardeau d'avoir à se faire – à se faire une identité professionnelle, à se faire une professionnalité performante – sans que l'institution ne lui offre l'aide, le soutien, la formation, le temps, l'appui nécessaires. Dans le contexte français de dégradation des conditions d'éducation et d'enseignement (Blais, Gauchet et Ottavi, 2008), l'enseignant se retrouve dès lors responsable de son échec ou de sa réussite à satisfaire l'exigence de

résultats que, paradoxalement, l'institution lui assigne sans construire, au besoin autoritairement et normativement, les conditions permettant raisonnablement d'espérer atteindre l'objectif prescrit.

Il apparaît ici que cette injonction à l'autonomie, censée traiter les individus comme des sujets agissants et des acteurs, signifie en fait l'avènement d'un nouveau pouvoir managérial, informe et gestionnaire, parfois même invisible, prétendant ne plus diriger autoritairement les individus. « La place et le rôle de chacun ne sont plus fixés autoritairement, ils sont censés être le résultat de bilans et d'audits » (Le Goff, 2002, p. 32). Le poids de la responsabilité du fonctionnement social a ainsi été transféré sur l'individu, le nouveau pouvoir se contentant d'observer et de saisir « objectivement » les résultats de l'activité individuelle. Les procédures technicistes d'évaluation réduisent alors l'exercice du pouvoir à la prescription d'objectifs et à l'examen des résultats, l'individu et ce qu'il reste encore des collectifs de travail devant totalement se mobiliser (se donner *corps et âme*) pour répondre à la double injonction de performativité et d'autonomie. La peur de l'échec et la hantise de la mauvaise évaluation (l'évaluation, ce « *pouvoir se faisant passer pour un savoir* »⁴) se combinent avec l'essor de la flexibilité et de la précarité professionnelles, dans un régime économique réduisant l'individu à son employabilité et à sa disponibilité pour la consommation, ou encore avec l'effondrement des solidarités professionnelles et syndicales, dans un monde du travail réduisant sans cesse l'existence des collectifs de travail, ou encore avec l'augmentation de la pression subjective, pour fragiliser l'individu et le conduire à rechercher un canal pour l'expression de son mal-être. Ainsi, la récente « épidémie » de suicides de salariés au sein de l'entreprise France Télécom a permis d'entrevoir dans toute sa force l'effet d'un management déstabilisant l'individu tout en lui ordonnant froidement d'être autonome et efficace⁵.

Le recours au lexique de la souffrance est alors quasiment naturel, quand la résistance collective et solidaire ne fonctionne plus comme auparavant et échoue à requalifier les faits en usant d'un vocabulaire plus politique ou syndical. Dans le sillage des travaux de Christophe Dejours sur la souffrance au travail, on peut ici affirmer que la souffrance permet un point de vue critique sur la domination lorsque les luttes sociales font défaut (Dejours, 2000). Des transformations sociales et économiques, alliées à une modification des paradigmes fordistes et relayées par une idéologie de la performance autonome, sont donc à la source d'une déstabilisation des individus. On peut également remarquer ici l'entrecroisement de l'individualisme et de l'ultralibéralisme dans ces nouvelles relations *de* travail et *au* travail vécues par les salariés comme anxiogènes, car exigeant une mobilisation accrue de l'ensemble des ressources individuelles, dans une situation instable où tout paraît reposer sur les seules capacités du salarié.

On peut dès lors discerner des maladies de l'âme, exprimées comme souffrance sociale, souffrance psychique, ou souffrance au travail ; le registre de *l'agir*, qui vient d'être évoqué, n'est pas le seul à être atteint : le mal-être professionnel se manifeste aussi et surtout comme troubles de *l'identité*, comme pathologies du vide intérieur et/ou de l'incertitude radicale sur la consistance de soi (Gauchet, 2002). Il affecte aussi le *rapport à l'autre*, *l'angoisse d'avoir perdu les autres* dans une expérience de solitude très pathogène. Enfin, le corps manifeste par différents symptômes un mal-être qui gagne aisément l'ensemble de la personne.

Le poids du paradigme de la santé

La popularité du texte de la souffrance est aussi favorisée par le tournant pris par la médecine en général et par les médecines de l'âme en particulier : elles ont élargi leur champ de compétences dans deux directions : *primo* de la maladie vers la santé ; *secundo* de la réponse à la demande du malade vers

l'intervention prescriptive. Le modèle d'une médecine définissant la normalité comme l'absence de tout trouble physique, psychique et mental, et autorisée à tout mettre en œuvre pour maintenir cette normalité, a ainsi suscité le passage de la problématique de la maladie psychique ou mentale à la problématique de la santé psychique ou mentale, jusqu'à faire de tout être bien portant « un malade qui s'ignore » et de la santé « un état précaire qui ne laisse présager rien de bon », selon la définition proposée par le docteur Knock de Jules Romains...

