

DE LA VALEUR : UNE NOTION TRANSVERSALE

LES CAHIERS DE L'ÉCOLE

Numéro 7

**ÉCOLE DOCTORALE « CONNAISSANCE, LANGAGE, MODELISATION »
UNIVERSITE PARIS-X NANTERRE**

Séminaire interdisciplinaire du 1^{er} décembre 2006

COMITE DE LECTURE

KREUTZER (Michel) : professeur, Éthologie
LEEMAN (Danielle) : professeur, Sciences du langage
PAIN (Jacques) : professeur, Sciences de l'éducation

SOMMAIRE

LA RICHESSE EN PROIE A LA VALEUR. Jacques BIDET	5
LES THEORIES LINGUISTIQUES ET LE DISCOURS ECONOMIQUE AU 18 ^E SIECLE. Savas KILIC.....	15
VALEUR DE LA VALEUR : LA QUESTION DE L'AUTONOMIE DANS LE CONSENTEMENT. Alain MILON	23
DEMOCRATIE D'APPRENTISSAGE ET VALEURS. Hervé CELLIER	35
L'ARTICULATION SAVOIRS/VALEURS : L'EDUCATION MORALE COMME « PRAXIS COLLECTIVE ET DEMOCRATIQUE ». Frédéric VAJAS	43

LES JOURNEES PLURIDISCIPLINAIRES DE L'ECOLE 2006.2007

DE LA TRANSVERSALITE

DANIELLE LEEMAN. JACQUES PAIN

Nous ouvrons cette année par « *La valeur* », et nous sommes très heureux des interventions qui vont se tenir.

Nous reviendrons en détail en 2007 sur cette notion indicative d'une autre épistémologie : la Transversalité.

Dés les années vingt, des scientifiques, des philosophes, repris par d'autres plus récemment, ont insisté sur ces pensées « en travers », rabattements « complémentaires », où se mesure la pensée.

Citons ici Feyerabend, Guattari, Morin, et Pierce.

On sait à peine aujourd'hui ce qu'implique la transversalité, ce « désir de la pensée d'être l'autre », et les logiques non déductives ou inductives- ces processus transitoires en « chambre de pensée » : les logiques dites « abductives ».

Un autre monde, ou Varela croise Poincaré ! Et Breton !

«Toutes les méthodologies ont leurs limites, et la seule "règle" qui survit, c'est "tout est bon"», Paul Feyerabend.

**Rappel des séminaires 2006/2007 ;
et Appels à Communications :**

1er décembre 2006 :

De la « Valeur » :

Une notion transversale.

16 mars 2007 :

La transversalité en actes :

Quelques travaux pluridisciplinaires à Paris 10.

4 mai 2007 : « Les termes sans visa » :

De la transposition épistémologique- concepts, métaphores, terminologies.

LA RICHESSE EN PROIE A LA VALEUR

Jacques BIDE

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

Face au PIB, qui prétend mesurer la *richesse* nationale en termes de *valeur* des marchandises produites et consommées, une nouvelle critique sociale met aujourd'hui en avant l'exigence de nouveaux indicateurs, qui tiennent compte des destructions écologiques, économiques et sociales causées par la production, de leurs effets à court et long terme sur le devenir de l'humanité.

Cette critique, dans la mesure où elle n'est plus seulement celle de la *technique*, mais du *système social*, s'inscrit dans les traditions du socialisme. Son recadrage autour du PIB, qui pourrait la faire apparaître comme une simple contestation interne au système, renvoie en réalité à l'idée qu'il revient à la *communauté* (nationale) d'assurer les conditions du bien-être commun. Elle soumet en ce sens la production capitaliste au jugement d'un sujet collectif¹.

La question de la « richesse des nations » n'est certes pas en elle-même « révolutionnaire ». Ni nouvelle. Elle date, on le sait, de l'émergence d'Etats modernes manifestant leur puissance par leur capacité à assurer sur leur territoire non seulement leur autorité souveraine, mais aussi la vie et le développement. Voir la thèse de Foucault, concernant l'essor, au 18^e siècle, de la biopolitique : une politique de la démographie, de la santé, de la richesse.

La nouveauté ambiguë qu'introduit, dans ce contexte, le dispositif du type PIB, tient à ce que la « richesse des nations » en vient à être considérée dans les termes mêmes de la richesse *capitaliste*. De la même façon qu'un capital voit sa masse s'accroître à la mesure de son résultat net en valeur, ainsi en irait-il de la richesse d'une nation, prise comme la somme des éléments productifs qui la composent. La nation se trouve jaugée à l'aune du capital. Mais c'est précisément cette suspecte nouveauté qui, paradoxalement, ouvre un espace critique. Car la question de la croissance *en valeur* de la production nationale en vient ainsi à se confronter à celle de la *richesse* nationale, à ses résultats attendus en termes de santé, d'éducation, d'environnement, d'égalité etc. La « production » devient ainsi une notion problématique. Le PIB désigne assurément – face à l'abstraction des valeurs qu'il représente – une masse de biens concrets. Les *valeurs* qu'il comptabilise sont celles de *biens* produits. Mais il reste à savoir en quoi cette masse de biens représente de la *richesse*, soit *un bien* publiquement argumentable comme tel.

1. Cet accent de critique politique ne se trouve pas seulement chez les économistes d'ATTAC ou de Copernic, qui s'appuient sur une problématique marxiste (actualisée in Harribey, 2005), mais aussi dans les essais philosophiques (Lantz, 1997, Méda, 1999, Viveret, 2005), qui, avec d'autres travaux plus techniques (Fourquet, 1980, Vanoli, 2002, et l'excellent Gadrey et Jany-Catrice, 2005), alimentent le débat. J'ai pour ma part abordé le problème de la production dans l'article « Travail productif » du *Dictionnaire Critique du Marxisme*, dirigé par G. Labica (PUF, 1982). J'ai, ultérieurement, repris ces questions sur un plan plus général dans divers chapitres des trois ouvrages formant la trilogie « Refonder le marxisme » (Bidet, 1999, 2000, et surtout *Explication et reconstruction du Capital*, PUF, 2004). Ainsi que dans plusieurs travaux récents figurant sur mon site : <http://perso.wanadoo.fr/jacques.bidet/>.

On ne s'étonnera pas qu'en la matière les auteurs, ouvertement ou discrètement, selon leur stratégie, en viennent toujours à se référer, élogieusement, à Marx, à sa *critique* du capitalisme. En général cependant, cette référence tourne court, sur l'idée qu'il n'y a rien de *positif* à attendre de lui en raison de son « productivisme ».

Je me propose ici, tout au contraire, de montrer que Marx est le théoricien anti-productiviste par excellence, celui dont il faut repartir si l'on veut avancer dans cette voie. C'est en effet dans le *Capital* que prend naissance une *théorie* qui, à partir de l'opposition entre « valeur » et « richesse », *déconstruit* systématiquement le concept de « production » et problématise celui de sa « mesure ».

Marx, il est vrai, ne fournit que des solutions douteuses. S'il mérite pourtant d'être considéré comme un classique, c'est parce qu'il a, en l'occurrence, rempli la fonction d'un classique : il a inventé le problème. Et c'est cette invention que je propose de reconsidérer.

I. La production capitaliste comme production de plus-value et non de valeurs d'usage

Le geste théorique le plus manifeste est celui qui gouverne le chapitre 7 du Livre I, épice de l'ouvrage : Marx invite à distinguer entre la production de *valeurs d'usage*, titre et objet du §I, et la production de *plus-value*, titre et objet du §II. Dans la version allemande, le §I s'intitule « le procès de travail », soit le travail en général, en tant que producteur de valeurs d'usage. La « richesse », *der Reichtum*, dans la terminologie du *Capital*, ce sont les valeurs d'usage produites par le travail². Cela exclut d'une part les valeurs d'usage disponibles dans la nature (les « richesses » naturelles), et d'autre part toutes les autres « valeurs », découlant d'autres activités que le travail (ou production). Dans ce chapitre 7, Marx argumente l'idée que l'objet propre de la production capitaliste n'est pas la valeur d'usage ou richesse, mais l'accumulation d'une *richesse abstraite*, la plus-value.

Reste à savoir ce que l'on peut tirer de cet agencement conceptuel.

Il est clair, au moins, que la théorie de la plus-value, ainsi formulée, ne se réduit pas à la thèse d'une *exploitation*, d'une *extorsion*, du prélèvement d'un surproduit (ce qui est le cas de toute forme d'exploitation), ni donc à l'idée d'une opposition *capital/travail*, laquelle ne représente que la « première contradiction » du capitalisme. En effet, la problématique d'*abstraction*, conceptualise, en outre et corrélativement, une opposition *capital/population*, plus précisément une opposition *capital/multitude*³, qui doit être, me semble-t-il, désignée comme sa « seconde contradiction ». Cette qualification de production « abstraite » ne renvoie pas ici seulement au fait que le produit se présente sous la forme argent, n'existant comme tel qu'au terme de sa vente, de sa « réalisation ». Elle signifie, *négativement*, son indifférence à l'égard de la valeur d'usage (c'est-à-dire au regard du « concret » : du respect des populations, des cultures et de la nature), et, *positivement* – car cette « abstraction » n'est pas rien –, sa visée d'accumulation de pouvoirs sur de nouvelles forces de travail et de nouveaux moyens de production en vue d'obtenir encore plus de richesse abstraite, pour plus de pouvoirs, etc., selon la logique que Hegel qualifiait de « mauvais infini ». Tel serait la teneur du « procès de valorisation » du capital.

2. Plus précisément, les valeurs d'usage forment *den stofflichen Reichtum* (la richesse « substantielle »). Marx emploie aussi *Reichtum* au sens courant de « richesse des nations », production nationale, unité de la valeur d'usage et de la valeur. Mais c'est cette unité que son analyse de la production capitaliste, on le verra, rend problématique. C'est pourquoi je privilégie ici le premier emploi du terme.

3. Je donne à « multitude » un sens proprement *spinoziste*. Dans l'usage qu'en fait Toni Negri, ce terme vient disqualifier les notions de classe et de nation. Il ne me semble pas qu'un tel concept puisse être monopolisé pour un tel usage. Car il est, tout au contraire, celui qui convient pour signifier dans leur co-imbriation croissante les rapports sociaux identifiés comme fondamentaux par l'analyse marxiste. C'est-à-dire pour désigner, dans leur complexe surdétermination, les subjectivités sociales, les acteurs, qui se constituent à l'articulation des rapports de classe, de système (du monde) et de genre.

