



Billaudot Bernard, Mr, Acad, Political Economy, France: *Degrés d'engagement des individus dans leurs activités et organisation sociale- A partir de Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt* [A4]

Bernard BILLAUDOT¹

L'objet de ma communication est de prendre la mesure de l'apport de *Condition de l'homme moderne*, le second chef-d'œuvre de Hannah Arendt selon Paul Ricœur¹, à la compréhension des rapports entre individu et société². Son apport à cette compréhension, non seulement au Nord, où l'avènement de la modernité a été le résultat d'un processus interne dont la poursuite récente conduit à une forme dite néolibérale, mais aussi au Sud, où la modernisation est avant tout impulsée de l'extérieur. C'est bien d'un processus dont il s'agit ici et là. Hannah Arendt nous invite, d'ailleurs, à ne pas confondre l'époque moderne, qui a commencé en Occident au XVII^e siècle, et le monde moderne dans lequel nous vivons tous, monde qui pour elle est né avec les premières explosions atomiques et que l'on peut aussi associer à l'avènement réalisé ou attendu de la consommation de masse.

Dans l'ouvrage en question, Hannah Arendt s'intéresse à la *vita activa*, en laissant de côté la *vita contemplativa*, c'est-à-dire « l'activité la plus haute et peut-être la plus pure dont les hommes soient capables, celle de la pensée » (p. 38). A partir d'une « analyse des facultés humaines générales qui naissent de la condition humaine et qui sont permanentes » (p. 39), elle considère que la *vita activa* comprend trois types d'activités : le travail, l'œuvre et l'action. Son but est de « rechercher l'origine de l'aliénation du monde moderne »³, c'est-à-dire de comprendre comment on en est arrivé à une « société de travailleurs », forme de société dans laquelle « le travail » tend à prendre toute la place, en éliminant l' « œuvre » et a fortiori « l'action », ou pour le moins en les rabaisant comme des activités de moindre valeur.

Sans discuter des réflexions proprement philosophiques de H.A. sur la hiérarchie entre la *vita activa* et la *vita contemplativa* comme de celle entre le travail, l'œuvre et l'action, je m'attache à son apport à la construction d'une science sociale positive de la modernité. En laissant pour la conclusion les implications normatives que l'on peut en tirer pour PEKEA. Je m'écarterai de beaucoup de lectures qui, de mon point de vue, ne poussent pas assez loin la distinction entre « le travail » dont parle H.A. et le travail, au sens courant du terme, c'est-à-dire l'activité qui consiste à produire quelque chose, seul ou avec d'autres, et qui s'oppose à la consommation ou au loisir⁴. Ce sens courant est celui dans lequel le terme est employé par Marx, en considérant qu'il est le propre de l'homme et en effaçant alors toute distinction entre le travail et l'œuvre (si ce n'est artistique)⁵. On sait que la thèse de Marx est celle de l'aliénation du travail s'agissant du travail réalisé par le salarié du Capital ; cela signifie, dans les termes de H.A. que le travail n'est plus pour lui une « œuvre » et a fortiori une « action » ; cette thèse porte l'ambiguïté du socialisme puisque ce dernier peut être envisagé, soit comme la libération du travailleur de l'aliénation capitaliste du travail par l'autogestion, soit comme la libération de l'homme du travail par les progrès de la science (l'automatisation), la « vraie richesse » étant alors le temps disponible⁶. Dans la lecture que je vous propose, les trois types distingués par H.A. sont envisagés comme trois degrés d'engagement dans quelque activité que ce soit de la *vita activa*, à commencer par le travail au sens ordinaire du terme. La thèse de H.A. apparaît alors tout à fait différente de celle de Marx – ce qu'elle affirme⁷ -et ne recèle pas dès lors la même ambiguïté. Il paraît donc préférable de dire que je procède à une appropriation critique du propos de H.A.

Je commence par situer très succinctement le cadre dans lequel je procède à cette appropriation, en revenant ainsi sur la définition que H.A. donne de la *vita activa*. Je montre ensuite que la distinction qu'elle fait entre trois types d'activité ne prend sens qu'avec la séparation, acquise seulement à une certaine étape de l'avancée du processus d'individuation dans l'histoire, entre justification individuelle et justification sociale d'une activité et que ces trois types, comme degrés d'engagement dans la vie active, se rattachent à la justification individuelle. J'analyse enfin comment s'articulent en modernité justification individuelle et justification sociale, étant entendu que cette dernière est celle des règles qui gouvernent les activités sociales.

1. Le cadre d'appropriation

Les deux façons traditionnelles de penser le couple « individu/société » sont soit de partir de l'individu (problématique individualiste-rationaliste), soit de partir de la société (problématique holiste-structuraliste)⁸. Avec la première, on a bien du mal à expliquer la diversité des sociétés (dans le temps, comme dans l'espace),

¹ Professeur émérite de sciences économiques, Lepii-cnrs-upmf-grenoble : bernard.billaudot@wanadoo.fr

sauf à faire appel à des données exogènes que l'on change pour passer d'un type de société à l'autre – ces données portent avant tout sur les ressources naturelles et les techniques disponibles (on le voit aujourd'hui avec tous les discours qui associent la mondialisation à l'avènement des NTIC). Avec la seconde, c'est l'explication du changement structurel qui s'avère problématique ; certes, comme le fait le marxisme, on peut postuler l'existence de contradictions internes à la structure et faire découler le changement du développement de ces contradictions, mais on est alors dans l'incapacité d'expliquer pourquoi une *même* structure est à même de générer des comportements et des phénomènes sociaux, et donc finalement des changements sociaux, assez différents ici et là⁹.

La seule solution pour sortir de ces impasses est de *marier* les deux solutions possibles d'explication des comportements humains qui viennent d'être rappelées, en considérant que la situation dans laquelle se trouve l'acteur lorsqu'il se livre à tel comportement, situation qui entre en ligne de compte dans la problématique structuraliste, est caractérisée par un *institutionnel* (un ensemble de normes ou règles de natures diverses), l'enjeu de l'analyse étant alors de comprendre la *genèse* et la *fonction* de cet institutionnel¹⁰. Cette nouvelle problématique *institutionnaliste* tend à s'imposer dans toutes les sciences sociales. Il n'en reste pas moins que sa principale composante, l'institutionnalisme dit du choix rationnel, ne rompt pas fondamentalement avec la problématique individualiste-rationaliste dans la mesure où, dans cette approche institutionnaliste particulière, on part encore de l'hypothèse d'une nature humaine – l'homme est doté d'une rationalité utilitariste-instrumentale – et où on doit toujours faire appel à des données exogènes pour expliquer pourquoi, en tel ou tel domaine, ici ce sont telles règles qui sont suivies et là telles autres.

On ne peut s'en tenir à cet institutionnalisme rationnel. Je considère qu'on doit passer à un institutionnalisme *holiste-structuraliste*¹¹. Cela impose non seulement que le point de départ de la construction théorique se situe dans *l'entre deux* entre l'acteur et le système ou encore, pour le dire en des termes qui conviennent mieux à un institutionnaliste, sur ce qui fait de l'acteur individuel un élément du système, mais aussi que l'on se donne les moyens de comprendre pourquoi les normes ou règles sont suivies (ou ne le sont plus) en se référant à une structuration de l'individu qui soit porteuse de différenciation, sans pour autant postuler un sens moral préétabli – ce qui implique de traiter de la *justification* des normes créant des inégalités sociales^{12,13}.

Un point de départ dans l'entre deux entre l'acteur et le système : l'activité sociale

Par activité, j'entends simplement toute façon pour un être humain d'occuper son temps : se rendre à son travail, acheter du pain, contempler la nature, etc.¹⁴. L'activité se rattache d'un côté à l'acteur - celui qui la réalise seul ou avec d'autres - par la *signification* qu'il lui donne, ce que Max Weber appelle le sens communiqué¹⁵. Cette communication avec autrui, par le langage, est le propre de l'homme au regard de l'animal. L'activité est alors vue comme proprement individuelle (ex : c'est un tel qui achète du pain dans telle boulangerie). Qu'en est-il si on se tourne de l'autre côté de l'entre deux, c'est-à-dire si on se préoccupe du rattachement de l'activité au système social ? L'activité ne s'y rattache que s'il s'agit d'une activité *sociale*, c'est-à-dire d'une activité qui interagit avec d'autres. Ce n'est donc pas une activité isolée, l'activité isolée étant celle qui consiste seulement à penser ou contempler¹⁶. L'activité est alors vue en faisant abstraction de l'individu particulier qui la réalise, c'est-à-dire comme une entité sociale (« acheter du pain », par exemple) : elle est dite « sociale » parce que des normes l'habilitent et la contraignent tout à la fois (et dans certains cas l'interdisent).