Le paradigme exorbitant adopté par l'OMS pour délimiter la santé (« état complet de bien-être physique, mental et social ne se caractérisant pas uniquement par l'absence de maladie ou d'infirmité ») tend ainsi à étendre démesurément le champ des troubles de santé et à médicaliser ce qui, pour des professionnels, relève avant tout de leur situation de travail et des savoir-être et savoir-faire qu'ils doivent y déployer. Cette médicalisation de la représentation de la réalité est à interpréter dans le cadre d'une *iatrogenèse sociale* dont Illich avait prédit qu'elle produirait une société « morbide », c'est-à-dire en perpétuelle souffrance sous l'effet de son refus de toute souffrance, celle-ci étant posée comme une anormalité intolérable (Illich, 1975). Dans cette optique, Illich annonçait les effets d'une épidémie nouvelle : la maladie *iatrogénétique*, c'est-à-dire la fabrication d'une « société morbide » par l'hypertrophie de l'entreprise médicale. En effet, au-delà d'un certain seuil de prise en charge médicale de la vie, la médecine se retourne contre la santé car elle fabrique un rapport morbide à la vie et à la santé, et ce sur trois plans :

- * sur le plan proprement clinique, la médicalisation accrue de la vie affaiblit en retour la capacité autonome du sujet et de son corps à se défendre par leurs propres moyens. Et on finit par ne plus savoir si la surveillance médicale, tel le *pharmakon* antique, est ce qui sauve la vie ou ce qui l'empoisonne. Ainsi, comme toute technique, la technique médicale, en intervenant sur un humain objectivé, rend celui-ci dépendant de ces interventions de plus en plus prégnantes au fur et à mesure que l'individu s'éloigne de l'état où il peut se défendre en tant qu'organisme animé par une force vitale. Il s'ensuit un affaiblissement de la santé globale de la population, qui vit plus longtemps mais dans un état plus fragile, c'est-à-dire dépendant du pouvoir médical. C'est la production de « l'homme assisté » annoncée par Illich ;
- * sur le plan social, la médicalisation de la vie produit une société morbide, angoissée par la mort et la maladie, bientôt obsédée à l'idée même qu'une affection est possible. L'éternelle recherche de conditions protégées, aseptisées, médicalement encadrées, sans risques sanitaires, a produit récemment cette magnifique psychose collective devant une épidémie de grippe, somme toute assez banale et quantitativement faible dans l'histoire des pandémies. L'homme occidental, cet « avorton sublime » décrit par Nietzsche, vit désormais dans des sociétés traquant - bien inutilement - le moindre signe microbien ou viral. La vie est suspecte de recéler le mort, la poignée de main est déjà de trop, l'humain est prié de s'absenter de lui-même pour cesser de polluer son propre milieu sanitaire ;
- * au niveau psychologique enfin, ce qu'Illich nomme la « dureté réaliste » des individus diminue grandement. « Ce qui ne fait pas périr un homme bien conformé le rend plus fort » écrivait pourtant Nietzsche afin d'indiquer que la force d'un être réside aussi dans sa capacité à résister au contact des aspérités de la réalité, à ne pas craindre de vivre en rencontrant régulièrement des obstacles, des embûches, des blessures, de l'adversité. Il y a, pour Nietzsche, une souffrance intimement solidaire de la vie affirmative, une souffrance qui endure, une *souffrance normale* donc, qui est plutôt un signe de « Grande Santé », aux antipodes de la « petite santé » malade et du « petit bonheur » hypocondriaque.

Pour Illich (1975), il faut par conséquent en revenir à une définition profane de la santé, vue comme une propriété naturelle dont chaque homme est présumé être doté tant que la preuve n'a pas été faite qu'il est malade. Le premier déterminant de la santé est d'ailleurs l'environnement général et le mode de vie ; le deuxième est constitué par les activités sanitaires non médicales (traitement de l'eau, hygiène générale), l'acte médical professionnel ne venant qu'en troisième position⁶. En définissant la santé comme « un rythme de vie », Gadamer lui-même contredit la définition objectivante de la santé pour revenir vers une dimension plus intimement vécue (Gadamer, 1998). Il faut, en tout cas, se déprendre de l'évidence d'une santé triste et fragile, donc perpétuellement dans l'angoisse de toute souffrance, pour renouer avec une vitalité plus joyeuse et réaliste, qui accepte dans une certaine mesure de souffrir pour mieux se souvenir d'elle-même et non pour s'oublier dans la préoccupation mortifère de son entretien.

Ainsi, c'est tout un paradigme maximaliste de la santé qui est aussi à l'œuvre dans le texte social de la souffrance. Et l'on peut penser que le fait d'adopter ce paradigme n'est guère profitable pour l'individu, car ce paradigme contient les germes d'une forte méfiance et d'une perpétuelle inquiétude vis-à-vis de toute réalité, à commencer par celle du soi. L'individu peut donc *souhaiter* s'installer dans un statut d'être souffrant : sachant que tout repose sur lui, mais qu'il n'est absolument plus maître de lui-même, il ne voudrait plus, justement, s'éprouver maître de lui-même. Toutefois, le recours au modèle de la souffrance se retourne finalement contre l'individu en l'enfermant dans la victimisation.