Mettre en avant cette seconde contradiction (l'abstraction) ne revient pas à dévaloriser la première (l'exploitation), par laquelle se reproduit en première instance le rapport de classe, et se développe le procès de l'accumulation capitaliste. Ces deux « contradictions » sont en réalité inséparables, formant ensemble la « logique du capital »

Évoquer une telle logique ne revient cependant pas à se la représenter comme toute-puissante. Car, dans cette relation, le capital se trouve en butte à la puissance du travail et à celle de la « multitude ». D'une part, en effet, on ne produit pas de plus-value sans produire des marchandises, ni des marchandises sans qu'elles présentent des valeurs d'usage pour des usagers (il restera bien sûr à savoir quelles marchandises, pour quels usagers...). D'autre part, le propre de la forme capitaliste de société est qu'elle repose, selon l'expression de Weber (commentant Marx), sur « l'exploitation de l'homme *formellement* libre », c'est-à-dire *déclaré* tel, et, comme tel, *supposé* être libre usager de sa force de travail et de son revenu. La production capitaliste doit donc, dans cette mesure, lui fournir des valeurs d'usage *censément* conformes à ses besoins. Interpellé comme libre, l'exploité moderne est ainsi structurellement posé en potentiel insurgé. D'où le luxe de précautions prises à son encontre, – de la discipline de la fabrique à la criminalisation de l'action syndicale, de l'immigration, etc. La logique du capital ne se déploie qu'au sein de cette contradiction. Et c'est en ce sens qu'il y a à proprement parler « contradiction » au sein du système social.

Telle est, en effet, la dialectique ordinaire, quotidienne, du rapport de classe et de multitude dans les conditions du capitalisme. Ceux d'en bas luttent chaque jour, individuellement et collectivement, non pas seulement contre « l'exploitation », mais pour des valeurs d'usage concrètes, en termes de santé, d'éducation, de culture, de loisirs, d'habitat, de mode de vie, etc. Pour ceux d'en haut, dont la visée est le profit, il s'agit de thèmes qui leur sont imposés, en fonction des rapports de force, fluctuants, dans lesquels ils cherchent à exercer leur hégémonie. On ne peut certes pas se représenter cette contrainte comme purement externe, car elle se trouve réfléchie à l'intérieur même de l'entreprise⁴. Il n'en reste pas moins que l'horizon du profit ne consiste en rien d'autre que dans l'invention et la production publicitaire, indéfiniment renouvelées, de nouveaux « besoins », appréciés à la stricte mesure de leur rentabilité.

L'abstraction dont il est ici question ne concerne donc pas seulement le caractère abstrait du produit visé, l'argent fonctionnant comme capital. Car la production capitaliste est toujours *production de quelque chose*. Cette *abstraction* se réfracte dans des produits *concrets* : elle concerne leur caractère nuisible, inutile, futile, les conditions de leur production et l'arbitraire de leur destination. Nous retrouvons là la question des « critères » d'une production nationale.

Si la lutte de classe et de multitude est ainsi à comprendre comme une lutte pour la richesse concrète, contre la richesse abstraite, cela, cependant, ne permet pas de sublimer ceux d'en bas, d'hypostasier a priori leurs désirs comme légitimes. Cela signifie seulement que c'est à partir d'eux que peuvent être posés les problèmes *éthiques* et *politiques* de la production.

Il s'agit là, en réalité, d'une critique immanente au capitalisme lui-même, au sens où, en tant qu'exploitation de l'homme (formellement libre), il comporte nécessairement sa propre autocritique⁵. Celle-ci appartient désormais, en quelque sorte, au patrimoine de l'humanité. L'hégémonie n'est accordée qu'aux forces sociales et politiques qui peuvent se donner au moins l'apparence de l'assumer. L'histoire entière du capitalisme est celle d'affrontements de classes qui ne concernent pas le seul partage du produit, mais la définition même de ses contenus, l'idée publique de richesse légitime qu'il arbore.

La critique de la production capitaliste est donc, sous le capitalisme, à quelque degré du moins, la chose la plus commune et la plus triviale. Et Marx n'a, en un sens, rien fait d'autre que fournir son langage classique à cette critique immanente et commune.

4. Pour développer ce thème, il faudrait introduire d'autres considérations conceptuelles, concernant la bipolarité, marché/organisation, de la classe dominante. Voir les ouvrages ci-dessus indiqués.

5. On notera que l'on trouve déjà le témoignage massif d'un tel questionnement chez les Lumières (Rohbeck, 2000), et dans le romantisme, qui a pu être interprété comme le premier grand mouvement culturel de la critique du capitalisme, destructeur de la nature, des cultures et des rapports humains authentiques (Löwy 1976).

Mais ce langage est celui d'une formulation proprement *théorique*, qui l'a radicalisée : en *opposant* production de valeur d'usage et production de plus-value⁶, Marx a *déconstruit* le concept de production. Et il a, ce faisant, fondé l'anti-productivisme.

Cette fondation, cependant, n'existe que sur la base d'une autre opposition, plus paradoxale, et quelque peu problématique, qui structure en profondeur l'exposé : il s'agit de la relation entre la production *capitaliste* et la production *marchande* comme telle. Et c'est à ce niveau, on va le voir, que se formule l'innovation théorique introduite par Marx dans la relation entre richesse et valeur.

II. La production marchande comme production de richesses, non de valeur

Marx, on le sait, a rejeté l'idée d'une théorie pure, intemporelle, éternelle, de l'économie. Il apparaît ainsi, rétrospectivement, comme l'initiateur de ce que l'on nomme aujourd'hui « l'hétérodoxie économique ». L'économique se définit comme l'une des diverses facettes du « fait social total », et il demeure inintelligible et inexplicable en dehors de ses dimensions juridiques, politiques et culturelles immanentes. C'est en ce sens qu'il désigne son *Capital* comme une « critique de l'économie politique » : comme l'économie de la forme spécifiquement moderne de société. Et c'est sur ce terrain théorique qu'il construit ses concepts de richesse et de valeur.

Cependant, l'exposé théorique ne commence pas par ce qui est proprement capitaliste dans le capitalisme : il *ne peut pas* commencer par la *structure* salariale (ou de plus-value), laquelle a, en effet, des présupposés plus généraux, – « plus abstraits », dit Marx. Pour avancer la thèse de l'exploitation, à savoir l'idée que la « force de travail » salariée est une marchandise qui produit plus de valeur que n'en reçoit en échange le travailleur, il faut avoir établi une « théorie de la valeur », c'est-à-dire du rapport marchand de production comme tel. J'appelle « *métastructure* » (et je ne fais d'abord en cela que donner un nom à un concept marxien) ce moment plus abstrait, ce présupposé de la *structure* capitaliste, que seul le capitalisme pose universellement comme sa propre condition d'existence : le marché comme rapport de production. Marx le souligne : dans la Section I, il n'envisage pas encore les rapports sociaux propres au capitalisme, mais exclusivement leur contexte plus général, qui est *la logique juridico-économique marchande de production*. Et – contrairement à ce que l'on peut lire dans la plupart des commentaires – il s'intéresse à celle-ci ni comme à un stade *pré-capitaliste*, ni comme à un phénomène de *surface* (les échanges), ni comme à une relation *simple*, dont il faudrait partir pour arriver à la relation plus complexe représentée par le capital. Il envisage la *production marchande* comme la matrice la plus « abstraite », c'est-à-dire comme « la logique la plus générale » de la forme moderne de société. Et c'est à ce niveau abstrait formel qu'il construit, à proprement parler, la relation entre ce qu'il appelle spécifiquement « richesse » et « valeur ».

Au Livre I du *Capital*, Marx introduit donc ainsi trois catégories distinctes de « production ».

6. Si Marx n'est pas seulement un « économiste classique », c'est précisément parce qu'il a ainsi *opposé* production de valeur d'usage et production de la plus-value, là où les classiques n'avaient fait que *distinguer* entre valeur d'usage et valeur d'échange. Ce n'est pas que les classiques n'aient pas, en un sens, connu la plus-value. Mais ils l'ont vu « sans la voir » : sans prendre la mesure du fait qu'ainsi se constitue une logique sociale spécifique, propre à la société moderne, produisant et reproduisant un rapport de classe historique problématique, tendanciellement contre-productif de vraie richesse. Et la raison en est qu'il fallait pour cela un travail analytique préalable que seul fournit cet autre geste théorique de Marx auquel nous allons venir, et qui s'esquisse au commencement de son exposé. Ce qui manque à Smith et à Ricardo, c'est donc non seulement la théorie de la plus-value mais d'abord celle de la valeur au sens de Marx : s'ils ont traité le salaire comme le paiement du « travail », et non de la « force de travail », c'est faute d'avoir examiné ce qu'il en est du rapport entre le travail marchand et la valeur *avant* (au sens de l'antécedence logique) le travail salarié. Soit d'écrire quelque équivalent de la Section I. C'est là ce qui échappe à ceux qui aujourd'hui pensent avoir pleinement réhabilité Marx en faisant de lui un « classique ».

(1) Produire en général, c'est-à-dire produire des *valeurs d'usage*, au chapitre 7 §I. Cette considération aurait été mieux à sa place en *préambule* à tout l'exposé, comme Marx avait d'abord envisagé de faire. Il s'agit en effet du concept *anthropologique* de travail en général.

(2) Produire des *marchandises*, au chapitre 1, soit au *commencement* (nécessaire) de l'exposé

(3) Produire *de la plus-value*, au chapitre 7 §II, soit au *centre* de l'explication.

L'ordre 1- 2 - 3 est celui qui va « de l'abstrait au concret » dans la construction progressive du concept de capitalisme. L'exposé suit, on le voit, un ordre différent. Marx ne commence pas par le concept général, de production, qu'il définira au chapitre 7 §I. Mais il ne commence pas non plus par celui de production spécifiquement capitaliste, qui sera exposé au chapitre 7, §II. Au chapitre 1, en effet, il propose une théorie (potentiellement) complète du marché – de la logique marchande de production comme telle (inhérente au capitalisme comme son présupposé) – avant de parler du capital, de la logique capitaliste. Il fait ressortir que produire de la marchandise, ce n'est pas produire de la richesse en général. Ni produire en vue de la plus-value. C'est produire de la richesse dans des rapports sociaux déterminés par le rapport marchand en tant que tel. C'est produire pour l'échange dans les conditions, privées, du marché. C'est là une situation que seul le capitalisme (où toute production est marchande) universalise, mais ce n'est pas par elle qu'il se définit.

Ceci revient à dire : *le marché* (la logique marchande de production selon son concept), *ce n'est pas le capital*. Ou encore : *le capitalisme ne saurait se définir*, contrairement à ce qu'il prétend, *comme une « économie de marché »*. Car la production capitaliste comporte une logique productive spécifique, qui ne se ramène pas à celle du marché. Elle n'est pas une production pour l'échange, mais pour le profit (ou plus-value). Elle inclut échange *et exploitation*. Elle est par là production de classes sociales, et corrélativement visée d'une richesse abstraite. Et par cela se trouve établi un tout autre rapport entre valeur et richesse que celui qui caractérise la production marchande, laquelle constitue cependant son contexte théorique (son présupposé posé, sa métastructure).

Ce commencement « marchand » de la théorie de la forme capitaliste de société définit en effet la *rationalité spécifique* de la forme marchande de production. Les biens produits s'échangent, à ce niveau abstrait d'analyse (en première instance), en fonction du temps socialement nécessaire à leur production *aux conditions de la production privée pour l'échange, c'est-à-dire dans des rapports de concurrence* au sein de la branche et entre branches, ce qui détermine leur « valeur », – avec l'incessante et dynamique correction qu'apporte la fluctuation de l'offre et de la demande, déterminant le « prix de marché ». Et la même sorte de logique se retrouvera Livre III sur le terrain plus « concret » des « prix de production »⁷.