*Une définition de la *vita activa* (vie active)*

On parvient ainsi à une définition de la *vita activa*, à laquelle s'attache H.A. : elle se compose des activités sociales et se distingue de la *vita contemplativa* comprenant les activités isolées. On lève ainsi les limites et problèmes que pose la propre définition qu'en donne H.A. et qui consiste à l'associer « aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme » (p. 41)¹⁷. Je parle dans la suite indistinctement de vie active ou de vie sociale, à propos des seules activités sociales.

Niveaux et aspects de la vie active

Dans toute société, notre regard d'homme moderne nous conduit à distinguer le niveau des rapports des hommes à la nature (aux choses avec lesquelles l'homme ne communique pas, y compris son corps biologique) et le niveau des rapports des hommes entre eux^{18,19}. De façon générale, la vie sociale articule ces deux niveaux : c'est une mise en rapport des hommes entre eux à propos de leurs rapports aux choses²⁰. Cette vie sociale présente divers aspects, qui tiennent à la diversité des ancrages de celle-ci dans la nature et à leur mise en rapport symbolique²¹. Ainsi toute activité sociale a un aspect de nature économique (il tient aux ressources mobilisées),

un aspect de nature politique (il tient au lieu de l'activité), un aspect domestique (il tient à la personne qui s'active) et un aspect symbolique (sa signification).

La normalisation de la vie active : normes techniques et normes sociales

Les normes qui font que les activités de la vie active sont rattachées à la société sont à la fois des normes techniques et des normes sociales. Les premières sont celles qui qualifient les ressources mobilisées dans les activités et qui disent comment s'en servir (ex : qu'est-ce que le langage et comment s'en servir ? De même pour une automobile ou un ordinateur, etc.). Elles s'imposent par l'apprentissage et l'expérience, sans avoir besoin d'être justifiées autrement. Il n'en va pas de même des *normes sociales* qui tout à la fois habilitent et contraignent les activités de la vie active et qui portent avant tout sur les droits à se servir des ressources, c'est-à-dire la distribution de tels droits ou d'interdits entre les hommes (voir par exemple le débat actuel sur la prostitution). En effet, comme ces normes sont toujours constitutives d'*inégalités* de pouvoir (au sens de pouvoir faire) entre les membres de la société, c'est-à-dire d'*inégalités distributives*, leur suivi implique qu'elles soient *justifiées* d'une façon ou d'une autre.

La justification des normes sociales : de la sacralisation à la rationalisation

Dans les sociétés dites traditionnelles, celles dans lesquelles les activités sont essentiellement des activités à signification traditionnelle, ces normes étaient des usages ou des coutumes dont le principe général de justification était la *sacralisation*. Le processus de modernisation à l'échelle de l'histoire de l'humanité a conduit à substituer la *rationalisation* à la sacralisation²². Dire que le principe supérieur de justification devient la rationalisation, en remplacement de la sacralisation, signifie que la justification fait alors appel à des raisons qui concernent la *justice entre les hommes* sans référence à Dieu et à la religion²³.

La dissociation entre justification individuelle et justification sociale

La rationalisation des règles sociales – la rationalisation sociale, pour faire bref – va de pair avec l'avènement de pratiques individuelles rationnelles, c'est-à-dire d'activités à signification rationnelle : ce sont des pratiques dont le sens communiqué fait référence à l'intérêt personnel et qui prennent alors le dessus sur les pratiques à signification traditionnelle²⁴. On peut vraiment parler d'individu. Ainsi, rationalisation sociale et rationalité individuelle vont de pair. Cela veut dire que, au regard de ce qu'il en était dans le passé, une *dissociation* s'instaure entre la justification *sociale* des normes, relevant du principe général de rationalisation, et la justification *individuelle* des activités auxquelles les normes sociales en question s'appliquent. On revient dans la suite sur le fait que les normes sociales sont alors des règles de droit ou des conventions²⁵²⁶.

2. L'appropriation : « le travail », « l'œuvre » et « l'action » comme trois niveaux de justification individuelle ou degrés d'engagement dans la vie active.

La justification individuelle d'une activité ne doit pas être confondue avec la signification de cette activité, le sens qu'elle a pour celui qui s'active et qu'il communique aux autres. On ne peut vraiment en faire état, nous venons de le voir, que lorsque l'activité est à signification rationnelle. Dans la signification, l'individu donne les raisons pour lesquelles il s'active. Ce sont alors des raisons personnelles. *La justification individuelle est celle de ces raisons* : la personne dit que ces raisons sont bonnes pour elle (cette activité contribue bien à son propre intérêt). On revient dans la suite sur le crédit que l'on peut accorder à un tel discours.

L'appropriation critique que je propose de l'apport de Hannah Arendt est de considérer que les trois types d'activités qu'elle distingue – « le travail », « l'œuvre » et « l'action » - sont trois degrés d'engagement dans la vie active, donc *trois niveaux de justification individuelle*. Il ne s'agit pas de sortes d'activités distinctes. Ainsi, « le travail » (au sens de HA) n'est pas le travail comme activité de production. Sa distinction est transverse à toutes les sortes d'activité - donc d'abord aux deux grandes sortes que sont d'un côté les activités proprement dites, qui comprennent les activités de production et de consommation, et de l'autre les activités relationnelles qui mettent en jeu la communication²⁷.

Ces trois niveaux de justification individuelle sont les suivants²⁸ :

- Le premier correspond au degré d'engagement dans la vie active qualifié de « travail » par HA²⁹ : l'activité est justifiée par le fait qu'elle participe à la reproduction du corps biologique ; elle s'inscrit dans le cycle sans fin de la reproduction de ce dernier et plus généralement de l'espèce, en voyant alors l'homme comme un *animal laborans*³⁰. Autrement dit, c'est une activité routinière sans fin propre,

c'est-à-dire sans autre fin – puisque toute activité a une finalité – que celle de s'inscrire dans ce cycle qui se reproduit dans le temps. Dans le monde actuel, beaucoup d'activités ordinaires de consommation ou de loisir relèvent de ce type de justification.

- Le second niveau correspond au degré d'engagement dans la vie active qualifié d'« œuvre » par HA³¹ : l'activité est justifiée par le fait qu'elle contribue à la réalisation de quelque chose dont celui qui la réalise *sait* ce qu'il sera, l'homme étant alors vu comme un *homo faber*. La consommation se rattache au « travail » et l'usage à « l'œuvre » (ou « l'ouvrage », si on préfère) ; dans l'usage, les objets sont perçus comme *artificiels* ; il « ne les fait pas disparaître » (p. 187). Autrement dit, l'activité est alors justifiée par le fait que ce qu'elle produit est destiné à *durer* en participant à la constitution du « monde humain » (p.188). L'aspect le plus important n'en reste pas moins le fait que la finalité de l'activité n'est pas radicalement incertaine (elle relève seulement du risque probabilisable) : l'individu qui s'active n'est pas certain d'atteindre cette fin, mais il la connaît, parce qu'elle fait partie du monde humain déjà connu- il puise dans des ressources patrimoniales acquises pour la réaliser³².
- Le troisième niveau correspond au degré d'engagement dans l'activité qualifié d'« action » par HA³³ : l'activité est justifiée comme telle, c'est-à-dire par l'engagement qu'elle représente et la *promesse* qu'elle contient ; c'est un acte dont tout à la fois l'effet est *irréversible* et la fin est *imprévisible* (incertitude radicale). Cette justification est souvent le propos d'un citoyen, l'activité en question étant un engagement dans la vie sociale que la personne juge bon parce qu'elle participe d'un projet de changement social, changement qui implique « de mobiliser la collaboration, la coaction de ses semblables »³⁴. Mais pas seulement. La force dont l'individu a besoin dans l'œuvre, que cette force soit intellectuelle ou purement physique, « devient parfaitement inutile lorsqu'il s'agit d'action »³⁵ L'action ne se conçoit pas sans réaction et ce couple action-réaction « ne saurait se confiner entre deux partenaires »³⁶. Contrairement à ce qu'il en est pour l'œuvre, il n'y a aucune finitude de l'action.