À ce stade de l'étude, seul le retour au langage de l'individu vivant, agissant et souffrant peut permettre de suspendre le texte social de la souffrance, afin de se mettre à l'écoute d'un autre texte : celui de la réalité phénoménologiquement vécue.

Esquisse d'enquête phénoménologique

Il est temps d'emprunter une direction diamétralement opposée et de laisser momentanément *la réalité du texte social* pour tenter de descendre jusqu'au *texte de la réalité phénoménologiquement saisie*. Ce mouvement ne nous fait pas définitivement tourner le dos au discours général sur la souffrance puisque, au terme de l'enquête phénoménologique, nous disposerons d'indications sur la réalité vécue, à l'aune desquelles nous pourrions alors jauger de la pertinence du texte social quant à l'expression de ce que vivent les individus « souffrants ». Suspendant ainsi les significations sociales et les fausses certitudes qu'elles laissent bâtir, l'itinéraire de la réduction phénoménologique propose de se focaliser sur le phénomène originaire tel qu'il apparaît à la conscience. En postulant que celle-ci est essentiellement *intentionnalité* (dans le sillage de Brentano, Husserl et Sartre), on peut poser que tout donné est *objet pour une conscience* et qu'il faut s'efforcer de retrouver la façon avec laquelle il se donne à la conscience.

Notre « objet », ici, n'est pas un simple étant au sein du monde des choses, mais un certain état intime du *soi*⁷ : la souffrance, non pas la souffrance dont on parle, encore moins celle que l'on tente de mesurer objectivement et d'anesthésier, mais celle qui est vécue comme phénomène originaire au plus près du sujet, de son corps, de son psychisme et de son affectivité, avant toute désignation et toute prise de distance. Il s'agit alors de se placer au point précis où cet objet affectif se donne pour le soi en tant qu'entité souffrante, dans son état le plus intime et le plus dépouillé de tout artifice. Mieux : il s'agit d'aller au plus profond du phénomène, au-delà du stade où la conscience saisit l'objet comme s'il était extérieur à elle-même et se met à concevoir la souffrance ressentie ; il nous faut donc descendre jusqu'au point qui précède cette séparation de la conscience d'avec ses objets, séparation artificielle qui a classiquement été pensée comme la base et le préalable de toute science,

alors qu'elle est un mouvement second laissant dans l'ombre ce qui est bien plus premier qu'elle et constitue de ce fait un non-savoir radical : la présence de l'objet dans une conscience qui n'existe pas de façon formelle et n'est rien hors de son rapport au monde des objets donnés. De ce fait, c'est bien l'entrelacement du soi et de la souffrance qu'il faut apercevoir comme phénomène premier.

On devine ce que l'entreprise a de difficile. Elle est évidemment impossible à réaliser de l'extérieur, par le regard objectif d'un tiers. Mais le soi lui-même, dès qu'il essaie de se dégager de son ressenti souffrant, ne s'écarte-t-il pas déjà de la fusion originaires ? Michel Henry, constatant cette difficulté d'une saisie subjective de la souffrance par le soi, avance ceci : « en l'absence de tout écart intérieur à la souffrance, c'est la possibilité de diriger un regard sur elle qui est exclue. » Il en conclut que « personne n'a jamais vu sa douleur ou sa souffrance », donc que « la souffrance est invisible, comme la vie » (Henry, 2003, p. 65).

Nous voilà donc bien peu avancés, partis à la recherche de quelque chose qui, pour être saisi, nécessite l'inévitable dédoublement du sujet et de l'objet, mais qui n'existe justement, dans sa forme originaires, que non dédoublé. « Je souffre-je suis », « je suis-je souffre » ; pas de *ergo* pour séparer et relier ces deux formulations, remarque Ricoeur (1992), mais bien plutôt l'impossibilité pour le soi souffrant de s'abstraire, de se délier de sa souffrance. Constat similaire pour le corps et l'esprit : alors que la douleur, à condition d'être définie comme localisée, peut être mise à distance par son repérage et sa saisie intellectuelle, la souffrance est grandement inlocalisable, dans l'intime fusion de la *chair* et de la conscience du soi souffrant.

C'est en ce sens que la souffrance, en tant qu'affect extrêmement adhésif, constitue peut-être une expérience phénoménologique radicale de l'entrelacement, de l'intimité du soi et de son objet (sans que l'on puisse prétendre qu'elle soit la seule expérience de ce type). Elle se présente en effet comme la possibilité d'une réduction radicale du soi à ce pur affect lancinant et envahissant, dont il est quasiment impossible de se défaire. Seul le soi souffrant peut ici se saisir lui-même, ou plutôt *s'éprouver* lui-même comme soi endurent, comme pur affect, « sans possibilité aucune de se déprendre de lui-même pour s'échapper » (Longneaux, 2007, p. 70). Expérimenter en la souffrance une voie d'accès au phénomène premier de la vie du soi est donc envisageable, mais que nous livre cette expérience ? Est-elle dicible d'ailleurs ? Et comment sortir du doute hyperbolique quant à la recherche d'un état pur ou premier du soi ?