L'important, au niveau d'analyse qui nous intéresse ici, est que *la « valeur » n'est pas la mesure de la richesse*. Elle exprime seulement les conditions dans lesquelles sont produits et s'échangent des biens marchands. Les richesses, les valeurs d'usage produites, existent sous forme quantitativement déterminée. Mais la valeur, au sens marxien du terme, n'est pas commensurable à cette richesse. Tout au contraire, comme on sait, la production de richesse est, à ce niveau d'analyse, fonction inverse de la valeur : plus s'élève la productivité, c'est-à-dire la richesse (la quantité de la valeur d'usage considérée) produite en un temps déterminé, plus

7. *Mais on ne doit pas demander à la « théorie travail de la valeur » ce qu'elle ne peut pas donner.* Comme Marx le soulignera au début du Livre III, les capitalistes, pour leur pratique, n'ont pas le moindre besoin des concepts de valeur et de plus-value au sens marxien. Ce qui les guide, ce n'est pas le taux d'exploitation (soit le rapport entre le travail payé et le travail non payé), mais le taux de profit (soit le rapport du profit au capital engagé). Du reste, *en dernière instance*, concrètement, les marchandises ne s'échangent pas à leur valeur, mais, pour Marx comme pour les classiques, à leur « prix de production », prix déterminé par l'exigence d'un taux de profit uniforme. Les économistes marxistes (en tout premier lieu, Gérard Duménil, 1980) qui ont établi la cohérence entre la problématique de la valeur (élaborée au Livre I) et l'analyse en termes de prix de production (fournie au Livre III) ont également montré que, pour l'étude des pratiques capitalistes, ils n'ont pas techniquement besoin de la catégorie dite de la « valeur travail ». Le Livre I du *Capital* leur sert à poser des problèmes, à diagnostiquer des tendances. Mais tout leur travail analytique s'opère dans le langage économique commun (et non en « valeur » au sens du Livre I).

décroit la valeur de l'unité produite. Et l'augmentation de la masse des *richesses* produites ne génère aucun surcroît de *valeur*. Tel est le résultat incontournable de l'analyse en termes de « valeur travail ».

Dans la logique marchande de production en tant que telle, la relation entre valeur et richesse est d'une tout autre nature qu'au niveau du capital : il n'y a pas ici place pour un « procès de valorisation ». La production marchande, en effet, n'a pas pour fin la production de la valeur. À vrai dire, *la valeur n'est pas l'objet d'une production*. L'expression « production de valeur » est, du reste, totalement absente de l'exposé marxien de la « théorie de la valeur »⁸. Le « travail productif » est, dans ce chapitre 1, désigné comme celui qui produit une valeur d'usage, et qui la produit dans des conditions de productivité que déterminent les rapports de concurrence dans le contexte de la production marchande. Il n'est pas celui qui produirait « de la valeur ». Les rapports marchands, en tant que rapports de concurrence, poussent, comme tels, à l'élévation de la productivité, de la capacité à produire des richesses, et non « de la valeur », ni « des valeurs ».

Dans cette production marchande, qui est, comme telle, une production pour l'échange, le produit marchand ne se trouve certes « réalisé » que lorsqu'il a été vendu, et donc est retourné à la forme abstraite argent. Mais celle-ci n'a pas sa fin en elle-même, c'est-à-dire dans son augmentation : elle a sa fin dans la marchandise, différente, qu'elle permettra d'acheter, au titre de sa valeur d'usage, différente. Bref, Marx, loin donc de diaboliser d'emblée le marché, montre au contraire comment le propre de la structure moderne de classe est de reposer sur lui comme sur un rapport social rationnel. Tout son exposé tendra à montrer que le propre du rapport de classes moderne, à la différence de ceux du passé, est de s'établir sur un ordre de symétrie sociale rationnelle, – qu'il renverse, qu'il retourne en asymétrie. Tout le défi théorique sera précisément de rendre compte analytiquement de ce « renversement », – non pas selon une séquence historique, mais dans la contemporanéité d'un phénomène méta/structurel, c'est-à-dire d'une relation entre structure et métastructure.

Bref, Marx pose donc d'abord que le marché n'est pas en lui-même capital. Le rapport marchand, qui encadre la forme capitaliste de société, n'est pas en lui-même un rapport capitaliste. Sa finalité immanente n'est ni l'accumulation, ni la production de valeur. Le marché est, dans cette Section I, appréhendé comme un contexte social de production de richesses.

III. De la critique du marché à la critique de la raison

Déjà, pourtant, Marx, à ce niveau général abstrait, au §IV du chapitre 1, introduit une première *critique*, qui ne vise pas spécifiquement le capital, mais son présupposé métastructurel, la logique marchande de production : c'est la thèse du fétichisme de la marchandise, ou de *l'aliénation* marchande. Au sein d'une économie marchande, les rapports entre les hommes se donnent en effet à travers le rapport entre des marchandises qui s'échangent entre elles comme des choses, en vertu d'une logique purement naturelle. La puissance productive qui est celle des humains s'impose à eux comme un ordre qui les domine. Aliénation universelle : finalement leurs rapports mutuels leur échappent et se transforment en rapports entre choses qui s'échangent entre elles selon une loi transcendante.

La logique du marché n'est pas par là rendue « abstraite » au sens où l'est celle du capital. Car, prise en elle-même, elle vise ultimement des valeurs d'usage concrètes. Mais selon des mécanismes, réfractés dans les fluctuations des prix de marché, auxquels les individus ne peuvent que se conformer. Les partenaires se traitent comme des *sujets* libres, égaux et rationnels. Mais ils se trouvent confinés dans la peau de purs *individus*, les valeurs d'usage réduites au rang d'utilités purement individuelles. Les communautés humaines se voient déniée la faculté d'envisager collectivement des fins communes, de déterminer discursivement ce qui a pour elles valeur d'usage.

8. On la trouve ailleurs dans *Le Capital*, mais c'est toujours au titre de raccourci, de renvoi à la théorie exposée au commencement de l'ouvrage, laquelle, à proprement parler, répugne à cette expression (voir, sur site, Bidet 2005a).

La *solution* proposée par Marx, et qu'il esquisse aussitôt en contrepoint du fétichisme, consiste, on le sait, dans l'appropriation commune des moyens de production, qui permettra aux acteurs sociaux de « se concerter », de déterminer ensemble, par voie démocratique, non seulement les moyens économiques et techniques, mais d'abord les fins qu'ils peuvent se donner. « Représentons-nous une communauté d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs, et dépensant, selon un plan concerté, leurs nombreuses forces de travail individuelles comme une seule et même force de travail social... ».

Cette perspective marxienne du communisme ne suppose aucun productivisme, aucune foi particulière dans le développement illimité des forces productives⁹. Il s'agira seulement de déterminer ensemble les vraies richesses, les moyens les plus propres à les produire et à se les répartir. Les questions « économiques », celles de l'allocation rationnelle des ressources, de la minimisation du temps nécessaire à leur production et de l'incitation à le faire, seront résolues par un autre dispositif social que celui de la « valeur », – terme qui renvoie au mécanisme de validation propre à la forme marchande de production. Elles seront résolues par la « concertation », c'est-à-dire, dans l'idée de Marx, par la planification démocratique. Par quoi se réalisera censément « l'association des travailleurs ».

Paradoxalement, c'est à partir de la critique du marché, et non du capital, que Marx formule une alternative au capitalisme. Cette confrontation liminaire entre la production marchande, qui maintient les individus sous un ordre transcendant, et la production communiste, qui leur permet de devenir des sujets et de s'élever à l'universel concret, ne prélude cependant pas à une confrontation *normative* entre deux formes de société. Elle prépare la thèse historico-matérialiste du Livre I dans son ensemble, selon laquelle la *tendance* générale d'une économie capitaliste conduit au communisme à travers la concentration progressive en grandes entreprises, de moins en moins nombreuses, de telle sorte que la forme *organisée* l'emportera progressivement sur la forme *marchande*, jusqu'au basculement révolutionnaire – événement ou processus, violent ou pacifique – dans une économie entièrement « concertée », c'est-à-dire démocratiquement organisée, où la propriété privée et le marché auront disparu. L'abolition du capitalisme se vérifierait ainsi dans l'abolition du marché. *Et de la valeur*. Tel est l'ordre téléologique de l'exposé.

Et telle est, me semble-t-il, *l'erreur de Marx*, qui envisage qu'au terme du développement des tendances de la forme moderne de société le marché puisse être ainsi *remplacé* par un ordre entièrement organisé « selon un plan concerté ».

Un tel ordre, comme l'histoire du « socialisme réel » l'a montré, est lui-même, à l'instar du marché, *facteur* de classe, d'aliénation et d'abstraction (et il l'est aussi, conjointement au marché, dans le capitalisme). Il ne suffit pas d'abolir le marché, c'est-à-dire la « forme valeur », pour faire surgir les conditions de l'émancipation et de la richesse sociale. Mais ce constat, banal, ne suffit pas. Et l'opinion, sans doute justifiée, selon laquelle il convient d'observer un certain équilibre entre le marché et l'organisation, pas davantage. Pour aller au-delà, et pour savoir où l'on va, il faudrait en effet d'abord avoir déterminé le principe théorique de cette erreur. Et comme il ne s'agit pas seulement d'économie, mais aussi de politique, on ne peut s'en remettre au savoir des économistes.

IV. Pour une reconstruction de la théorie des sociétés capitalistes

9. Il n'y a rien chez Marx qui permette de faire de lui un adepte de *l'homo faber*, et nul mieux que lui n'a repris la distinction entre la *praxis* (qui a sa fin en elle-même, et pour laquelle le temps ne compte pas, bien au contraire) et la *poièsis* (qui a sa fin en autre chose, et pour laquelle on mesure son temps au minimum). Voir Markus 1993. Toute une tradition, de T. Negri à A. Gorz et à L. Sève, a du reste trouvé sa fortune dans une célèbre page des *Grundrisse*, « Fragment sur les machines », consacrée à la perspective exaltante d'un abrègement de la journée de travail rendu possible par le développement du machinisme. Même si les auteurs tirent de ce texte des conclusions qui peuvent sembler infondées (Bidet, 1999, p. 406-65, ils ont raison de mettre en valeur cette éthique fort peu productiviste qui est celle de Marx.

On ne peut se cacher l'énormité de la tâche théorique qui nous attend dès lors qu'on envisage l'idée d'une « reconstruction » de la théorie de Marx. On peut en trouver des éléments dans tous les courants (sociologiques, économiques ou philosophiques) « post-marxistes », c'est-à-dire qui cherchent au-delà, mais tout en se référant à lui, par exemple, et à des titres fort divers, chez Weber, Bourdieu, ou Foucault, dans l'institutionnalisme économique, dans les schémas de Habermas, etc. Encore faut-il reconstituer l'unité du tableau par un travail conceptuel à la hauteur de celui de Marx. Et l'on ne peut s'avancer sur ce terrain qu'avec d'extrêmes précautions. Je me contenterai de quelques indications en rapport avec notre sujet.