Si on retient cette interprétation du propos de H.A., on comprend sans grande difficulté pour quelles raisons elle a pu retenir les termes « travail », « œuvre » et « action » pour qualifier ces trois niveaux. En effet, (i) les activités de travail au sens courant du terme, c'est-à-dire les activités dites de production dont la finalité est de réaliser un objet qui sert de ressource dans une autre activité et que l'on appelle un produit, donnent souvent lieu à l'expression d'un sens mettant en exergue des raisons dont la justification relève du premier niveau³⁷, (ii) les activités dont on dit qu'elles conduisent à la réalisation d'une œuvre (ou ouvrage), tout particulièrement celles pour lesquelles cet ouvrage n'est pas un produit, à l'expression de raisons dont la justification relève du second niveau et (iii) les activités dont on dit couramment que ce sont des actions (notamment celles conduites en dehors de toute subordination), à l'expression de raisons dont la justification relève du troisième.

Ces trois niveaux ne sont pas exclusifs les uns des autres. En effet, une justification individuelle concrète est souvent complexe : le discours tenu met en évidence des raisons qui ne relèvent pas que d'un seul niveau.

3. L'articulation entre justification individuelle des activités et justification sociale des règles

En tant que propos tenu par un individu à propos de l'une de ses activités, la justification individuelle d'une activité ne contient pas de référence explicite aux règles sociales prescriptives ou prospectives qui gouvernent cette activité, puisqu'elle est tout à fait distincte de la justification sociale (générale) de ces règles³⁸. Tel est du moins le cas lorsque l'individu qui s'active se conforme à ces règles et que celui ou ceux avec lesquels il communique ne le poussent pas sur ce terrain ; d'ailleurs, s'il en va ainsi, il expliquera que le fait de suivre ces règles ne va pas à l'encontre de la satisfaction de son intérêt personnel³⁹ ; autrement dit, son propos sera d'articuler positivement sa justification individuelle et la justification sociale des règles qu'il suit⁴⁰. En revanche, s'il s'active en contrevenant à certaines règles sociales en vigueur, il n'est pas rare qu'il s'en explique dans sa justification individuelle, le propos qu'il tient étant soit de faire amende honorable en disant qu'il aurait été rationnel de sa part de les suivre, son acte ou comportement non conforme se révélant ainsi comme ayant été à signification émotionnelle, soit de contester ces règles au nom de la justification individuelle, c'est-à-dire de critiquer leur justification sociale convenue. Dans un cas comme dans l'autre, on est en présence d'une *articulation* entre justification individuelle de l'activité et justification sociale des règles qui la gouvernent, une articulation qui se doit d'être cohérente : une personne ne peut à la fois prétendre qu'une règle est socialement bonne et dire dans le même temps qu'il n'est pas dans son intérêt personnel de la suivre (elle ne peut pas être bonne simplement pour les autres), telle est du moins la condition pour que l'on puisse accorder du crédit à ces discours. Qu'en est-il précisément de cette articulation lorsqu'on prend en compte la pluralité des niveaux de justification individuelle ?

Pour répondre à cette question, on doit au préalable montrer que le principe général de « rationalisation » qui préside à la justification des règles sociales en modernité laisse place à une *pluralité* de logiques de mise en œuvre ; en l'occurrence, à trois logiques principales. La question soulevée est alors de se prononcer sur la façon dont s'articulent ces trois logiques de justification sociale aux trois niveaux de justification individuelle mis en évidence au point précédent.

De la pluralité de la rationalisation des règles sociales

Notre question préalable est celle de savoir s'il n'y a qu'une seule façon de mettre en musique le principe de rationalisation, une seule façon d'argumenter rationnellement en faveur de l'institution d'une règle sociale en faisant valoir sa contribution à l'ordre social, ou s'il y en a plusieurs. On peut la formuler autrement : étant entendu qu'il s'agit d'instituer des règles justes, c'est-à-dire des règles telles que les inégalités sociales qu'elles organisent soient *justifiables*, est-on en présence d'une seule logique de justification relevant de la rationalisation ou d'une pluralité, chacune se présentant alors comme une grammaire particulière que l'on mobilise pour exprimer ce que l'on trouve socialement juste ? A la suite d'une appropriation critique des analyses respectives du philosophe américain Alasdair MacIntyre, qui fait voir une pluralité de traditions en la matière⁴¹, et de la « théorie des cités » de Luc Boltanski et Laurent Thévenot développée dans *De la justification*⁴², je retiens qu'il y a une pluralité de logiques de rationalisation, soit plusieurs façons de défendre la justice d'une échelle des grandeurs des personnes et des biens. Si ces diverses logiques partagent quelques principes communs découlant de l'instauration du rapport de citoyenneté, notamment celui selon lequel les positions sociales hiérarchisées par les règles dont l'institution est justifiée sont en principe accessibles à tous les membres de la société identifiée par ces règles, elles se distinguent par la valeur supérieure commune prise en compte pour construire l'intérêt général, ce dernier étant alors commun⁴³. A chaque valeur ou principe de bien supérieur commun son échelle.

Cette pluralité de mises en musique possibles de la rationalisation des règles sociales conduit donc à ce que le débat qui préside à l'institution des règles du jeu social donne lieu à des *disputes*⁴⁴. La démocratie se définit alors comme un mode de débat et de règlement de ces disputes dans lequel cette *pluralité est reconnue et acceptée*⁴⁵. En principe, si tous ceux qui participent au débat présidant à l'institution des règles sociales finissent par s'entendre sur une valeur supérieure commune, la dispute s'éteint. La règle est une *convention commune*, la justification sociale étant commune. Ceci est plutôt l'exception. Au rang inférieur d'institution (celui qui concerne les règles d'organisation, telles celles qui s'instaurent dans une famille ou un atelier), des *compromis* peuvent voir le jour sans la nécessité de les sceller de façon spécifique ; l'important est alors de ne pas aller jusqu'au bout de chacune des logiques de rationalisation entre lesquelles se fait le compromis (chacun « met de l'eau dans son vin »). Il n'en va plus de même à l'échelle d'un territoire : les disputes redoublent alors des conflits entre des groupes sociaux différents. Elles débouchent normalement sur des *compromis politiques mis en forme en droit*. Les règles instituées ne sont plus alors des conventions, mais des règles de droit⁴⁶. Le droit se présente donc, selon l'analyse que j'en propose, comme l'instrument de mise en forme de compromis. Ces compromis sont légaux. La *justification en droit* est une justification strictement *collective*, c'est-à-dire non commune (tout ce qui est commun est collectif, mais tout ce qui est collectif n'est pas commun). Chacun (chaque groupe social, en l'occurrence) doit y trouver son compte, selon le poids qu'il avait lors de la passation du compromis, pour qu'il puisse considérer le dit compromis comme juste en droit. Si non, la règle ne sera pas suivie, si ce n'est de façon strictement contrainte par la force. Pour le dire autrement, chacun interprète le compromis à sa façon, en le lisant avec sa propre grammaire de justification commune et en considérant que, au regard de cette dernière, « le compte n'y est pas ».