Afin que l'incertitude de la *skepsis* ne soit pas originaires - ce qui serait un aboutissement très décevant -, il faut par conséquent qu'il y ait d'abord une certitude, qui, justement, permet le doute (Bégout, 2007, p. 9-10). Il faut qu'il y ait une *intuition donatrice originaires* constituant le socle radical du phénomène, dans la lignée du principe cardinal majeur de la phénoménologie telle que fondée par Husserl⁸. Dans le cas du soi souffrant, cette intuition lui est donnée par le fait essentiel de *s'éprouver soi-même* : le soi est pure affectivité originaires, et c'est en tant que tel qu'il est présence sensible à lui-même. Sa vie subjective auto-révlée a fondamentalement une tonalité affective et finalement, selon les mots de Michel Henry : « ce qui s'éprouve à soi-même à la manière d'une impression, c'est la vie, la vie phénoménologique transcendantale, la seule vie qui existe, celle qui habite chacune des modalités de notre existence » (Henry, 2003, p. 144). Ainsi, puisque le souffrir est un pâtir, un endurer, un supporter, avant même de prétendre être conscience souveraine, pensante et agissante, le soi s'éprouve dans une passivité totale, soumis aux impressions et aux affects, pure vie sensible s'éprouvant elle-même. C'est donc peut-être ceci que révèle la souffrance en nous mettant à nu dans la torture qu'elle nous inflige : le soi est originaires une pure réceptivité aux ressentis.

À la suite de Paul Ricoeur, Jean-Michel Longneaux (2007) étudie cette subjectivité fondamentale à laquelle la souffrance nous a reconduits et pense qu'elle peut être décrite comme « finitude, solitude et incertitude ». Finitude, car l'intuition de notre immense passivité face à la souffrance et de notre dénuement misérable met à jour notre fragilité et la minceur de notre puissance d'agir face à nos pathos les plus prégnants. *Solitude*, car nul ne peut alors comprendre et secourir le soi dans l'incommunicable expérience qui fait apparaître dans toute sa froideur la vitre épaisse qui nous sépare des autres. *Incertitude*, certes sur le dénouement, mais aussi sur le sens de la souffrance ressentie : pourquoi moi ? Que me dit ce que je subis ? Et jusques à quand durera la torture ?

Dès lors, dire « je souffre », c'est rester très en-deçà du ressenti réel, mais c'est déjà émerger, d'une certaine façon, de l'abîme de cette éternité comme concentrée en chaque instant et de cette solitude souffrante qui nous emmure, pour rejoindre le monde des significations sociales. C'est enclencher une possible thérapie herméneutique du soi. Plus prosaïquement, c'est commencer à chercher autrui ; toute plainte est ainsi un appel, par où s'exhale le sentiment misérable du soi, en direction d'une possible solidarité.

Le soi en souffrance des enseignants et des éducateurs

Si maintenant nous semblons tenir un fil nous reliant à la nature du soi souffrant, comment traduire ces analyses au niveau des enseignants et des éducateurs scolaires ? Pour proposer quelques éléments de réponse, trois dimensions peuvent être sollicitées : *l'agir, la relation à autrui et la relation du soi au soi*.

Tout d'abord, sur le plan de l'agir professionnel, si l'expérience de la souffrance révèle notre finitude, c'est inversement parce que notre impuissance dans l'agir est source de souffrance, dès lors que notre plan d'action spatial, social, temporel, est désorganisé ou inaccessible, ce qui provoque une « activité empêchée »⁹, autrement dit une diminution de notre puissance d'être et d'agir – Ricoeur lui-même fait un détour par un vocabulaire spinoziste pour décrire les lésions de l'agir perceptibles dans la souffrance.

Or, les enseignants subissent essentiellement « la fin des commencements » (Revault, 2006), c'est-à-dire la désactivation de leur autorité comme pouvoir de commencer à agir quotidiennement face aux élèves. Définie par Myriam Revault comme un « pouvoir des commencements », l'autorité trouve en effet son assise dans la temporalité, c'est-à-dire que sa force liante lui vient de la continuité du monde, la tradition faisant vivre le présent, ce qui permet à celui-ci de se tendre positivement vers l'avenir. Ainsi l'autorité est une dimension fondamentale du vivre-ensemble, le principe même de la production et de la permanence du lien social : elle est ce qui permet aux adultes de commencer quotidiennement et légitimement leur travail éducatif auprès des jeunes générations. C'est là le sens de cette subtile formule : « commencer, c'est commencer de continuer. Mais continuer, c'est continuer de commencer » (Revault, 2006, p. 264).