La source de l'erreur de Marx est, selon moi, à chercher dans sa conception de la forme moderne de société, et plus précisément de sa « métastructure ». Dans la modernité, en effet, la forme « organisée », qu'il place *téléologiquement au terme historique* (l'emportant finalement au terme du développement du capitalisme), est en réalité tout aussi *théoriquement originaire* que la forme « marchande », dont elle est inséparable, constituant le pôle opposé, mais toujours déjà présent, de la rationalité économique présupposée. On ne saurait donc produire un exposé de la forme moderne (capitaliste) de société, de sa *structure* et de sa tendance historique, à partir de la seule matrice de la logique marchande comme telle (l'organisation se développant *au sein de celle-ci*), ainsi que Marx tente de le faire au début du *Capital*.

Il faut cependant opérer comme lui, « d'abstrait en concret », à partir de la *fiction* initiale, *métastructurelle*, moderne. Mais celle-ci ne se réduit pas au marché, à la relation économique-juridique marchande, car elle comporte en réalité deux *pôles* opposés, intimement liés, qui s'appréhendent doublement : selon leur *face économique* comme le marché et l'organisation, et selon leur *face juridico-politique* comme la contractualité interindividuelle et la contractualité centrale. Marx est bien l'inventeur du couple marché/organisation, quand il définit celle-ci, au chapitre 14 du Livre I, à propos de l'entreprise, comme un agencement collectif *a priori* des fins et des moyens, par opposition au marché, dispositif de rééquilibrage multi-individuel *a posteriori*. Il lui manque seulement d'avoir compris que ces deux figures relèvent semblablement du « principe » de l'exposé.

Tous ces vocables, notamment ceux d'organisation et de contractualité (ou reconnaissance), demanderaient de longues explications. L'idée principale, c'est que c'est cela tout ensemble – non pas la simple relation juridico-marchande, mais cette double antinomie, économique et politique, dans la co-implication de ses termes, « polairement opposés » – qui fait sens, et par quoi les modernes se posent comme libres, égaux et rationnels. *Telle est, dans sa complexité, la fiction proprement moderne*, dont le capitalisme, la structure moderne de classe est le « retournement ».

Retournée, cette métastructure – à l'instar de la relation marchande libre et égale décrite au début du *Capital* – reste cependant toujours posée comme le présupposé. Le salarié, exploité et assujéti, ne l'est que posé comme libre, égal et rationnel, soulignait Marx (et je ne fais qu'élargir ces concepts, en montrant leur bi-polarité constitutive). Fiction-déclaration amphibologique : tout à la fois *prétention* qu'il en est bien ainsi, miroir dérisoire dans lequel les dominés et exploités sont appelés à se reconnaître, et *promesse* dont se nourrit l'indestructible esprit de la révolution.

Le rapport moderne de classe s'établit donc sur les deux « médiations », sur cette figure complexe qui articule les deux formes de la coordination sociale rationnelle, le marché et l'organisation, sur leur co-imbrication et leur co-implication à tous les niveaux de l'ordre social, sur la fiction qui leur est inhérente¹⁰. *Mais ces « médiations » sont, en dernier ressort* (comme l'explique Parsons), *les relais de « l'immédiateté » discursive, à laquelle elles se trouvent sans cesse renvoyées dans le conflit qui les oppose*. Et tel est le principe ultime du caractère autocritique de la forme moderne de société : la prétention moderne est une prétention de discursivité. Les producteurs marchands (ou organisés) se déclarent réciproquement *libres*. Déclaration de modernité : l'homme moderne ne connaît aucune loi (naturelle), mais seulement

10. On peut aussi appeler *raison* cette figure métastructurelle de la rationalité-raisonnabilité sociale moderne. La thèse que j'avance, ce n'est pas que la raison soit par elle-même « instrumentale », mais qu'elle n'existe, dans la modernité, en tant que raison « sociale », que sous la forme de son retournement dans le rapport moderne de classe.

des règles, auxquelles il ne se juge soumis que pour autant qu'il en est l'auteur. Cela implique que rien ne peut s'imposer à lui comme une loi naturelle : ni la loi supposée du marché, ni celle de la compétence supposée de l'organisation. « L'interpellation », en même temps qu'assujettissement, est injonction révolutionnaire¹¹.

La fiction moderne est ce foyer critique, dont les éléments se retournent en facteurs de classe constituant le rapport moderne de classe. Du fait du caractère *référentiel* de ce « fondement » (qui n'en est pas un : le capitalisme n'est pas « fondé » sur les valeurs supposées du libéralisme...), du fait de sa construction sur la *fiction rationnelle*, la structure capitaliste ne se développe que dans un contexte métastructurel par où s'indique qu'elle a des comptes à rendre à la communauté. Et ces comptes ne concernent pas seulement son caractère *d'exploitation*, mais corrélativement aussi son caractère *d'abstraction*, et d'abord le caractère *d'aliénation* inhérents aux facteurs sur lesquels il repose.

S'il en est ainsi, la lutte de classes de ceux d'en bas consiste à faire en sorte que ces médiations marchandes et organisationnelles soient soumises à l'immédiateté du discours public, aux formes de la coopération immédiate, – et tel est l'horizon de la critique sociale de la production. Ce qui suppose de vaincre toute à la fois le règne de la marchandise (pouvoir propriétaire) et celui de l'expertise (pouvoir bureaucratique). Non pas de supprimer ces médiations, mais de les briser comme facteurs de classe, de neutraliser leurs effets de reproduction de classe. Ce qui n'est qu'une expression négative des formes à instaurer et ne dit encore rien des pratiques nécessaires.

Cette reconstruction n'esquisse pas une voie royale. Elle ne formule pas une *téléologie*, mais une *aporétique* de la modernité. Elle entend garder la radicalité de la critique sans l'illusion des solutions, la force impulsive de l'utopie sans le mirage de la fin.

Ouvrages et travaux cités :

Jacques Bidet, 1999, *Théorie générale*, PUF.

Jacques Bidet, 1985, rééd. 2000, *Que faire du Capital ?*, PUF.

Jacques Bidet, 2004, *Explication et reconstruction du Capital*, PUF.

Voir également sur mon site : <http://perso.wanadoo.fr/jacques.bidet/> :

Jacques Bidet, 2005a, « La méthode de Marx selon Michael Hardt et Toni Negri », à paraître.

Jacques Bidet, 2005b, « Objections adressées Jean-Marie Harribey sur sa théorie des services publics non marchands », à paraître.

Gérard Duménil, 1980, *De la valeur au prix de production*, Economica.

Gérard Duménil et Dominique Lévy, 2003, *L'économie politique marxiste du capitalisme*, La Découverte.

Jean-Marie Harribey (édit.), 2005, *Le développement a-t-il un avenir ?* Attac, Mille et une Nuit.

11. La question que Marx traite ensuite, à la Section II, en termes de « *passage* de l'argent (c'est-à-dire du marché, cet "Eden des droits de l'homme et du citoyen", comme il le dit) au capital », c'est-à-dire celle de la *relation entre le marché et le capitalisme* – soit la grande question qui domine tout *Le Capital*, et qui continue à dominer notre actualité – doit donc être reprise dans sa forme complète, celle du passage de la métastructure à la structure, c'est-à-dire de la *relation* entre ces termes. Celle-ci est à comprendre de façon dialectique. Et Marx nous guide, jusqu'à un certain point, dans cette voie. Car on ne peut se représenter les analyses de la production marchande présentées à la Section I comme de simples *exercices préparatoires* à la production des concepts ultérieurs, ceux de la Section III, soit ceux du capitalisme, qui seraient les seuls socialement *opératoires* (à moins que ce ne soient ceux, encore plus concrets, du Livre III, – les « usagers », économistes ou sociologues, ont trop souvent tendance à se satisfaire de ce genre de concret). En réalité, le « passage » du marché au capital, que définit la Section II du Livre I n'est pas un passage à sens unique : il appelle un retour dialectique incessant. Car le « commencement » du discours théorique est un point auquel on ne peut manquer de faire sans cesse *retour*, théoriquement et politiquement. Le capital ne peut pas ne pas sans cesse rappeler à ceux qu'il opprime et exploite qu'ils sont libres et rationnels, et ne pas prétendre qu'il les traite comme des égaux. La métastructure n'est pas un fondement, mais une référence (c'est parce que Marx la pose unilatéralement comme marchande qu'elle peut apparaître comme fondement réel, – et de là naît la lecture économiste du *Capital*).

David Harvey, *Imperialism*, Verso, London, 2005.
Jean Gadrey et Florence Jany-Catrice, 2005, *Les nouveaux indicateurs de richesse*, La Découverte.
François Fourquet, 1980, *Les comptes de la puissance*, Encre, Paris.
Pierre Lantz, 1997, *Valeur et richesse*, Anthropos.
Michael Löwy, 1976, *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Sycomore.
Györy Markus, 1991, *Praxis et Poïésis : au-delà de la dichotomie*, *Actuel Marx*, n° 10, PUF.
Karl Marx, 1974, *Théories sur la plus value*, Editions Sociales.
Karl Marx, *Le Capital*, éditions Sociales.
Dominique Méda, 1999, *Qu'est-ce que la richesse ?*,
Johannes Rohbeck, 2000, *Kultur – Technik – Geschichte, Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp.
André Vanoli, 2002, *Une histoire de la comptabilité nationale*, La Découverte.
Patrick Viveret, 2005, *Reconsidérer la richesse*, L'Aube.

LA THEORIE LINGUISTIQUE ET LE DISCOURS ECONOMIQUE AU 18^E SIECLE

SAVAS KILIC

DOCTORANT EN SCIENCES DU LANGAGE (Direction S. Bouquet)

Introduction

Tout le monde le sait : d'après Saussure, la langue est un système, un système de signes, de valeurs. Il l'a exprimé maintes fois dans ses cours, ses notes manuscrites et, voire, implicitement dans les publications de son vivant ; mais le succès de cette formule s'est avéré avec l'interprétation structuraliste de son ouvrage posthume, CLG (1916)¹². L'une des comparaisons que Saussure sollicite pour illustrer la nature du système sémiologique est l'économie : « Un système sémiologique quelconque est composé d'une quantité d'unités [...] » dit-il « et la véritable nature de ces unités – ce qui empêchera de les confondre avec autre chose – c'est d'être des *valeurs*. » Les unités sémiologiques n'ont pas, à proprement parler, de valeurs, mais elles sont les valeurs : « Ce système d'unités qui est un système de signes est un système de valeurs. » Cela va sans dire, une fois que les signes sont définis comme des valeurs, il est tout naturel de recourir à la principale science de valeurs : « Tout ce qui peut se définir de <la> valeur s'appliquera aussi <d'une façon générale> à ces unités qui sont des signes. » Il y a tout de même une différence entre ces deux ordres ; en économie, nous sommes sur une terre définie, alors que la langue est une géographie *sinistre*, bougeant sans cesse : « La valeur dans les différents ordres (ainsi en économie) est très difficile à définir et la clarté n'est ainsi pas donnée immédiatement, mais nous sommes au moins sur un terrain qui est défini, du moins extérieurement. » (1908-09 : 14-15)

De telles comparaisons ont laissé les chercheurs contemporains penser que l'économie politique fut une source de la pensée saussurienne¹³. D'autres ont proposé comme la source l'emploi du terme *valeur* dans la tradition synonymiste, sans pour autant se rendre compte que les synonymistes du 18^e siècle, eux aussi, avait adopté l'économie comme modèle (Swiggers 1982, Auroux 1985, Bouquet 1997: 235-239).