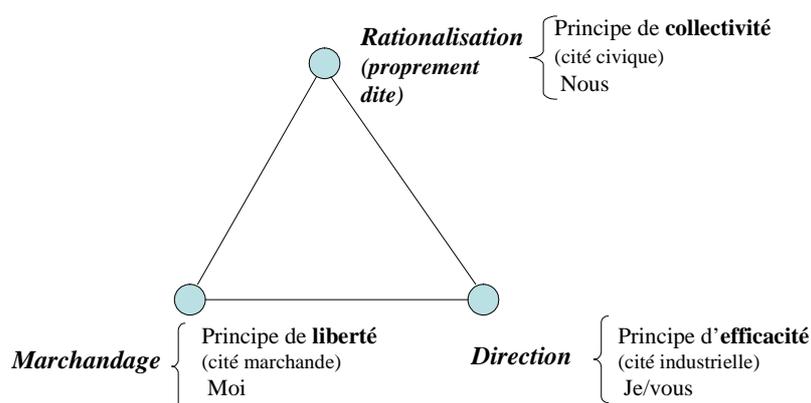
Ainsi, l'institution de règles de droit, à la différence de ce qu'il en est de l'adoption d'une convention reposant sur la polarisation d'un groupe sur une seule logique de rationalisation, ne supprime pas le sentiment d'injustice chez tous, à commencer chez ceux qui n'ont pas pesé lourd dans le compromis ! Cela permet aussi de comprendre que, seule, une règle de droit n'est pas opérationnelle. Elle doit être interprétée en situation à l'aide de conventions, ces dernières étant différentes selon les parties prenantes au compromis et la situation particulière envisagée (ex : d'un secteur de l'économie à l'autre, ces conventions changent). Ainsi « le droit remplit une fonction d'interdit : il est une parole qui s'impose à tous et s'interpose entre chaque homme et sa représentation du monde [...] en jugulant le risque de voir chacun sombrer dans le délire individuel auquel nous expose l'accès au langage »⁴⁷ et l'imagination, risque qui était antérieurement conjuré par les religions.

Les trois piliers de la rationalisation en modernité : la liberté, l'efficacité et le collectif

Les trois grands principes ou valeurs qui président à la justification des règles sociales territoriales en modernité sont la *liberté*, l'*efficacité* et le *collectif*. La liberté, entendue comme « la libre compétition entre individus égaux »⁴⁸, conduit à préconiser le *marchandage* comme mode de règlement des conflits de pouvoir et

d'appropriation⁴⁹. L'efficacité, qui est celle dans l'exploitation des ressources disponibles, conduit à préconiser la *direction* d'un seul, jugé compétent pour régler ces conflits parce qu'il dispose des informations nécessaires pour parvenir à cette efficacité (ces informations étant distribuées entre un certain nombre de personnes, il les centralise)⁵⁰. Le collectif enfin conduit à préconiser la *rationalisation* proprement dite : une instance collective règle d'au dessus les conflits en question. Ce dernier principe ne se situe pas sur le même plan que les deux premiers ; il les surplombe, parce que c'est lui qui donne sa place à la liberté et à l'efficacité, c'est-à-dire au marché (économique ou politique) et à l'organisation dirigée. Les sociétés modernes se différencient par les poids respectifs de ces trois logiques dans leur mise en forme institutionnelle⁵¹. Ainsi toute coordination instituée d'activités – toute organisation au sens large ou encore tout *going concern* (pour reprendre les termes de Commons) - relève de la formule suivante (voir figure 1)⁵².

Figure 1 : La formule de toute coordination d'activités instituée en modernité



La triade « Liberté, égalité, fraternité » de la république française s'accorde avec cette formule si on l'applique à la collectivité nationale, en rattachant l'égalité à l'appartenance à cette collectivité (ce collectif) et en notant que la fraternité implique que l'on a tous le même *père* aux directives duquel tous s'en remettent, sans toutefois que le principe d'efficacité soit le seul à même de fonder la direction, donc la fraternité (voir conclusion).

L'articulation recherchée : à chaque logique de rationalisation des règles sociales sa hiérarchie des niveaux d'engagement individuel dans l'activité

On a donc trois logiques principales de rationalisation du côté de la justification sociale des règles (sociales)⁵³ et trois niveaux d'engagement du côté de la justification individuelle d'une activité. L'articulation que je retiens est la suivante : à chaque logique de rationalisation sa hiérarchie des niveaux d'engagement (voir tableau).

Tableau : Le niveau d'engagement le plus valorisé selon la logique de rationalisation

		Niveau d'engagement individuel		
		« Travail »	« Œuvre »	« Action »
Logique de rationalisation	Liberté/Marchandage	X		
	Efficacité/Direction		X	
	Collectif/Rationalisation (p.d.)			X

Avec la logique de rationalisation qui repose sur la liberté et qui préconise le marchandage, le niveau d'engagement individuel qui est le plus valorisé est « le travail ». Il s'agit de « l'œuvre » avec la logique de rationalisation qui repose sur l'efficacité et qui préconise la direction. En revanche, c'est « l'action » qui est le niveau d'engagement individuel le plus valorisé lorsque la logique de rationalisation repose sur le collectif et préconise la rationalisation proprement dite. Cette proposition relative aux formes polaires s'applique aussi aux modalités complexes qui combinent plusieurs logiques de rationalisation, mais dans lesquelles l'une d'elle

domine les autres. Ainsi le niveau d'engagement le plus valorisé est « le travail », lorsque le mode de règlement des conflits de prétentions relève principalement du marchandage. La hiérarchie n'est donc pas préétablie et uniforme dans tous les segments de la vie sociale dans un pays et à une époque donnée.

Il y a lieu de donner des raisons pour lesquelles 1/ la hiérarchie s'inverse lorsqu'on passe d'une dominante de rationalisation à l'autre et 2/ les couplages qui s'imposent sont ceux qui ont été retenus et pas d'autres. A partir du moment où on se refuse à préjuger d'un sens moral préétabli depuis la nuit des temps chez l'homme, il n'y a aucune raison pour qu'il y ait une hiérarchie préétablie qui s'impose dans toute société moderne (ou en voie de modernisation), quelle que soit sa formation institutionnelle particulière, entre « le travail », « l'œuvre » et « l'action », notamment celle qui consiste à considérer « l'action » comme le niveau d'engagement individuel le plus noble en dénigrant « le travail » et en plaçant « l'œuvre » en position intermédiaire. La hiérarchie est donc à même de *varier* selon la forme d'institution, c'est-à-dire selon les critères qui ont été retenus, ou entre lesquels se sont conclus des compromis, pour justifier les inégalités de pouvoir et d'accès aux ressources constitutives des conventions et des règles de droit instituées. Cette hiérarchie ne peut être uniforme au sein d'une société particulière que si un critère domine en tout domaine d'institution, ce qui est une autre façon de comprendre ce qu'est le totalitarisme.

Reste à expliquer les correspondances retenues. Et d'abord, pourquoi « le travail » est-il le niveau d'engagement considéré comme supérieur aux autres lorsque la logique de rationalisation dominante est « liberté/marchandage » ? Même s'il s'agit de la correspondance que H.A. nous invite à retenir, il s'agit de celle qui est la moins « évidente », surtout si on se rappelle ce que l'on a dit à propos de « l'action », à savoir que ce niveau d'engagement correspondait à un plein « exercice de sa liberté » de la part de celui qui s'active. Par ailleurs, il convient de rappeler que le marchandage est un mode de règlement qui ne présuppose pas la monnaie et qui n'est donc pas spécifique à l'économique, du marchandage pouvant avoir lieu en matière de règlement des transactions d'ordre politique ou d'ordre domestique – on peut aussi parler à ce propos de contractualisation explicite ou implicite. La liberté s'entend ici comme l'absence de contrainte venant de la collectivité à laquelle on appartient ou d'un chef désigné et reconnu comme tel, soit comme la possibilité de concurrencer l'autre sur son terrain sans autre entrave que celle de trouver un autre individu qui soit prêt à marchander avec lui ce qu'il offre ou ce qu'il demande (à établir un contrat sans engagement sur la durée – ex : un don à une association). Ainsi entendue, ce n'est pas la liberté qui s'exerce dans « l'action ». Dans le monde en question envisagé dans toute sa pureté, l'incertitude et la confiance dans la promesse de l'autre n'ont pas de place. C'est par exemple cette logique de rationalisation qui permet de justifier, dans le respect de l'égalité citoyenne, l'attribution du pouvoir de diriger l'entreprise (ou encore de nommer et contrôler sa direction) à celui qui apporte les capitaux sans limitation de durée et sans rémunération définie à priori. Ce n'est pas un capitaine d'industrie (œuvre/efficacité), encore moins un meneur d'hommes les engageant dans l'aventure (action/collectif). Les objets de ce monde sont vus comme des consommables, non comme des ouvrages dont on fait usage.