Nous assistons désormais à la mise en désuétude de ce pouvoir qui structurait d'emblée la relation éducative, lui donnait sa forme et prescrivait aux acteurs leur rôle et leur identité dans la relation. « Si c'est le temps qui fait autorité, c'est à un remaniement profond (une crise) de la temporalité que nous sommes aujourd'hui confrontés » (Revault, 2006, p. 15). L'éducateur, l'enseignant doivent maintenant bâtir sans cesse une structure instable, privée d'assise temporelle, parfois même sans portée temporelle, dans le seul souci de résister momentanément à la guerre de tous les élèves contre tous les adultes. D'où l'impression décourageante de patiner, de creuser la même ornière à chaque début de cours, de ne jamais être autorisé à commencer. Rassurons-nous : cela ne se passe pas toujours comme cela, mais

quand cela se passe ainsi, la souffrance est probablement au rendez-vous de la relation éducative, relation alors enlisée dans un jeu pervers où chacun peut faire souffrir l'autre.

Sur le plan de la relation à autrui, si la souffrance est solitude, la solitude professionnelle est très souvent une porte vers la souffrance, dès lors que l'agir est lui-même lésé. Or, les collectifs de travail des enseignants, désormais fragilisés, ne fournissent pas toujours la réponse espérée par l'appel plus ou moins explicite de l'individu souffrant. Ni la hiérarchie, qui gère, évalue et se protège, ni les pairs, souvent sourds à une plainte qui se perd dans la masse des récriminations quotidiennes, ni les syndicats, affaiblis et absorbés par des revendications matérielles, ne prennent facilement en écoute le mal-être solitaire du soi perdu dans un plan d'action où peu de choses fonctionnent comme dans les modèles ayant peut-être naguère étayé la vocation naissante. Ainsi, certains de nos collègues, isolément, et pas toujours de façon visible, décrochent progressivement - à l'image des « élèves décrocheurs » étudiés par la sociologie de l'éducation, il y a aussi des enseignants décrocheurs, désinvestis, absentéistes, qui insensiblement glissent, presque toujours avec culpabilité, vers le point de rupture.

In fine, c'est la relation à soi qui peut chanceler dans une configuration scolaire peu propice à l'estime et à la réalisation de soi. Si c'est le soi qui souffre, il souffre alors *de soi*, c'est-à-dire de l'épreuve épouvantable de sa réduction à cette souffrance, et de la révélation que ce qu'il croyait être naguère ou que ce qu'il essayait de devenir, ne résiste guère à la souffrance. Totalement envahi par sa passion, le soi n'a plus la consistance rassurante de son équilibre identitaire, découvre du vide et du non-sens en lui, finit par ne plus aspirer qu'à être délivré de lui-même. Mais il ne peut justement ni se fuir lui-même, ni s'appuyer sur lui-même. N'existant que dans son rapport à soi-même, il ne peut esquiver ce rapport (Quintin, 2008).

Deux structures du soi sont alors particulièrement affectées : l'incarnation dans la *chair* et la *temporalité*. La première n'est jamais aussi sensible que quand « le roi est nu », c'est-à-dire quand la passivité extrême de la souffrance rabat le soi sur son dénuement affectif et physique. Si la souffrance est pur affect négatif, comment le corps propre pourrait-il ne pas être affecté ? La distinction entre la *douleur* et la *souffrance* semble ici très fragile ; la douleur serait, dit-on, localisée et corporelle, alors que la souffrance renverrait plutôt à la psyché et ne serait de ce fait ni pleinement localisable ni matérialisable. À la douleur correspondrait une approche objectivante la traitant comme un symptôme salvateur avertissant le patient et le thérapeute d'un dysfonctionnement physiologique ; par contre, à la souffrance correspondrait une approche plus subjectivante, par des disciplines compétentes pour les maladies de l'âme. Cette césure, certes ponctuellement opérationnelle, n'est guère pertinente si on la rapporte au vécu phénoménologique, qui témoigne plutôt d'une forte capillarité entre le corps vécu et le psychisme : la « douleur » de la chair résonne dans la dimension psychique du soi, la « souffrance psychique » diffuse naturellement vers la chair, même si celle-ci semble parfois être fragilement anesthésiée par le déni, la mécanique endormante du quotidien ou la dépense énergétique. *Nous souffrons corps et âme, parce que nous vivons corps et âme*. La *chair* phénoménologique, c'est-à-dire le corps subjectif effectivement éprouvé, n'est ni l'outil ni l'enveloppe du soi : elle est ce corps vécu que nous sommes et qui diffère du corps donné extérieurement dont nous parle la science. Si par cas ce corps intime n'est pas affecté, alors c'est que je ne suis pas en train de souffrir, mais que je ne fais que répéter les affirmations courantes du texte social sans éprouver réellement de la souffrance. Ainsi, puisque la chair est ce en quoi la vie du soi surgit et s'éprouve en elle-même, parler de souffrance purement « morale » n'a guère de sens.