¹² Pourtant, il faut bien noter que le terme *structure* a été substitué à *système* par les structuralistes. *Système* étant du latin et *structure* du grec, les deux termes signifiaient plus ou moins la même idée au 17^e siècle. Cependant, au 18^e siècle, le premier s'est spécialisé dans la métaphysique, l'astronomie et la mécanique alors que le second se spécialisait dans la biologie. Donc, *système* fait partie de la terminologie mécaniste (et, éventuellement, de la cartésienne au sens large) alors qu'impliquant un certain degré de téléologie *structure* est préférée par le vitalisme et l'organicisme qui sont développés au sein des Lumières et qui sont pourtant tournés contre le mécanisme et les Lumières (Cf. les articles « Système » et « Structure » écrits par P. Clavier, l'article « Organe, organisme » par V. Sullerot dans le *Dictionnaire culturel*). Par conséquent, la *structure* n'est pas l'équivalent parfait du *système* et le parti pris du structuralisme est incohérent avec celui de Saussure qui évite consciemment toutes métaphores organicistes. Le clivage se manifeste notamment en matière de la téléologie qui est adoptée par les interpréteurs de Saussure et inhérente par ailleurs à la notion de structure alors que le linguiste genevois la récuse (Cf. Pétrouff 2004 : 94-122).

¹³ Koerner (1973 : 37-71) donne un résumé critique de ces thèses.

La croissance de l'économie politique et la théorie des signes

Le transport de grandes quantités d'or et d'argent à « l'ancien monde » après les croisades au Proche Orient vers la fin du Moyen Âge et le pillage de l'Amérique par les *conquistadors* à partir du 15^e siècle constituent la première étape de la grande accumulation du capital en Europe. Deuxièmement, la production à côté du commerce commence à se développer surtout aux Pays-Bas, en Angleterre et en France ; en tant que résultat de la richesse (de l'abondance de l'or), le secteur de la finance se met en pleine croissance dans les pays colonialistes (Banque d'Amsterdam, Banque d'Angleterre). Cependant, les prix augmentent et les revenus diminuent malgré tout ; le taux des métaux valables est réduit dans les monnaies employées comme moyen de commerce. Les spéculations interminables sur l'or, la monnaie et, éventuellement, sur la valeur ravagent les milieux intellectuels de l'Europe : la discipline dite économie politique est ainsi établie¹⁴.

Les grands philosophes de l'époque qui ne manquent pas de s'intéresser à l'économie politique produisent également des écrits prolifiques sur la philosophie du langage :

J. Locke *Two Treatises Of Government* (1680-90) et *An Essay Concerning Human Understanding* (1690).

Voltaire articles de « Economie politique » et « Economie de paroles » dans son *Dictionnaire philosophique* (1764).

A. Smith *Wealth of Nations* (1776) et *Considérations sur la première formation des langues* (1761, 1^{ère} traduction française : 1796, 2^{ème} : 1809)¹⁵.

E. B. de Condillac *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (1776) et *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) ainsi qu'un dictionnaire des synonymes et une grammaire générale.

A.-R. Turgot, art. « Etymologie » dans l'*Encyclopédie* (1751), *Remarques critiques* (1750) sur *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots de Maupertuis* (1748), mais également *Réflexions sur les Langues* (1751) et *Valeurs et monnaies* (1769).

¹⁴ Ce paragraphe s'appuie sur l'ouvrage de Michel Beaud (1981 : 11-56). Il suffira pourtant de lire certains passages de l'article « Monnaie » de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert écrit par Le Chevalier de Jaucourt pour trouver l'expression de ces faits historiques :

« Pour être satisfait de ce que j'avance, on peut s'informer du prix des terres, maisons, blés, vins, & autres effets avant la découverte des Indes : alors mille onces d'argent, ou en matiere ou en especes, achetoient plus de ces effets, que dix mille n'acheteroient présentement. Les effets ne sont pas plus chers, ou different peu ; leur quantité étant à-peu-près dans la même proportion qu'elle étoit alors avec la demande, c'est l'argent qui est à meilleur marché.

Ceux qui se servent de la vaisselle d'argent, croient ne perdre que l'intérêt de la somme employée, le contrôle, & la façon ; mais ils perdent encore ce que la matiere diminue en valeur ; & la valeur diminuera, tant que la quantité augmentera, & que la demande n'augmentera pas à proportion. Une famille qui s'est servie de dix mille onces de vaisselle d'argent depuis deux cent ans, a perdu de la valeur de sa vaisselle plus de neuf mille onces, outre la façon, le contrôle, & l'intérêt ; car les dix mille onces ne valent pas ce que mille onces valoient alors.

Les compagnies des Indes d'Angleterre & d'Hollande ont porté une grande quantité d'espèces & de matieres d'argent aux Indes orientales, & il s'en consomme dans l'Europe ; ce qui a un peu soutenu sa valeur ; mais nonobstant le transport & la consommation, la grosse quantité qui a été apportée, a diminué sa valeur de quatre-vingt-dix pour cent. [...]

La quantité des matieres apportées en Europe depuis la découverte des Indes, a dérangé non-seulement les biens & les revenus des particuliers, mais même elle a dérangé les puissances, qui ne sont plus dans la même proportion de force. Celles qui ont profité le plus par le commerce d'Espagne, abondent en especes, pendant que les autres peuvent à peine se soutenir dans l'état où elles étoient. »

¹⁵ Il écrit aussi en 1755 une critique sur le *Dictionary of the English Language* du Dr. S. Johnson (Hausmann 1978: 248).

J.-J. Rousseau *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* (1755) et *Essai sur l'origine des langues* (1763 ? ; ouvrage posthume : la première édition sort à Genève en 1781)¹⁶.

On se demande inévitablement la raison de cette coïncidence : quelle est la motivation d'un Rousseau, d'un Smith ou d'un Turgot pour réfléchir sur l'origine du langage, sur la nature des langues ? Tout d'abord, certaines analogies entre les activités sociales et le fonctionnement du langage leur permettent de concevoir l'un des sujets en faisant allusion à l'autre : au 17^e siècle déjà, les comparaisons entre la monnaie et le signe, le commerce et la communication sont répandues.

À l'aube de la philosophie moderne, on trouve chez F. Bacon une comparaison entre le signe linguistique et la monnaie ; dans le même siècle (XVII^e) Hobbes et Leibniz, eux aussi, s'en servent pour illustrer la nature du signe (Dascal 1987 : 1-29). « Words are the tokens current and accepted for conceits, as moneys are for values » dit Bacon (cité par Dascal 1987 : 1), alors que Hobbes souligne leur caractère illusoire : « words are wise men's counters, they do but reckon by them ; but they are the money of fools [...] » (cité par Dascal 1987 : 6 ; cf. aussi Formigari 2004 : 110). De même, Locke, qui mérite d'être reconnu comme le fondateur de la théorie moderne du signe, compare longuement l'abus des mots à celui des chiffres et, éventuellement, de la monnaie dans son *Essay* d'après lequel le premier est plus grave :

[...] Another great abuse of words is inconstancy in the use of them. [...] *Words being intended for signs of my ideas, to make them known to others, not by any natural signification, but by a voluntary imposition, it is plain cheat and abuse, when I make them stand sometimes for one thing and sometimes for another; the willful doing whereof can be imputed to nothing but great folly, or greater dishonesty. And a man, in his accounts with another may, with as much fairness make the characters of numbers stand sometimes for one and sometimes for another collection of units: v.g. this character 3, stand sometimes for three, sometimes for four, and sometimes for eight, as in his discourse or reasoning make the same words stand for different collections of simple ideas. If men should do so in their reckonings, I wonder who would have to do with them ? One who would speak thus in the affairs and business of the world, and call 8 sometimes seven, and sometimes nine, as best served his advantage, would presently have clapped upon him, one of the two names men are commonly disgusted with. And yet in arguings and learned contests, the same sort of proceedings passes commonly for wit and learning; but to me it appears a greater dishonesty than the misplacing of counters in the casting up a debt; and the cheat the greater, by how much truth is of greater concernment and value than money.* (1697 [1961] : II. 91-92; nous soulignons)

La comparaison monnaie/signé se maintient pendant tout le 18^e siècle¹⁷. Le terme *signe* qui a ses racines dans la philosophie antique grecque est ainsi revêtu d'un nouveau contenu comprenant la monnaie. Analysant les conditions de l'émergence de l'analogie, Goux (1989) conclut d'une façon plus ou moins marxienne que c'est le développement du système de représentation dans la sphère monétaire qui rend possible de concevoir le langage en tant que système de représentation. Autrement dit, quand l'emploi de la monnaie se renforce dans la vie courante, la nature sémiologique des autres systèmes d'échange devient plus clairement visible : le système monétaire constitue un modèle pour les autres. Inclinant à penser comme Goux, nous

¹⁶ En outre, un philosophe tel que d'Alembert donne des ouvrages sur la synonymie ainsi que sur la mécanique (Auroux 1984).

¹⁷ Dans la pensée italienne, les noms tels que Verri, Solera, Tamburini et Giordiani et, au 18^e siècle, Oertes établissent des parallélismes entre le langage et le système monétaire (Formigari 1993 : 106-107, 109). Au début du 19^e, Giordiani l'élargit en comparant les dialectes aux monnaies cuivre et le code standard à l'or (Formigari 1993 : 107). En France, au 17^e siècle déjà, Vaugelas compare « les paroles » avec la monnaie ainsi qu'avec les peintures et les livres, et il nous prévient de l'abus dans son célèbre article "Synonimes" (Chevalier 1971 : 41-43) ; Au 18^e, cependant, « [...] le fait d'attribuer à la monnaie le titre de signe fut l'objet de vives polémiques. » (Auroux 1979 : 67) Condillac « démontre » de même manière que l'invention des signes dépend étroitement du « commerce réciproque » entre les hommes (Duchet 1970 : 19).

croions que cette analogie très répandue prépare l'application du terme *valeur* dans la *sémantique avant la lettre* des synonymistes et c'est ce processus que nous voulons aborder dans ce qui suit.

La monnaie comme un signe

L'article « Monnaie » de l'*Encyclopédie* commence significativement par une définition qui comprend le terme *signe* : « la monnaie, dit Le Chevalier de Jaucourt, est un signe qui représente la valeur ». D'un autre côté, Turgot écrit en 1769 un article résumant les théories de la valeur de l'époque pour un projet de *Dictionnaire de Commerce* entrepris par l'abbé Morellet, son condisciple d'autrefois à la Sorbonne. Ce projet d'article commence de même par une comparaison de la monnaie au langage :

La monnaie a cela de commun avec toutes les espèces de mesures, qu'elle est une sorte de langage qui diffère, chez les différents peuples, en tout ce qui est arbitraire et de convention, mais qui se rapproche et s'identifie, à quelques égards, par ses rapports, à un terme ou étalon commun. (Turgot 1769 : 233)

Il va jusqu'à définir une langue comme un système de conventions pour incarner les idées, les idées qui ont par définition une existence universelle anté-langagière :

C'est ce fond commun, essentiel à toutes les langues indépendamment de toute convention, qui fait qu'on peut prendre **chaque langue, chaque système de conventions** adoptées comme les signes des idées, **pour y comparer tous les autres systèmes de conventions**, comme on les comparerait au système même des idées qu'on peut interpréter dans chaque langue, ce qui a été originairement exprimé dans toute autre langue, qu'on peut en un mot *traduire*.» (Turgot 1769 : 233 ; **nous soulignons**)

Néanmoins, il existe une certaine différence entre le langage et les mesures : ces dernières maintiennent une référence extra-systémique :

Les langues désignent des idées par des sons qui sont en eux-mêmes étrangers à ces idées.¹⁸ Ces sons, d'une langue à l'autre, sont entièrement différents et, pour les expliquer, il faut substituer un son à un autre son : au son de la langue étrangère, le son correspondant de la langue dans laquelle on traduit. Les mesures au contraire, ne mesurent l'étendue que par l'étendue même. [...] (Turgot 1769 : 234)

Toutefois, la monnaie, elle, ressemble plutôt au langage en cette matière :

Le terme commun auquel se rapportent les monnaies de toutes les nations est la valeur même de tous les objets de commerce qu'elles servent à mesurer. Mais cette valeur, ne pouvant être désignée que par la quantité même des monnaies auxquels elle correspond, il s'ensuit qu'on ne peut évaluer une monnaie qu'en une autre monnaie : de même qu'on ne peut interpréter les sons d'une langue que par d'autres sons.