La correspondance entre « l'œuvre » et la logique dite industrielle (efficacité/direction) se comprend sans difficultés si on associe l'absence d'incertitude à l'application de connaissances scientifiques et techniques acquises, qui est le fait de toute activité dans laquelle le degré d'engagement est celui que l'on considère ici, si on remarque que les objets de ce monde sont vus comme des artefacts durables et si on met en exergue que la force, physique ou intellectuelle, est la qualité valorisée pour diriger.

Enfin, la correspondance entre « l'action » et la logique pour laquelle le bien supérieur commun est le collectif et qui préconise la rationalisation proprement dite peut s'expliquer par le fait qu'aucune collectivité n'est donnée : toute collectivité se construit et ne perdure que par « l'action ». On comprend alors mieux pourquoi la liberté et la direction ne peuvent trouver leur place qu'au sein du collectif, c'est-à-dire pourquoi ce pilier se trouve en position de surplomb dans la figure constitutive de la modernité qui a été construite. Il est courant de dire que « l'action » est alors politique, en raison du fait que l'individu s'engage *dans* la cité, que son activité la concerne. Il me paraît préférable de ne pas user de ce qualificatif à propos du tout de la vie active, en réservant l'usage à l'une de ses parties ou plutôt à l'un de ses aspects, l'aspect que je qualifie de politique en l'occurrence, qui ne comprend pas les aspects économique ou sexuel et qui met en jeu l'occupation de l'espace terrestre par une collectivité humaine – aspect qui est présent dans toute activité sociale, même si le degré d'engagement de l'individu dans cette activité ne relève pas de « l'action ».

Conclusion : quelles implications pour PEKEA ?

L'un des objectifs de ce colloque est, selon le texte de cadrage, « de réfléchir, d'un point de vue normatif, aux conditions d'un équilibre retrouvé entre l'individu et sa société et le fonctionnement des activités économiques ». Quel est l'apport de l'analyse positive que je viens de présenter à la réalisation de cet objectif ?

S'il s'agit de retrouver un équilibre qui a été rompu, cela implique que l'on se trouve dans une situation de déséquilibre. Selon l'analyse que je vous ai soumise, ce déséquilibre concerne les poids respectifs des diverses logiques à l'œuvre dans les processus de réformes institutionnelles qui ont lieu ici et là. Ce déséquilibre a pu se faire dans le passé, notamment à l'Est et au Sud, par un poids excessif du collectif ou de la direction ; et même si c'est encore le cas dans certains pays, le principal déséquilibre associé à la mondialisation économique tient aujourd'hui à la dérive néolibérale qui s'accompagne d'un *poids excessif du marchandage*.

Quant aux activités économiques en question, je retiens qu'il s'agit des activités d'ordre économique, celles dont la signification est exprimée en mobilisant le langage de la monnaie (celui de l'équivalence) et qui comprennent en premier lieu les activités salariales de production pour la vente.

Le déséquilibre considéré est donc le poids excessif du marchandage dans les formes présentement instituées du rapport salarial, du rapport commercial et du rapport financier. Tout particulièrement en matière de conventions se formant à l'échelle mondiale et tendant à disqualifier les droits nationaux déjà bien établis (ex : France) ou à modeler ceux qui se mettent en place (ex : pays du Sud). L'enjeu est de *redonner du poids au collectif*, si ce n'est à la direction. Cela paraît évident s'agissant de rendre le développement durable. Redonner à « l'action » individuelle et collective toute sa place...et rien que sa place ! On remédie ainsi à la première composante de l'aliénation du monde moderne que pointe H.A., à savoir « de sa retraite fuyant le monde pour le Moi »⁵⁴.

Reste la seconde, celle qui a trait à « sa retraite fuyant la Terre pour l'univers ». Elle conduit à prendre la mesure des limites de la triade sur laquelle la modernité est fondée, quand au type de rapport des hommes à la nature qu'implique le pôle de l'efficacité. La perspective est celle d'un dépassement postmoderne de la modernité. L'analyse que j'ai développée conduit à voir ce dépassement postmoderne comme reposant sur une nouvelle triade, une triade dans laquelle les principes de liberté et de collectivité sont toujours présents comme piliers, mais dans laquelle *le principe d'efficacité a été remplacé par celui de soutenabilité* comme troisième pilier. L'homme, indissociablement corps et esprit, est une des composantes de la nature. Cela implique qu'il *prolonge l'œuvre de la nature dans ses actes*. Donc que, de toutes les activités humaines répondant à l'effort de persévérance dans l'être de chaque individu humain, seules sont institutionnellement habilitées celles qui sont compatibles avec la persévérance dans l'être de toutes les composantes de la nature, humanité comprise.

¹ Dans sa préface à l'édition française, Calmann-Lévy, 1961, traduction de *The Human Condition*, 1958.

² Le corps du texte donne le contenu de la communication *orale* qui sera faite lors du colloque, en répondant aux exigences des organisateurs. Les nombreuses notes ont pour objet d'en préciser le contenu pour le lecteur de ce papier.

³ A savoir : « de sa double retraite fuyant la Terre pour l'univers et le monde pour le Moi » (p. 39).

⁴ Cette critique s'adresse d'abord à Paul Ricoeur, qui retient, dans sa préface à l'ouvrage de H.A. que « l'activité appelée *travail* tire son caractère temporel de la nature transitoire des choses produites en vue de subsister » (p. 19), mais aussi à Arnaud Berthoud dans *Une philosophie de la consommation*, Lille, Septentrion, 2005. Sans doute est-ce parce qu'ils entendent s'en tenir au plus près du texte de H.A. ; en effet, comme on le précise dans la suite, son propos ne permet pas de lever cette confusion.

⁵ Plus précisément, Marx s'intéresse alors au seul travail qui est exécuté pour produire les choses qui sont historiquement et moralement nécessaires à la reproduction de la force de travail et qu'il qualifie de productif parce que la force de travail est à même de produire plus que ce qui s'avère nécessaire à sa reproduction.

⁶ H.A. parle à ce propos d'une « contradiction fondamentale qui traverse d'un trait rouge toute la pensée de Marx » (p. 150).

⁷ Le Chapitre III, consacré au travail, débute par : « On trouvera dans ce chapitre une critique de Karl Marx » (p. 123).

⁸ La première consiste à rechercher les déterminants des comportements individuels dans les individus eux-mêmes et à analyser les phénomènes sociaux comme étant des effets de composition de ces comportements. Cela implique de faire, au départ, l'hypothèse d'une « nature humaine ». Les comportements sont alors dits à orientation téléologique (Simmel,) ; cela signifie que chacun est tiré par le désir d'un résultat qui en est attendu ; ils sont dits rationnels dès lors que ce désir est propre à l'individu concerné. La science économique (néoclassique) s'est constituée en adoptant cette problématique à propos des actes dont les effets de composition sont son objet - ceux qui vont au devant d'un désir d'utilité apportée par un bien. On sait maintenant que cette problématique n'est opérationnelle pour expliquer ces effets de composition que si on ignore l'incertitude. Il n'est pas alors nécessaire de prendre en compte des règles. Quant aux effets de composition, ils sont le plus

souvent in intentionnels ; toutefois, cette problématique n'interdit qu'ils soient intentionnels (voir l'institutionnalisme rationnel dont il est question sous peu).

La seconde consiste à rechercher ces déterminants dans la situation dans laquelle l'individu est placé, la place qu'il occupe dans la structure sociale et à analyser les phénomènes sociaux comme étant propres à la structure sociale particulière qui génère les comportements, comportements dont ils paraissent résulter et qui reproduisent cette structure. Cela implique de se donner, au départ, la structure sociale en question, étant entendu que cette structure est faite de l'ensemble des rapports entre les éléments du système social (de la société particulière) que le chercheur a pris comme objet d'analyse. Les comportements sont alors dits « à orientation causale » (Simmel,) ; cela signifie que chacun est déterminé par une cause extérieure qui lui préexiste ; en l'occurrence, il est déterminé par la place sociale que l'individu occupe dans la structure sociale au moment où il se livre au comportement considéré

⁹ On a du mal à comprendre qu'une même structure puisse laisser place à divers modèles.