Une autre des structures essentielles de l'existence du soi, la temporalité, subit une forte altération dans l'éternel présent de la souffrance. Si, à la suite de Merleau-Ponty, nous concevons que le temps

et le soi communiquent « du dedans », car « je suis moi-même le temps », celui-ci étant le surgissement permanent d'un « réseau d'intentionnalités » (Merleau-Ponty, 1945), alors le temps du soi souffrant subit une déchronologisation, une chute dans l'ornière mélancolique ne menant vers aucun futur : « le sentiment qui domine alors le sujet est celui de quelque chose qui ne se terminera jamais. Souffrir, c'est souffrir sans fin. Comme le temps de l'ennui, le temps de la souffrance est un temps sans échéances. » (Porée, 1997, p. 119).

En tant que métier à autrui, le métier d'enseignant est particulièrement sujet à toutes ces déstabilisations, car ce qui se joue dans le corps à corps avec les élèves les plus hostiles, et toujours sous le regard inquisiteur des autres élèves et même parfois des collègues, ce n'est pas simplement l'identité professionnelle et le sentiment d'auto-efficacité. C'est plus profondément encore la possibilité d'émergence du soi dans le monde des autres, dans ce possible enfer décrit par le personnage Garcin dans le *Huis-clos* de Sartre. Autrement dit, ce qui est en jeu, parfois, c'est la possibilité même de la survie du soi que guette l'implosion du réacteur incontrôlé de ses affects. Or, la prise en compte du mal-être professionnel des enseignants et des éducateurs a longtemps tardé à cause d'une tradition scolaire française sourde à la souffrance des protagonistes de la situation scolaire et campant sur l'idée qu'il faut prioritairement s'occuper des coupables présumés des troubles - à savoir les élèves - par le moyen d'une suite de plans antiviolence et d'une incantation à la refondation de l'autorité. Ces discours et ces programmes, globalement peu efficaces, se redoublent toutefois depuis peu d'une attention aux victimes des incivilités et des diverses formes de violence - victimes presque entièrement réduites aux seuls adultes. Les thèmes de la *souffrance au travail* et du *stress des enseignants* (entre autres) ont ainsi acquis droit de cité dans la réflexion institutionnelle, sinon dans les protocoles de formation.

Mais l'école d'aujourd'hui, si elle était adaptée à une société holiste, se heurte de front aux nouvelles tendances hédonistes et individualistes de la société du zapping et de la consommation instantanée parce qu'elle demeure légitimement un lieu d'obligations. Sa réadaptation à cette nouvelle donne est par ailleurs entravée par les discours les plus réactionnaires et par les stratégies de survie des acteurs, qui préfèrent miser sur une impossible mise au pas des élèves plutôt que d'engager le chantier de la construction d'une relation pédagogique et éducative authentique, chantier pour lequel l'institution scolaire a sciemment décidé de ne plus les former, les encourageant ainsi implicitement à reproduire un modèle qui ne peut plus fonctionner, car les conditions qui le portaient ont disparu. Autant dire que la thématique de la souffrance ne va pas cesser de prospérer sur les ruines du chantier innovant dont l'école française fut naguère le fer de lance.

Conclusion

Longtemps, les maladies de l'âme furent réservées aux classes favorisées et aux dominants, comme si les classes laborieuses n'étaient composées que de bêtes de somme ou de corps sans psychisme, donc réputés à l'abri des souffrances nobles. Aujourd'hui encore perdure l'idée que la souffrance au travail est l'apanage des cadres et des métiers intellectuels, le travailleur de force se « contentant » de la fatigue physique, de l'usure corporelle, au mieux de l'énervernement ou de l'abattement. Mais cette idée perd du terrain sous l'effet de la popularisation et de la légitimation du texte social de la souffrance. En extirpant de l'invisibilité sociale le lot de souffrance et de détresse des désaffiliés de la société, Bourdieu, par exemple, a ouvert les vannes de l'expression des blessures qu'une société inflige à ceux qu'elle ne compte plus guère dans la somme sociale. Dans un mouvement similaire, la plainte collective des enseignants arrive sur la scène sociale, en espérant que cette expression si

nécessaire n'étouffera pas la tout aussi nécessaire expression de la souffrance éprouvée çà et là par les élèves, notamment par les grands perdants de l'impitoyable compétition scolaire française.

« Ces gens ne souffrent guère de leur sort. Et ce n'est point la charité ici qui me tourmente. Il ne s'agit point de s'attendrir sur une plaie éternellement rouverte. Ceux qui la portent ne la sentent pas », écrivait Saint Exupéry dans *Terre des hommes*. Aujourd'hui, il y a ainsi bien des sujets souffrants, portant une blessure par où s'échappe quotidiennement leur force vitale, mais qui restent comme aveugles à leur situation tant que les mots ne se sont pas posés sur les plaies. Ce n'est donc pas le moindre mérite du texte social de la souffrance que d'approvisionner et de populariser le lexique de la plainte sociale.