Les monnaies de toutes les nations policées étant faites des mêmes matières, et ne différant entre elles, comme les mesures, que par les divisions de ces matières et par la fixation arbitraire de ce qu'on regarde comme l'unité, elles sont susceptibles, sous ce point de vue, d'être réduites les unes aux autres, ainsi que les mesures usitées chez les différentes nations. (Turgot 1769 : 34)

¹⁸ Cf. cette phrase de Saussure : « Ce n'est pas la matière qui apparaîtra comme le fond de ce qui fait un mot; on doit s'occuper des sons mais *le son est étranger à l'essence de la langue*.» (1908-09 : 117 ; **nous soulignons**).

Une fois que la monnaie est conçue comme un signe arbitraire, le signe est naturellement médié dans le miroir de la monnaie.

Valeur et signe arbitraires : l'usage contre l'autorité

Dans ce nouveau cadre, il y aurait un déplacement terminologique : *l'arbitraire du signe*. Les débats sur l'origine de la valeur étaient en un mot interminables. La recherche des origines (de l'état, de la société, de la monnaie, etc.) ramenait maintes fois à une discussion sur l'origine du langage, surtout sur la nature toujours contestable du signe linguistique. Les termes de la Grèce antique, *phusei/thesei*, seraient abandonnés pour adopter ceux de l'économie, de la politique et, voire, du droit : *arbitraire, conventionnel, institué*, etc. Le Chevalier de Jaucourt l'exprime d'emblée dans l'article « Monnoie » de l'*Encyclopédie* : « la dénomination ou valeur numéraire de la monnoie » est arbitraire.

L'autorité intellectuelle d'Aristote était déjà morte, et l'autorité absolue du monarque était à son tour sans doute en train de mourir. La monnaie, comme le dit de Jaucourt « ne reçoit point sa valeur de l'autorité publique » et l'empreinte ne fait que marquer son poids & son titre. L'autorité « fait connoître que la piece est composée de telle quantité de matiere, de telle finesse, mais elle ne donne pas la valeur, c'est la matiere qui en fait la valeur. » Donc, l'effigie du Prince sur la monnaie garantissait d'une part la circulation, et, d'autre part, il présupposait pourtant un consensus *a priori* des usagers. Markovits explique ces deux moments pertinents dans l'histoire politique de la monnaie :

La critique de la monnaie passe par la décomposition de deux moments: dans le premier, la monnaie représente la souveraineté de l'Etat, dans le second, elle représente l'usurpation de cette souveraineté par une individualité particulière, que celle-ci couvre de l'autorité pontificale ou de l'autorité politique [...]. La valeur de la monnaie n'est donc pas subordonnée à l'arbitraire du Prince. Son crédit, son cours supposent un consensus plus qu'une volonté subjective. La monnaie représente ce consensus, elle est d'essence politique, elle symbolise le souverain. Elle est, en un mot, la loi. L'effigie d'un roi n'est que l'usurpation de la souveraineté par un particulier. (Markovits 1986: 198)

Les physiocrates (partisans du « gouvernement naturel ») trouveraient ce consensus exister dans la nature ; Dupont de Nemours utilise ainsi la métaphore de la ruche pour définir le *gouvernement naturel* de l'économie : « Les abeilles se soumettent d'un commun accord et dans leur propre intérêt à l'organisation de la ruche. » (Cité d'après Baslé 1993 : 87 ; *nous soulignons*.) Sous le nouveau régime économique du commun accord, l'autorité est l'usage : la valeur de la monnaie dépendrait de la matière de laquelle elle est faite, pourtant la valeur de la matière est attachée à son usage : « Les effets reçoivent leur valeur des usages auxquels ils sont employés, s'expliquent Le Chevalier de Jaucourt. S'ils étoient incapables d'aucun usage, ils ne seroient d'aucune valeur. »

Non seulement le marché public et le marché des relations sociales, mais aussi le « marché » d'une langue étaient désormais à réguler par un consensus dit *contrat social*, tel qu'il est formulé d'abord par Hobbes et, puis, par Rousseau. Vaugelas met l'usage, « maître et souverain des langues vivantes », en contraste avec la « raison » (Fuchs 1979 : 285-86). Comme le dit l'Abbé Girard, c'est « l'usage » qui « règle le beau Langage » (1718 : xi) mais pas l'autorité de tel ou tel « auteur » (Chevalier 1971 : 45). Dès lors, le régime qui gouverne dans la grammaire et dans la lexicographie est aussi celui de Hobbes et Rousseau.

Le signe ayant une valeur

Le sens linguistique du terme *valeur* est attesté depuis la première édition (1694) du *Dictionnaire de L'Académie* (Auroux 1990 : 2692). L'abbé Girard l'emploie, cependant, pour la première fois en 1718 : « [...] cette Justesse ne peut s'acquérir que par une parfaite connaissance de la force des Mots ; en sorte qu'on puisse faire un juste discernement de leur

propre valeur ; & qu'on sache bien distinguer les divers degrés d'énergie qu'ils ont & la différence des idées qu'ils présentent. » (XIV ; *nous soulignons*) Le terme nous paraît ambigu dans ce premier usage ; cependant, il semble être un phénomène de sens dans le passage suivant :

[...] si le mot déplaît, c'est moins parce qu'il répète le même son que parce qu'il répète la même idée sans lui donner aucune grâce de nouveauté. De là vient qu'on a établi dans toutes les Langues certains mots, qu'on nomme pronoms [...] Et parce que *la valeur* & la propriété de ces pronoms n'est pas *l'idée même de la chose*, mais renouvellement de cette idée, il arrive qu'ils sont répétés sans aucun désagrément [...] (1718 : XXXIX ; *nous soulignons*)

Girard songe que c'est aussi le cas des articles, particules et prépositions : « parce que leur *signification particulière* n'étant qu'une idée générale, toujours suspendue, qui n'arrête pas l'esprit, & qui n'a proprement que *la valeur* d'un mouvement d'union ou de séparation [...] » (1718 : XL ; *nous soulignons*). Ainsi, la valeur se manifeste comme un composant de la signification. Il donne une définition claire du terme dans son ouvrage succédant :

La VALEUR est donc, en fait des mots, l'effet qu'ils doivent produire sur l'esprit, c'est à dire la représentation des idées qu'on y a attachées : ce qui dépend de l'institution, soit commune par un usage ordinaire, soit particulière par une supposition bien expliquée. (1747 : I, 6)

Il s'agit ici, d'une part, d'une définition relative du sens ; et, d'autre part, parce que la valeur est considérée particulièrement comme un phénomène sémantique, elle implique un contenu plus restreint que la théorie saussurienne.

Dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, bien que l'article « synonyme » reste dans le cadre que Girard avait dessiné, le terme *valeur* n'est pas employé. De même, l'article « valeur » ne contient pas une définition concernant la synonymie (1751 : 757-759, 818-821) alors qu'il évoque les usages « valeur des notes » dans la musique et « valeur des lettres » dans la langue, ces derniers exemples impliquant sans doute les positions relatives des éléments d'un certain système. Le *Dictionnaire* de Condillac qui reste inédit jusqu'à 1951 contient pareillement un article « valeur » qui n'aborde pas le sens linguistique (550).

Malgré cette discontinuité apparente, Lafaye se sert souvent du mot *valeur* et des expressions telles que « valeur du mot » (1884 [1858] : I) ; mais, hélas, il néglige aussi d'en donner une définition explicite ; on déduit de l'expression suivante que c'est toujours un phénomène de sens : « l'influence des préfixes sur la valeur des mots » (1884 : XXX). Effectivement, il n'est pas encore un terme exact et il ressemble toujours à une métaphore, une métaphore sans doute enracinée dans les discussions économiques du siècle précédent et actuel. D'ailleurs, dans la partie lexicale de son ouvrage, il n'aborde le terme qu'en opposition avec *prix* et ne donne aucune explication pour l'usage linguistique. (1884 : 1016-17) Cette absence lexicologique, nous semble-t-il, peut être également attribuée au fait que l'emploi du terme reste jusqu'alors métaphorique.

Donc, on trouve une sorte de sémantique synchronique *avant la lettre* chez Lafaye qui essaie de déterminer les sens des mots en tenant compte des autres mots (1884 : 39-40). Cependant, comme dans le cas de Girard, il est toujours loin de la conception saussurienne de la valeur en tant que déterminante à tous les niveaux linguistiques.

Par conséquent, il n'est pas difficile de constater que le mot *valeur* ni chez le fondateur ni chez l'un des derniers représentatifs de la tradition synonymiste n'est un terme à proprement parler ; il continue d'être une métaphore économique jusqu'à Saussure.

Conclusion

La notion de valeur sémantique, qui est modelée d'après la théorie économique et qui présuppose la langue comme un système de signes, émerge chez les synonymistes en tant qu'effet d'une histoire politique, économique et philosophique. Entrant en synthèse avec la notion d'arbitraire, elle prépare la voie pour la théorie de la valeur et la notion radicalement non substantialiste de la négativité chez Saussure, car, comme il dit lui-même, « toute valeur implique un système de valeurs » (Ecrits, 332 ; nous soulignons). Le signe est une valeur et il s'agit d'un système parce que le signe est arbitraire.

Le terme *système* a historiquement deux sens principaux en français : premièrement, il signifie l'ensemble organisé d'éléments intellectuels pour lequel on utilise aujourd'hui plutôt *théorie* ; et, deuxièmement, il signifie l'ensemble d'éléments matériels possédant une structure. Le premier sens est apparu en 1633 chez Descartes, alors que le second est daté de 1690 et attesté pour le premier en anatomie et ensuite en astronomie (1778) (*Dictionnaire culturel* : 1183-84). Le système en tant que *théorie* est aperçu lié au cartésianisme et sévèrement critiqué par les philosophes des Lumières, car ils l'interprètent comme une sorte d'*apriorisme* qui est dangereux au point de vue scientifique. Cette critique est énoncée d'abord par Condillac dans son *Traité des systèmes* et reprise par d'Alembert dans son article « Système (métaphysique) » de l'*Encyclopédie*. Pourtant, le sens matériel du terme est favorisé non seulement par les matérialistes (D'Holbach, *Système de la nature*) mais aussi par Condillac et par les encyclopédistes. C'est ce deuxième sens qui est pertinent lorsque Saussure affirme que la langue est un système de valeurs.