¹⁰ Les deux problèmes auxquels on est confronté sont que cet institutionnel est *différent* ici et là à un moment donné (ex : une coopérative ouvrière de production diffère d'une firme capitaliste) et qu'il *change* dans le temps (ex : la grande entreprise intégrée du fordisme a laissé place à la firme travaillant en réseau).

¹¹ Je laisse de côté l'institutionnalisme holiste-enssembliste, couramment qualifié de sociologique (Hall, Taylor, 1976) (Théret, 2000) (Billaudot, 2004a) et que je préfère maintenant appeler « conventionnaliste ». En institutionnalisme holiste-structuraliste (je le qualifie aussi d'institutionnalisme historique complexe), les normes ou règles prises en compte sont alors avant tout celles qui codifient les rapports sociaux constitutifs de la structure - notamment celles qui président à l'établissement des transactions bilatérales ou multilatérales entre personnes physiques ou morales à l'époque moderne.

¹² Le point de vue adopté est alors assez proche de la perspective dans laquelle Luc Boltanski (2002) entend se situer, à savoir surmonter la distinction faite entre les sciences sociales qui mettent l'accent sur la « nécessité » - « une nécessité qui échapperait à la conscience des personnes, étant réalisée par le déploiement des structures dans le temps » - et celles qui le mettent sur « des actions confrontées à la question de leur évaluation morale ». On revient dans la suite sur les divergences. En tout état de cause, les deux s'inscrivent dans le nouveau paradigme dont parle François Dosse dans *L'empire du sens* (1995), dans ce tournant pragmatique qui « accorde une position centrale à l'action dotée de sens, réhabilite l'intentionnalité et les justifications des acteurs dans une détermination réciproque du faire et du dire » (p. 12).

¹³ Je ne reviens pas sur la façon dont les apports respectifs de Marx, Weber, Giddens, Commons et Boltanski-Thévenot, ont contribué, suite à une appropriation critique permettant de les conjuguer, à la construction du cadre que je présente dans ce qui suit.

¹⁴ Plus précisément, une activité est toute façon pour un être humain d'occuper son temps en un *lieu* donné, caractérisé par un certain environnement, en mobilisant s'il y a lieu des *ressources* qui lui sont extérieures (à son corps et son esprit) et en étant capable, si on lui demande, de communiquer un *sens* subjectif à cette activité. Une activité comprend le plus souvent une succession d'actes ou de comportements et se réduit rarement à une seule opération. Seul un acte (comportement) peut être à signification émotionnelle. A la différence d'un acte émotionnel, une activité est intentionnelle : le sens communiqué est un sens visé. La *signification* d'une activité est ce sens communiqué, avant ou après le déroulement de la dite activité. Toute activité a *des* effets ou résultats sur des humains. Sa finalité est l'un de ces effets, un effet sur la personne qui s'active ou un effet sur une autre activité. C'est l'effet essentiellement visé par l'agent qui s'y livre ou par celui qui la commande lorsqu'elle est menée en situation de subordination. On ne peut remonter à la finalité (objective) qu'en ressaisissant la signification (subjective)

¹⁵ Toute activité a deux versants, le versant (subjectif) du pensé (ou encore du dire) et le versant (objectif) de l'agir (ou encore du faire). Le temps futur, la signification et l'intention relèvent du premier, tandis que le temps chronologique, l'orientation et la finalité sont leurs correspondants du côté du second. On ne doit pas confondre la signification et l'orientation : cette dernière est le sens que retient l'analyse du chercheur pour expliquer l'acte, cette orientation pouvant être causale (« l'acte est déterminé par des causes ») ou téléologique (« l'acte est tiré par le désir d'un résultat qui en est attendu ») (Simmel, 1987 : 238 et suiv.).

¹⁶ Une activité isolée n'a pas d'effets visés ou non visés sur d'autres activités, elle n'est pas affectée par le déroulement d'autres activités ou elle ne mobilise pas des ressources qui proviennent d'autres activités. A l'inverse, les activités sociales comprennent les activités à finalité extérieure (on vise un effet sur une autre activité au moins) et les activités pour soi qui ne sont pas isolées, étant entendu qu'une activité pour soi est une activité dont la finalité est tournée vers la personne qui s'active.

¹⁷ En effet, H.A. commence par nous dire « je propose le terme de *vita activa* pour désigner trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action » (p. 41) - soit une définition en extension dont on ne peut se contenter. Puis elle précise le point commun entre ces activités dites « fondamentales », « parce que chacune d'elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme » (p. 41) - soit une définition en compréhension. Pour autant, cette définition n'est pas satisfaisante dans la mesure où elle

implique d'exclure des « conditions de base » la pensée et procède donc d'une distinction existentielle entre le corps et l'esprit tout à fait contestable.

¹⁸ Cette distinction analytique n'implique pas que le premier, le niveau *technique*, soit un simple décor du second, le niveau *social*. Au contraire, il n'y a pas de mise en rapport des hommes entre eux qui soit motivée, déterminée, par autre chose que la mise en rapport de l'homme aux choses dans la vie active. Précisons qu'il est assez courant de considérer que le premier niveau serait l'économie et le second la politique (voir notamment Louis Dumont). S'agissant du second, cela correspond à l'une des conceptions de l'objet de la science politique – la question du pouvoir, entendu comme celui qu'un homme exerce sur un autre ou d'autres hommes - l'autre entrée étant l'Etat dont l'existence ne peut être pensée sans référence à l'occupation de l'espace, c'est-à-dire au registre de socialisation de nature politique dont on parle ici - sans, pour autant, que l'Etat soit la seule modalité de résolution du problème de socialisation de nature politique, comme l'histoire passée l'a montré.

¹⁹ Comme Jean Pierre Dupuy, je ne retiens donc pas la vision « symétrique » de Bruno Latour qui met sur le même plan les hommes et les choses, tout en partageant sa critique de la science sociale lorsqu'elle traite de la socialisation sans prendre en compte les choses qui sont alors en jeu - voir (Dosse, 1995). Il va de soi, aussi, que je partage son point de vue selon lequel la « nature » dont il s'agit, en tant qu'elle est posée comme extérieure à l'homme, est une catégorie moderne. Dans les sociétés traditionnelles, l'homme n'a pas cette perception ou représentation ; il est de la nature, il fait partie de la nature – ce que H.A. appelle la Terre. La nature ainsi envisagée englobe la « nature » au sens moderne. L'enjeu d'un dépassement post moderne de la modernité est l'abandon de cette idée que la nature est un simple « extérieur » que l'homme peut exploiter sans retombées sur sa propre vie. On y revient en conclusion.

²⁰ Cette proposition n'est pas contradictoire à celle selon laquelle les relations bilatérales ou multilatérales entre les hommes, ces sortes d'activités sociales que je qualifie de relationnelles (ou encore de relations) qui mettent en jeu la communication (et qui ne se réduisent pas à celle dont la finalité est de communiquer), se réalisent le plus souvent sans l'intermédiaire des objets ni de la matière – ce qui est, on le précise sous peu, le critère distinctif primordial de « l'action » pour H.A.

²¹ Ces aspects, ou registres de socialisation, sont au nombre de quatre :

Registre de socialisation de nature économique	Mise en rapport des hommes entre eux à propos de la production, de la circulation et de la consommation des ressources (objets, matériels, connaissances scientifiques et techniques) qu'ils tirent de l'exploitation de la nature par leur travail et qui sont jugées nécessaires à la satisfaction de leurs besoins.
Registre de socialisation de nature politique	Mise en rapport des hommes entre eux à propos de l'occupation de l'espace – la délimitation d'un espace considéré comme son territoire par un groupe social – de la défense de cet espace approprié et de l'obtention de la paix intérieure sur ce territoire.
Registre de socialisation de nature domestique	Mise en rapport des hommes entre eux à propos de la reproduction biologique de la population (du groupe social en question), en tant que les corps humains font partie de la nature.
Registre symbolique	Mise en rapport des hommes entre eux à propos de la symbolisation des hommes et des choses en jeu dans chacun des registres naturels, le langage en étant la principale ressource.