De son côté, en tant que connaissance des phénomènes à partir du vécu qu'en a le sujet, la phénoménologie peut contribuer à l'accès au versant subjectif de la souffrance. On y pressent alors l'abîme qui s'ouvre sous les pieds du soi souffrant et qui menace de tout engloutir dès que l'équilibre se rompt - mais peut-être que la métaphore de *l'enlèvement* est plus juste que celle de *l'effondrement*. J'ai d'ailleurs trop de respect pour les personnes souffrantes pour m'aventurer à donner un sens à leur souffrance, encore moins pour reprendre à mon compte une des nombreuses versions de l'antienne doloriste qui, depuis le *pathei mathos* d'Eschyle et en passant par le christianisme, insère la souffrance dans un grand récit qui la légitime, la valorise et prétend lui donner du sens. Par le souffrir, apprendre ; « mais apprendre quoi ? » demande Ricoeur.

Si elle n'élucide pas le sens de la souffrance, l'enquête phénoménologique peut toutefois retrouver le texte social, dont elle permet d'éprouver le bon emploi, car il ne suffit pas de prendre l'habitude de dire « je souffre » pour éprouver dans sa chair les tourments du soi dans son entrelacement avec la souffrance. Le langage de la réalité du soi souffrant, assurément, ne ment pas ; on peut dire de lui qu'il est « la voix même des choses ». C'est là la solidarité dialectique des deux vecteurs de notre étude : les réponses de la réalité phénoménologiquement vécue sont en tension avec le texte social, qu'elles valident ou invalident, mais celui-ci, en mettant en forme la saisie langagière de l'expérience des individus, entraîne ceux-ci dans une autre forme d'expérience, l'expérience sociale de l'avènement d'une souffrance parlée, représentée, normée, dont l'herméneutique est à faire. Laquelle herméneutique renvoie à nouveau à la phénoménologie de la souffrance.

Dire « je souffre », c'est donc être dans le texte social et c'est aussi n'être peut-être *que* dans ce texte, en-deçà de l'expérience souffrante engageant vraiment le soi dans la passion. Ainsi, puisque tout n'est pas souffrance dans les tonalités très négatives de notre vie affective, il faut parfois suspendre le lexique paradigmatique et réserver le verbe « souffrir » aux ressentis dans lesquels le soi coïncide vraiment avec l'expérience souffrante analysée plus haut. Si le bruit et l'indiscipline produits par une classe provoquent certainement une forte gêne chez l'enseignant, on peut douter que la requalification de cette situation pédagogique en situation de « souffrance » l'aide à bâtir des réponses professionnelles adaptées ; elle peut par contre étouffer parfois l'expression des réelles situations de détresse, englobées dans un continuum de formes de mal-être allant sans étapes de la fatigue ordinaire d'une période de travail à un état pathologique pouvant impulser des actes extrêmes. Rassurer l'enseignant se disant en souffrance en écartant les peurs inconsidérées, rapprocher de la réalité en faisant reconnaître qu'elle est naturellement porteuse de difficultés, tels sont ici les deux chantiers psychologiques délaissés par l'institution, qui peut laisser se développer chez ses professionnels les effets du consensus sur la souffrance - l'idée que tout va mal, que la violence survient en raz-de-marée, que nous sommes tous nécessairement stressés et agressés par les conditions de notre travail, et donc tous inévitablement et immensément souffrants.

Se complaire dans la désolation, pourtant, c'est tourner le dos au *Gai Savoir* d'une existence vivante à plein cette autre dimension de la vie pathique : le jour. Car la joie, à la différence de la souffrance, n'incite pas le soi à rechercher les raisons de son apparition. Elle survient dans toute sa puissance au cœur de la vie du soi, transcende les épreuves, endure les affects négatifs et se présente toujours identique à elle-même et disponible pour la grande affirmation de notre puissance d'agir et d'éprouver. En ce sens, la joie d'apprendre et la joie d'enseigner peuvent, doivent, devraient former le tissu de la vie scolaire, la chair même d'une expérience pédagogique heureuse.