La notion de système en tant qu'organisation inhérente d'un ensemble d'éléments matériels est apparue vers la fin du 17^e siècle. Cependant, son application à des phénomènes humains est répandue plutôt dans la première moitié du 19^e siècle. En économie politique, Auguste Walras (1831), inspiré du *Tableau* de Quesnay (Baslé 1993 : 90), ferait un système de valeurs économiques quand F. Bopp aurait parlé du « Conjugationssystem » des langues indo-européennes (1816). Saussure s'en sert implicitement pour le premier dans son « Essai pour réduire les mots du grec, du latin & de l'allemand à un petit nombre de racines » et puis dans son *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* (1878) où il traite les sons d'une langue comme un système de « signes algébriques ». La réussite de son approche, malgré les critiques qui lui sont reprochées dans les 1880, s'avérera certes avec la découverte du hittite au début du 20^e siècle. Ces critiques ont tout de même joué un rôle important par rapport au développement de la pensée saussurienne. Le linguiste genevois composa pendant son séjour à Paris (1880-1891) cinq cahiers de phonétique qui le menèrent à s'interroger sur les fondements d'une science du langage et à prendre plusieurs notes, dans les années 1890, pour un futur livre de linguistique générale. Ces notes lui fournirent sans doute la base du célèbre CLG où il applique les notions de valeur et système à tous les niveaux linguistiques.

L'application qu'il effectua est fruit d'une longue histoire d'échanges et réflexions inter-ou pluridisciplinaires, à savoir les disciplines de physique, économie politique, lexicographie et linguistique générale. Sans cette histoire, la notion de valeur linguistique aurait été impossible et, de même, celle de *négativité* qui incarne une nouvelle ontologie, une ontologie qui est mieux représentée par le *signe-monnaie*, une ontologie sans être réel ; c'est l'ontologie d'un être complètement mental, celui de la valeur qui est identique à l'identité du signe ; plutôt une déontologie ou un refus de l'ontologie.

Bibliographie

- Auroux, Sylvain 1979 : *La Sémiotique des encyclopédistes*. Paris : Payot.
1985 : « Deux hypothèses sur l'origine de la conception saussurienne de la valeur linguistique », *Travaux de linguistique et de littérature*. XIII. 1. 295-99.
1990 : art. « Valeur » in S. Auroux *Encyclopédie philosophique universelle*. t. II. Paris : PUF. 2692.

- Baslé M. et al. 1993 : *Histoire des pensées économiques – Les fondateurs*. Paris : Editions Dalloz.
- Beaud Michel 1981 [1984] : *Histoire du capitalisme de 1500 à nos jours*, Editions du Seuil, Paris.
- Bouquet, Simon 1997 : *Introduction à la lecture de Saussure*. Paris : Payot.
- Chevalier J. – C. 1971 : “Note sur la notion de synonymie chez trois grammairiens des 17e et 18e siècle”. *Langages* 24. 40-47.
- Condillac E. B. de 1951 [1760] : *Œuvres philosophiques de Condillac*, vol. III, texte établi et présenté par Georges Le Roy avec une préface au « Dictionnaire des Synonymes » par Mario Roques. Paris : PUF.
- Dascal, Marcelo 1987 : *Language, Signs and Thought*. Amsterdam et Philadelphie : John Benjamins Publishing.
- Dictionnaire culturel*, sous la direction d’Alain Rey. Le Robert. Paris. 2005.
- Duchet, Michèle 1970 : “Préface” in Maupertuis – Turgot – Condillac – Du Marsais – Adam Smith, *Varia linguistica*, textes rassemblés et annotés par Charles Porset. Bordeaux : Edition Ducros.
- [Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers](#). édité par Diderot D. et d’Alembert J. 1751 (version numérique consultable sur le site Gallica et version CD-Rom, édition Redon)
- Formigari, Lia 1993 : *Signs, Science and Politics 1700-1830*. Amsterdam et Philadelphie : John Benjamins Publishing.
- 2004 : *A History of Language Philosophies*. Amsterdam et Philadelphie : John Benjamins Publishing.
- Fuchs, Catherine 1979 : « La Synonymie dans les remarques de Vaugelas (1647). Théorie explicite et conception implicite ». *Historiographia Linguistica* VI. 3. 285-93
- Girard, l’Abbé 1718 : *Justesse de la langue françoise ou les différentes significations des mots qui passent pour synonymes*. Paris : Laurent D’Houry.
- Les vrais principes de la langue françoise ou la parole réduite en méthode conformément aux lois de l’usage*. I-II. Paris : Le Breton.
- Goux, Jean-Joseph 1989 : « Catégories de l’échange : idéalité, symbolicité, réalité » in André Jacob 1989 (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*. t. I. Paris. PUF. 227-233.
- Hausmann, Franz Josef 1978 : « Le Dictionnaire de Condillac ». *Le français moderne*. 46. 3. 226-49.
- Koerner, E. F. K. 1973: *Ferdinand de Saussure: Origin and Development of his Linguistic Thought in Western Studies of Language*. Vieweg. Braunschweig.
- Lafaye, Benjamin 1884 [1858] : *Dictionnaire des synonymes de la langue française*. Paris : Hachette.
- Locke, John 1690 [1961] : *An Essay Concerning Human Understanding* In Tow Volumes. Edited with an introduction by John W. Yolton. London & New York: Everyman’s Library.
- Markovits, Francine 1986 : *L’ordre des échanges*. Paris : PUF.
- Pétroff André-Jean 2002 : *Saussure : la langue, l’ordre et le désordre*. Paris. L’Harmattan.
- Saussure Ferdinand de (1908-09): *Deuxième cours de linguistique générale* (1908-1909), édité et traduit par E. Komatsu et G. Wolf, Pergamon, Oxford. 1997.
- (2002): *Écrits de linguistique générale*, édité et texte établi par S. Bouquet et R. Engler. Gallimard. Paris.
- Swiggers P. 1982 : « De Girard à Saussure : sur l’histoire du terme valeur en linguistique », *Travaux de linguistique et de littérature* XX. 1. 325-31.
- Turgot, A. R. 1769 [1970] : « Valeurs et monnaies (Projet d’article) » in *Ecrits économiques*. Paris : Calmann Lévy, 1970.

LE CONSENTEMENT ET LE PROBLEME DE LA VALEUR

ALAIN MILON

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE, METIERS DU LIVRE.

Contextes épistémologiques

Dire de la dignité qu'elle est l'affirmation de la supériorité de l'humanité sur l'homme, autrement dit la possibilité d'interdire quelque chose à quelqu'un au nom d'un principe absolu – la dignité humaine – a aussi peu de sens que d'affirmer que l'autonomie est l'affirmation d'un vouloir comme expression d'un individu déconnecté de la réalité ou que la liberté est une loi générale. Ni la dignité quand elle se réduit à un principe moral – tu dois ou tu ne dois pas faire cela –, ni l'autonomie quand elle se résume à l'expression d'un vouloir abstrait, ne répondent à la question de la nature de la liberté comme affirmation d'une puissance d'existence ancrée dans la réalité. Et ce sont seulement des caricatures du genre : « on ne peut pas interdire, au nom de la dignité, à une personne d'être battue si telle est sa volonté », qui nous laissent croire que la personne est autonome quand elle est battue parce qu'elle consent à l'être, ou même qu'il existe, au-dessus de sa volonté, un principe d'humanité.

Le principe de dignité est autant une formule vide que peut l'être celui de consentement ou d'autonomie. Le problème en fait n'est pas de recourir à une notion, quelle qu'elle soit, pour en faire un argument d'autorité afin de valider un discours, mais de comprendre les limites de cette notion. Dignité comme autonomie sont vides de sens parce que chacun, en fonction de sa propre idéologie, utilise ces termes comme des postulats ou des axiomes faute de pouvoir en faire la généalogie. Pour nous, ce n'est pas la dignité qui importe, ni même l'autonomie ou le consentement, mais plutôt la manière dont derrière ces principes, le *souci de soi* valide ces principes. Par le souci de soi, la dignité perd sa connotation morale ; elle ne peut se réduire à une sorte de norme morale qui protégerait l'homme dans son essence. Le souci de soi, comme nous le verrons, donne à la dignité sa réalité, une réalité qui permet d'éviter de faire la différence entre la nature de l'homme et l'humanité de l'homme, entre le genre humain et l'humanité. L'homme ne renonce pas à sa qualité d'homme, le souci de soi n'étant, comme nous le montre la tradition grecque antique, qu'une qualité de cette appartenance à un même genre, le genre humain. Si la dignité est un paradigme de la liberté c'est à l'unique condition qu'elle garantit à l'homme son autonomie.

Mais existe-il seulement des choix qui ne sont pas déterminés ? Cette vieille interrogation philosophique échappe difficilement aux querelles byzantines. En effet qui dis "je" dans la formule : « je veux être battue » ? Mais à l'inverse, qui peut dire, lorsque la personne dit « je veux être battue » que ce n'est pas son "je" qui s'exprime ? Comme les partisans de la dignité humaine, érigée comme loi morale, ne veulent pas revenir sur l'existence d'un principe supérieur : l'humanité vaut plus que l'humain, eux qui partent du principe que l'on peut différencier l'humanité de l'humain, les partisans de l'autonomie ne veulent pas ouvrir une brèche : la liberté est et doit rester un principe absolu et universel. Mais, la question est de savoir jusqu'où peut aller cette confusion entre l'affirmation d'une volonté – dire je veux – et

l'expression d'une liberté – je suis libre –, autrement dit, le vouloir est-il un simple consentir, et la liberté peut-elle se satisfaire d'un consentir ?

En réalité, dès l'instant où l'on réfléchit sur le statut de la personne, de son intégrité, de son autonomie, de sa dignité, on est obligé de poser la question des valeurs qui gouvernent la personne, que ces valeurs soient éthique, morale, humaines... Mais réfléchir sur la valeur ou les valeurs ne signifie pas circonscrire la valeur au jugement de valeur. Si tel était le cas, on ferait le jeu des partisans de la dignité humaine qui imposent comme valeur suprême le jugement de valeur selon lequel le principe d'humanité l'emporte sur celui d'humain. Nous dirons simplement pour l'instant, qu'au nom de l'autonomie, on peut tout accepter à condition que cela ne remette pas en question la valeur de l'homme, autrement dit ce qui fait que l'homme reste un homme, un peu à la manière de ce que les Stoïciens envisageaient avec le principe du *souci de soi* ou de ce que Baltasar Gracian appelait, dans *L'homme universel*, l'honnête homme, autrement dit celui qui possède suffisamment de *qualités* pour se distinguer de l'animal et qui fait preuve de civilité telle qu'on l'entendait au XVI^e siècle. De la même manière, au nom de la dignité humaine, on ne peut utiliser l'humanité comme une sorte de garde-fou en vue de tout interdire au nom de ce principe. C'est pour ces raisons que tout accepter sous le prétexte d'une soit disant autonomie serait oublier trop vite que l'autonomie est justement ce qui permet de prendre la mesure de sa propre liberté. *A contrario*, sanctionner l'individu au nom d'un principe d'humanité en s'appuyant sur le fait qu'on "sait" ce qui est bien pour lui signifierait lui refuser toute possibilité de choisir et de juger, lui dénier en fait sa dignité¹⁹.