Adapté de Billaudot (2001).

²² Il revient au même de parler de processus de modernisation que de modernité, à partir du moment où on ne confond pas la dite modernité avec telle ou telle forme particulière d'existence de celle-ci et où on ne considère pas qu'il s'agirait d'un état acquis une fois pour toutes. On peut dater le commencement de ce processus en Grèce (voir (MacIntyre, 1993)), noter qu'une étape en a été ensuite la civilisation andalouse avec notamment Avéroès, retenir surtout que le saut qualitatif majeur qui intervient dans son cours est celui qui se produit en Europe occidentale avec la Renaissance et les Lumières (ce qui justifie de parler de l'entrée dans une époque moderne comme le fait H.A) et qualifier enfin la dynamique dans laquelle sont présentement engagés nombre de pays du Sud comme une dynamique de modernisation ou encore une transition à la modernité.

²³ En tant qu'elle est fondée sur le rapport des hommes à Dieu et ne se limite pas à une certaine façon d'envisager en conséquence les rapports des hommes entre eux.

²⁴ Il peut s'agir essentiellement ou principalement d'une rationalité en valeur (axiologique) ou d'une rationalité en finalité (Weber), la rationalité instrumentale-utilitariste de l'IR n'étant qu'une forme extrême de la rationalité

en finalité - voir l'introduction de ma communication au colloque de Rennes et (Billaudot, 2004). Autrement dit, la référence à des désirs qui répondent à l'intérêt propre de la personne n'exclut ni le désir d'être avec l'autre, ni celui de satisfaire le désir d'un autre (ou d'autres).

²⁵ Ces deux sortes de règles diffèrent selon la façon dont la sanction associée à leur manquement s'exerce (selon Max Weber).

²⁶ L'avènement de la modernité se caractérise de plus par l'institution d'un rapport de citoyenneté dont aucun membre du groupe social n'est exclu si elle est complète : il reconnaît à chacun le droit de participer au débat qui préside à l'institution des règles sociales et de le trancher sans prééminence de l'un sur l'autre (principe d'égalité). La première condition de la démocratie est qu'un tel débat ait lieu.

²⁷ Je n'aborde pas, ici, la question de savoir dans quelle mesure les degrés d'engagement dont je parle ont quelque chose à voir avec les *régimes d'action* dont parlent certains conventionnalistes, Laurent Thévenot (2006) et François Eymard-Duvernay (2005) en l'occurrence. Je remarque seulement, j'y reviens au point 3., que ces derniers ne distinguent pas nettement la justification individuelle et la justification sociale, en limitant cette dernière à la justification sociale commune (ce qui peut expliquer cette confusion).

²⁸ Je ne traite pas au fond de la façon dont ces trois niveaux s'articulent avec la distinction idéal-typique entre rationalité en valeur et rationalité en finalité (Weber). Je me contente de remarquer que les deux premiers niveaux de justification individuelle (« le travail ») procèdent plutôt d'une signification rationnelle « en finalité », tandis que le troisième procède d'une signification rationnelle « en valeur » (axiologique).

²⁹ En considérant qu'il s'agit d'une activité « fondamentale » (voir supra), H.A. retient que « le travail est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même » (p. 42). Elle précise plus loin à propos de la distinction qu'elle fait entre le travail et l'œuvre, qui « n'est pas habituelle » (p. 123) : « alors qu'*ouvrir* prend fin quand l'objet est achevé, prêt à s'ajouter au monde commun des objets, travailler tourne sans cesse dans le même cercle que prescrivent les processus biologiques de l'organisme vivant, les fatiguent et les peines ne prennent fin que dans la mort de cet organisme » (p. 144). Elle reprend ainsi à son compte la distinction de Locke entre « le travail de notre corps et l'œuvre de nos mains » (cit. p. 123).

³⁰ Celui-ci « n'est, en effet, qu'une espèce, la plus haute si on veut, parmi les espèces animales qui peuplent la terre » (p. 129).

³¹ Pour H.A., « l'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition de l'œuvre est l'appartenance-au-monde » (p. 41). Elle précise plus loin que « la fabrication, l'œuvre de l'*homo faber*, consiste en réification » (p. 190) et que celui-ci, « le créateur de l'artifice humain, a toujours été destructeur de la nature » (p. 190), se conduisant alors « en seigneur et maître de la nature » (p. 191).

³² « Avoir un commencement précis, une fin précise et prévisible, voilà ce qui caractérise la fabrication » (p. 195).

³³ Pour H.A. « l'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la nature, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement la condition [...] de toute vie politique » (p. 41-42). Notons que H.A. parle de « la politique » avec le même sens que celui indiqué ci-dessus pour Louis Dumont, à savoir que ce serait le niveau des rapports des hommes entre eux (celui que j'ai qualifié de social) - ce qui la conduit à dire que « l'action est l'activité politique par excellence » (p. 43). Dans le cadre d'appropriation que j'ai construit, cette convention sémantique n'est pas retenue pour les raisons qui ont été indiquées et il est alors considéré que toute activité a un aspect politique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'activités qui seraient distinguables d'autres et que l'on qualifierait de politiques (aussi bien dans le sens du terme retenu par H.A. que dans celui qui est constitutif de mon cadre d'appropriation - le registre de socialisation de nature politique). Ce n'est qu'à l'époque moderne, avec le *take off* d'un ordre politique dépersonnalisé en lien avec la mise en forme de la citoyenneté comme opérateur symbolique (le langage de l'égalité), que se distinguent des activités politiques (ce sont celles qui sont constitutives de l'ordre politique, l'expression de leur signification mobilisant le langage de la citoyenneté (Billaudot, 2005)). Il a donc bien, ici à propos de l'action, une appropriation critique : on ne doit pas donner de l'action, comme degré d'engagement dans la vie active, une définition qui ne permet pas de la distinguer du type d'activité dites « activités relationnelles » et plus précisément de celles de ces dernières dont la finalité est de communiquer avec les autres, dont la pluralité est la condition, tout autant que pour l'action.

³⁴ (p. 247).

³⁵ (idem).

³⁶ (idem).

³⁷ Ainsi, on dit couramment qu' « il faut manger pour travailler et travailler pour manger » (p. 195).

³⁸ Rappelons que la justification individuelle d'une activité à signification rationnelle est un discours tenu *dans le cours du jeu social*, étant données les règles sociales en vigueur ; ce discours a pour objet de justifier les raisons avancées dans la signification (ce sont de bonnes raisons) ; elles sont justifiées en se référant à des normes éthiques ou morales, les normes éthiques étant celles qui s'attachent à une justification « par rapport à soi-même » (c'est à dire par rapport au projet à long terme de la personne (Elias), à sa quête du bonheur (Aristote), à son désir d'accomplissement (Ricoeur) ou à son conatus actualisé (Spinoza, relu par Lordon)) et les normes morales celles qui s'attachent à une justification « par rapport aux autres » - je m'en remets donc à la distinction proposée par Ricoeur (1995a) entre éthique et morale, sans toutefois retenir avec lui que les normes éthiques se situeraient en amont de la morale parce qu'elles mettraient en jeu une prédisposition naturelle de l'homme ; à savoir, un désir d'accomplissement. En ce sens, toute activité n'est pas justifiable ; la personne peut, en effet, reconnaître que ce qu'elle a fait est mal (éthiquement ou moralement) selon la propre idée qu'elle se fait de ce qui est bien et de ce qui est mal. Cette justification individuelle s'étend à telle ou telle des règles qui sont suivies dans l'activité considérée. Puisque l'activité est à signification rationnelle en valeur ou en finalité (Weber), la personne explique alors qu'il est de son intérêt personnel de suivre cette règle. Telle est la justification *individuelle* d'une règle associée à la justification individuelle d'une activité. La justification *sociale* de cette règle par la même personne est un discours, on l'a vu, qui argumente en faveur de cette règle en faisant valoir sa contribution à l'ordre social : elle répond à l'intérêt général (ou contribue au bien commun, si on préfère) selon l'idée que s'en fait la personne qui parle. Un tel discours n'est tenu, dans le cours du jeu social, que si cette règle sociale est contestée. Il l'est principalement à l'occasion de l'institution de nouvelles règles du jeu social (prescriptives ou proscriptives) ou lors de la réforme des règles en vigueur (voir tableau 2). Il va de soi que les débats dont on parle donnent aussi lieu à des argumentations négatives : en raison de l'idée qu'il a de ce qui est socialement juste, un participant au débat s'oppose à telle règle considérée comme contraire à son propre intérêt (justification individuelle) ou jugée créer des inégalités injustes (justification sociale).