Notes

- 1 Voir par exemple Nicolas Sarkozy, *Discours pour la France qui souffre*, à Charleville-Mézières, lundi 18 décembre 2006.
- 2 Voir aussi les travaux fondateurs de Christopher Lasch, à partir de *La culture du narcissisme* en 1979, et leur adaptation française chez Gilles Lipovetsky à partir de *L'ère du vide*, en 1983, entre autres écrits sur l'individualisme postmoderne.
- 3 La notion d'*internalité*, en psychologie sociale, désigne la prédominance des causes internes à l'individu dans l'explication de ce qui se produit dans son existence. Voir par exemple Nicole Dubois, *La norme d'internalité et le libéralisme*, 1994.
- 4 On lira sur ce sujet le n° 37 de la revue *Cités* (2009) intitulé *L'idéologie de l'évaluation. La grande imposture*. Paris, PUF. « *L'évaluation devient une idéologie qui cache un système de pouvoir s'exerçant sur tous les secteurs de la société* » y écrit par exemple Yves-Charles Zarka.
- 5 Au 15 janvier 2010, on comptait une trentaine de salariés en moins de deux ans à s'être donnés la mort dans cette entreprise désormais mise en cause par l'opinion publique pour un « management inhumain ».
- 6 A la même époque, on compte de nombreux exemples de critique du pouvoir médical, notamment au sein du courant de l'antipsychiatrie.
- 7 Nous entendons ici par *soi* le centre de la vie subjective s'éprouvant elle-même et apparaissant à la conscience comme une donnée permanente. A la différence du *moi*, le *soi* n'existe que dans un rapport d'expérience continue à lui-même.
- 8 Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, § 24.
- 9 L'expression « *activité empêchée* » est empruntée à la clinique du travail développée par Yves Clot à partir des travaux d'Ivar Odonne et de son équipe sur l'expérience ouvrière italienne dans les années 1970.

Bibliographie

- Bégout, B. (2007). *L'Enfance du monde : Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie - Tome I : Husserl*. Paris : La transparence.
- Blais, M.-C., Gauchet, M. et Ottavi, D. (2008). *Conditions de l'éducation*. Paris : Stock.
- Bourdieu, P. (dir.). (1993). *La Misère du monde*. Paris : Seuil.
- Clot, Y. (1999). *La fonction psychologique du travail*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dejours, Ch. (2000). *Souffrance en France, la banalisation de l'injustice sociale*. Paris : Points.
- Ehrenberg, A. (1995). *L'individu incertain*. Paris : Calmann-Lévy.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris : Odile Jacob.
- Engels, F. (1975). *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*. Aux classes laborieuses de Grande-Bretagne, 1845. Paris : Éditions Sociales.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Gadamer, H.-G. (1959). Du cercle de la compréhension, Dans *La philosophie herméneutique* (J. Grondin, trad.). Paris : Presses Universitaires de France, 1996.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*. Paris : Grasset.

- Gauchet, M. (2002). *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard.
- Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Illich, I. (1975). *Némésis médicale, l'expropriation de la santé*. Paris : Seuil.
- Le Goff, J.-P. (2002). *La démocratie post-totalitaire*. Paris : La Découverte.
- Linhart, D. (2009). *Travailler sans les autres ?* Paris : Seuil.
- Longneaux, J.-M. (2007). La souffrance comme exemple d'une phénoménologie de la subjectivité. *Expressions de la subjectivité, Collection du Cirp, 2*, 105-124.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Porée, J. (1997). Souffrance et temps. Esquisse phénoménologique. *Revue Philosophique de Louvain*, 95(1), 103-129.
- Quintin, J. (2008). La connaissance de soi. Un mirage de la psychologie ou une expérience herméneutique ? *Les cahiers du CIRP, 2*.
- Renault, E. (2008). *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*. Paris : La Découverte.
- Revault d'Allonnes, M. (2006). *Le pouvoir des commencements ; essai sur l'autorité*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. (1992). La souffrance n'est pas la douleur. *Revue de Psychiatrie française*, numéro spécial, juin.
- Weber, M. (1971). *Economie et société*. Paris : Plon.

Notice professionnelle

Maître de conférences en Philosophie à l'Université de Bordeaux4 (IUFM d'Aquitaine) et enseignant de philosophie à l'Université de Bordeaux 3. Agrégé de Philosophie, Membre de la Société Francophone de Philosophie de l'Education. Depuis 1998, formateur d'enseignants et d'éducateurs à l'IUFM d'Aquitaine (Coordinateur pour l'Aquitaine du master « Accompagnement pédagogique des adolescents », Coordination de stages de formation continue sur la difficulté scolaire, les difficultés de comportement, le débat dans les pratiques d'enseignement, la gestion des conflits et de la souffrance professionnelle au sein des établissements scolaires, Formation initiale et continue des Professeurs des Ecoles, des Conseillers Principaux d'Education et des Professeurs des Collèges et Lycées et des Professeurs des Ecoles). Également, actions de formation continue des enseignants des Ecoles Ibériques (Madrid, Bilbao, Lisbonne) et des établissements français de 7 pays d'Afrique Noire. Monsieur Dupeyron est actuellement impliqué dans une expérience d'accompagnement professionnel des Conseillers Principaux d'Education néo-titulaires nommés en « établissement sensible » de zone suburbaine parisienne. C'est essentiellement dans ce cadre qu'il aborde la thématique de la souffrance à l'école. Il a publié en 2010 *Nos idées sur l'enfance*, un ouvrage étudiant les représentations de l'enfance en Occident.

j-f.dupeyron@wanadoo.fr