³⁹ Il développe alors une justification individuelle de ces règles, à ne pas confondre avec leur justification sociale (générale) –voir note ci-dessus.

⁴⁰ Le seul cas où il n'y a pas cohérence, mais contradiction, est celui relatif au comportement adopté lors d'une *panique*, comme un incendie dans une salle de cinéma : la règle est de ne pas se précipiter vers la sortie en bousculant les autres, ce qui s'avère pour autant le comportement rationnellement justifié !

⁴¹ Trad. fr. *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, PUF, 1993. Comme on l'a déjà indiqué, la distinction entre justification individuelle et justification sociale, au sens défini ici, n'est pas faite par cet auteur. La lecture que j'en fais considère que ce dont il parle est de la justification sociale.

⁴² *Nrf* essais, Gallimard, 1991. L'appropriation critique que j'en fais repose sur la distinction entre justification sociale et justification individuelle, dissociation qui n'est pas explicitée dans cet ouvrage. Autrement dit, je considère que leur théorie s'applique *seulement* à la justification sociale des règles.

⁴³ A chacune sa façon de concevoir l'intérêt général, ce dernier étant identifié à la fourniture d'un bien commun jugé supérieur aux autres. Autrement dit, la justification que l'on donne de l'institution de telle règle sociale (en l'occurrence avant tout de telle convention) est qu'elle autorise la disponibilité pour tous de ce bien supérieur commun. Selon la « cité » prise en compte dans l'argumentaire, il peut s'agir de la liberté, de l'efficacité, de la tradition, du collectif, de l'engagement dans des projets en réseau avec d'autres, etc. De l'une à l'autre de ces grammaires de justification, les valeurs auxquelles on est attaché changent. A chaque principe de bien supérieur commun, son critère de ce qui est juste : puisque toute règle instaure des inégalités, la question est de savoir si ces inégalités sont justes. Telle est bien la condition requise pour que ceux d'en bas, c'est-à-dire ceux qui n'en bénéficient pas, les jugent acceptables, ceux d'en haut, qui bénéficient de ces inégalités, étant ceux qui investissent pour la réalisation du bien commun supérieur (sans cet investissement que ne réalisent pas les « petits », personne ne disposerait de ce bien). Le critère du juste est alors celui de John Rawls ([1971], *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University, (trad.fr. [1987], *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil), et [1993], *Justice et démocratie*, Paris, Le Seuil) : une inégalité est dite juste si le fait de la supprimer a pour effet de dégrader, non seulement la situation de ceux qui en étaient les bénéficiaires, mais aussi la situation de ceux d'en bas. A l'inverse, une inégalité sera dite injuste si le fait de la supprimer ou de la réduire conduit à améliorer la situation de ceux d'en bas. Comme chacun n'est pas dans l'ignorance de la position sociale qu'il occupe dans la hiérarchie sociale lorsqu'il participe au débat, toutes les grammaires ne sont pas équivalentes. Mais elles le sont en théorie, sous l'hypothèse que l'on se trouve alors dans un vide institutionnel qu'il convient de remplir par quelque chose.

⁴⁴ Cette pluralité est coextensive de la citoyenneté en lui permettant de s'exprimer.

⁴⁵ L'absence de démocratie signifie *a contrario* que le débat est contraint par l'interdiction de l'expression de certaines grammaires pour autant conformes à une justification citoyenne ou par la prétention de certains à

imposer leur point de vue comme relevant d'une solution de rationalisation qui serait prétendument « plus juste » que les autres...alors que l'attitude démocratique d'un quelconque participant au débat se réduit à chercher à amener l'autre à partager la valeur qu'il met plus particulièrement en avant. On tombe dans le totalitarisme lorsqu'une seule grammaire préside à tous les processus d'institution, à l'exclusion de toutes les autres. A ce titre, le néolibéralisme est le nouveau totalitarisme qui nous guette, celui qui consiste à ne vouloir reconnaître comme valeur que la liberté, à l'exclusion des autres (à commencer par l'efficacité, qui justifie isolement le pouvoir d'un « führer » ou le collectif, qui justifie dans les mêmes conditions totalitaires le pouvoir d'un parti).

⁴⁶ Cela vaut pour les lois décrétées par les instances politiques (droit codifié), mais aussi pour les arrêts des tribunaux qui font jurisprudence (*common law*).

⁴⁷ Alain Supiot « *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit* », Editions du Seuil, 2005.

⁴⁸ Alain Supiot, *Homo juridicus*, op. cit. p. 52.

⁴⁹ Il semble bien que le seul principe de justice que retienne A. Sen soit celui-ci, ce qui explique à la fois la place qu'il accorde au marché comme mode de coordination et sa difficulté à appréhender les autres, notamment l'Etat qui relève du collectif.

⁵⁰ La place faite à l'efficacité va de pair avec l'avènement de la science, avec la représentation de l'homme comme étant séparé de la nature, une nature qu'il a capacité à exploiter, et l'idée que la science est le moyen de progresser dans une exploitation efficace. Précisons que la coupure entre les objets et les sujets est, pour Bruno Latour, constitutif de la modernité, ce qui le conduit avec Michel Callon à dire « nous n'avons jamais été modernes ». Pour autant, je ne partage pas leur vision « symétrique » (voir l'analyse qu'en propose François Dosse dans *L'empire du sens*, Paris, La Découverte 1995). La capacité de communication avec l'autre par le langage représente un saut qualitatif dans le processus d'évolution, capacité qui ne fait que démultiplier le degré d'imprédictibilité de ce processus naturel (au sens large). Je suis, au moins d'accord avec eux, suivant en cela Ilya Prigogine et Isabelle Stengers (*La Nouvelle Alliance, métamorphose de la science*, Gallimard, Paris, 1979), pour retenir qu'il n'y a pas de différence de nature entre les sciences de la matière et de la vie et les sciences humaines, seulement une différence de degré d'imprédictibilité. Il n'y a pas d'un côté la « nature » qui serait soumise à des lois et de l'autre, la vie sociale qui serait le cadre de l'exercice d'un libre arbitre de l'homme.

⁵¹ Ces trois piliers correspondent respectivement à la cité marchande, à la cité industrielle et à la cité civique de Boltanski et Thévenot, l'appropriation critique étant d'une part de distinguer ces trois cités des autres (qui ne peuvent que coexister avec les premières) et d'autre part de retenir que le principe supérieur commun de la cité marchande n'est pas la concurrence mais la liberté, en un sens qui inclut la concurrence. Par ailleurs, on retrouve ici les trois modes de règlement des transactions – *bargaining*, *managérial* et *rationing* - que retient J. R. Commons (*Institutional Economics. Its Place in Political Economy*, The University of Wisconsin Press, 1959, 2 vol. (1^o ed. 1934, Macmillan) (1934)), en considérant alors qu'ils ne sont pas spécifiques aux transactions économiques et en muant *rationing* (rationnement ou répartition) en « rationalisation proprement dite ».

⁵² Pour plus de détail concernant cette formule et sa mise en rapport avec la formule de toute transaction (conflit/dépendance/ordre), voir Billaudot, « Economique, justification marchande et démocratie », *La démocratie au péril de l'économie*, PUR, 2006.

⁵³ Je laisse de côté, pour simplifier, les logiques dites secondaires, celles qui correspondent notamment aux cités domestique, du renom, inspirée de Boltanski et Thévenot, ainsi qu'à la nouvelle cité « par projets » dont font état Boltanski et Chiapello en considérant qu'elle correspond au « *Nouvel esprit du capitalisme* » (Gallimard, 1999).

⁵⁴ Op. cit. p. 39.