C'est pourquoi une réflexion sur la dignité ne peut se satisfaire, sauf pour les moralistes, de la formulation d'un principe abstrait dont personne ne peut expliquer ou justifier les fondements – qui peut dire ce qu'est le principe d'humanité ? L'humanité reste quelque chose de concret ancré dans la réalité et se définit avant tout comme la garantie pour l'individu de pouvoir jouir de sa liberté. Sans dignité, l'individu n'existe plus comme sujet ; il s'inscrit dans un processus de chosification. De la même manière, sans autonomie, l'individu n'existe pas comme sujet puisqu'il perd sa puissance d'affirmation. Seuls les discours démagogiques qui utilisent l'humanité comme une sorte de passe-partout, ou les discours formalistes des juristes qui avancent, sur le seul plan de la règle, l'idée que la liberté peut exister abstraitement, font de l'humanité et de la liberté une sorte de "norme morale".

Afin de clarifier cette position et en vue de montrer comment certains malentendus naissent aujourd'hui comme la confusion entre autonomie et consentement ou même l'opposition entre autonomie et dignité, nous partirons d'un cas d'espèce, le cas *K. A. et A. D. c. Belgique* pour démontrer que l'autonomie n'est pas réductible au consentement, que la dignité est immanente au principe d'autonomie, et que derrière l'autonomie et la dignité c'est la question du souci de soi qui est posée.

Un cas d'espèce : K. A. et D. c. Belgique

De 1990 à 1996, K. A. (magistrat né en 1945) et A. D. (médecin née en 1949) fréquentent un club sadomasochiste. Le 30 septembre 1997, la cour d'appel d'Anvers reconnaît K. A., avec trois autres individus coupables de coups et blessures volontaires sur A. D. En outre, K. A. est reconnu coupable d'incitation à la prostitution sur la personne de sa femme. La cour construit son argumentation à partir de cassettes vidéos saisies représentant des sévices subis par la femme, sans tenir compte du fait que les accusés s'appuient, eux, sur le libre consentement de la femme. Suite à la condamnation de la cour d'Anvers, K. A. et A. D. tentent un recours auprès de la Cour Européenne des droits de l'homme arguant de la notion de libre consentement.

Comme on peut le lire dans le texte de la décision finale sur la recevabilité des requêtes : « Certaines scènes enregistrées en vidéo montrent-elles la victime hurlant de douleur pendant que les prévenus continuent de la hisser par les seins au moyen d'une poulie, la fouettent puis lui attachent encore des poids aux seins. [...] La cour d'appel nota aussi que plusieurs fois, les

¹⁹ « Toutes les erreurs qu'il peut commettre en dépit des conseils et des avertissements sont un moindre mal au vu de celui qui résulterait s'il laissait les autres le contraindre à faire ce qu'ils estiment être son bien. » J.S. Mill, *De la liberté*, Paris, Presses Pocket, 1977, p. 136.

prévenus ont tout simplement ignoré que la victime criait "pitié ! ", le mot par lequel il aurait été convenu entre les intéressés que la victime pouvait immédiatement mettre fin aux opérations en cours. Ainsi par exemple quand la victime, suspendue, se voyait planter des aiguilles dans les seins, les mamelons, le ventre et le vagin, se voit introduire une bougie dans le vagin, puis fouetter les mamelons, hurle de douleur et crie "pitié ! " en pleurant, les prévenus continuaient de lui planter d'autres aiguilles dans les seins [...] La cour d'appel releva en outre que pendant leurs ébats, et contrairement à la norme dans ce domaine, les requérants buvaient toujours de grandes quantités d'alcool, ce qui leur faisait rapidement perdre tout contrôle de la situation²⁰.»

Le cas sur lequel nous avons décidé de nous appuyer pour développer notre argument est un cas de sadomasochisme extrême, qui pose la question de la nature du libre consentement invoqué par les requérants. Nous laisserons de côté les aspects juridiques du cas. Seule la question du lien entre consentement et autonomie retiendra notre attention.

Les pratiques sadomasochistes reposent implicitement ou explicitement sur la notion de contrat qui lie les deux parties. Ce contrat définit non seulement les pratiques mais aussi les limites de ces pratiques. Comme c'est souvent le cas, la femme de K. A. avait convenu avec les requérants, dans le cadre de ce contrat, d'un mot de passe dont elle se servait pour mettre un terme à la relation sadomasochiste quand un ordre ou une punition allait au-delà de ses limites. A. D, la femme de K. A. avait donné son consentement et avait donc accepté d'obéir et de se soumettre en toutes choses à ses « maîtres » dans les limites de ce mot de passe. Derrière ce cas précis deux questions se posent. La première relève du simple bon sens et concerne la nature du « contrat » qui règle les pratiques sadomasochistes et son caractère plus ou moins contraignant : pouvons-nous être sûrs que le contrat et le mot de passe suffisent à « protéger » celui qui se rend « esclave » des dérapages éventuels de son (ou ses) maître(s) ? La deuxième est plus théorique et directement liée à notre propos. Elle concerne le lien entre le concept de consentement et celui d'autonomie avec, en trame de fond, la question éthique de la justification de ce genre de conduite, autrement dit, peut-on utiliser l'argument du consentement pour justifier ce type de pratique ?

En ce qui concerne la première question, il y a au moins deux aspects à éclaircir. Le premier tient au fait qu'il faut ne pas oublier que, parfois, on n'a pas les moyens d'évaluer les dérapages éventuels, les « esclaves » ne pouvant fixer des limites pour des raisons ou des contingences qu'ils ne maîtrisent pas. Même s'ils reconnaissent qu'ils n'ont pas de limites, ils s'en remettent très souvent à leur maître seul capable, selon eux, de veiller à leur « bien-être ». Cette décharge va jusqu'au point que certains préfèrent ne pas convenir d'un mot de passe ou d'un veto. Le deuxième aspect pose le problème des limites qui ne sont pas respectées. Dans le cas cité, par exemple, le mot de passe avait été établi. Mais, comme on le lit dans le rapport de la cour d'Anvers, ce même mot de passe, « pitié », n'a pas été pris en compte. En dépit des négociations liées aux fantasmes et aux désirs qui précèdent le contrat, les limites fixées peuvent toujours être dépassées et, dans les cas extrêmes elles peuvent tout simplement ne pas être établies ce qui prive complètement l'esclave de toute maîtrise de son corps, soit parce qu'il ne se donne pas la possibilité d'arrêter la relation sadomasochiste, soit parce qu'au moment où il décide de l'arrêter sa parole n'est pas prise en compte.

En ce qui concerne la deuxième question, celle concernant les différences existant entre consentement et autonomie, il convient de revenir sur la véritable nature du consentement afin d'éviter tout malentendu. Se demander si le consentement peut justifier ce type de pratiques revient finalement à remettre en cause le consentement lui-même. Il suffit d'observer la nature du consentement : existe-t-il des consentements qui sont de véritables consentements ? Peut s'affranchir aussi facilement, comme le font certains juristes, des conditions sociales, psychologiques, économiques de ceux qui prétendent consentir sans remettre en cause pour autant la question du libre arbitre de la personne qui consent. Dans certains cas, le consentement n'est pas un « véritable consentement », ceux qui le donnent n'étant pas capables, pour des raisons externes ou personnelles, de le donner. Les situations dans lesquelles un consentement est donné sont d'ailleurs toujours très complexes. Parfois, la situation est telle que nous

²⁰ Cour européenne des droits de l'homme. Première section. Décision finale sur la recevabilité des requêtes n° 42758/98 et 45558/99 présentées par K. A. et A. D. contre la Belgique.

préférons nous définir comme libres plutôt que d'admettre notre impuissance. Pourtant en donnant son consentement on s'expose à la première personne. C'est pourquoi pour affirmer que le consentement est véritablement un consentement, nous sommes obligés d'admettre que seul un « je » clairement énoncé peut valider un consentement. Nous éviterons dès lors de tomber dans les caricatures du genre : la validité du « je » relève uniquement de la santé mentale d'un sujet. De la même manière, il convient d'éviter les situations extrêmes des déterminismes sociopsychologiques qui affirment que tout sujet est conditionné par des faits sociaux et/ou psychologiques et qu'il n'existe pas de sujets libres.

C'est pourquoi ce n'est pas la validité du consentement qui nous intéresse ici, mais plutôt la question du rapport qui lie le consentement et l'autonomie. Si nous voulons montrer le lien intime entre ces deux concepts, il faut justement démontrer que le consentement peut justifier une action, un comportement, ou plus généralement une conduite, l'autonomie du sujet étant, en tant que principe éthique, une des justifications possibles des actions accomplies par un individu. Qu'entend-on alors par consentement ? Est-il une expression de l'autonomie, et quel rapport existe-t-il entre consentement et liberté ?

La notion de consentement

D'un point de vue général, le verbe « consentir » signifie : « accepter qu'une chose se fasse, ne pas l'empêcher ; acquiescer, approuver, souscrire ; autoriser, permettre ». En fait, le consentement revêt des significations différentes bien que liées entre elles puisque la notion oscille entre un sens « négatif » et un sens « positif ». Ne pas empêcher quelque chose est différent, de ce point de vue, non seulement de permettre que quelque chose se fasse, mais aussi d'approuver, ne serait-ce que parce que dans l'approbation et dans la permission il y a un caractère positif qui, en revanche, est absent du simple fait de ne pas empêcher. En outre, permettre et approuver ne sont pas synonymes. Dans l'approbation de quelque chose il y a une participation autre que celle que l'on trouve dans l'autorisation ou dans la permission.

Dans tous les cas, cependant, ce qui semble caractériser le consentement est la posture de celui qui le donne, c'est-à-dire le fait que celui qui donne son consentement se trouve dans l'obligation de répondre à une sollicitation : on lui demande son opinion, son autorisation, sa souscription. C'est comme si le consentement ne pouvait être donné qu'à quelque chose qui nous est proposé, même si après, dans la réponse, les nuances peuvent être différentes et peuvent aller de la simple acceptation, jusqu'à l'approbation. De ce point de vue, celui qui donne son consentement se limite à acquiescer (dire « oui ») ou refuser (dire « non ») avec plus ou moins d'enthousiasme quelque chose que quelqu'un d'autre lui propose. Ce qui semble être en retrait dans le consentement en fait, c'est la manifestation active de la volonté de celui qui consent. Le consentement ne semble pas véritablement traduire l'expression du vouloir de celui qui le donne, ni même son désir, et encore moins sa « puissance d'existence » pour reprendre la perspective de Spinoza. Il n'est qu'une réponse à une proposition faite.

Toutefois, dire que le consentement n'est pas une véritable expression du vouloir de celui qui consent ne signifie pas pour autant remettre en question la valeur et l'importance du consentement lui-même. Consentir, dire « oui » ou « non », est sans doute une des façons qu'un individu a de manifester son opinion, son point de vue et ses préférences devant une demande spécifique qui lui vient de l'extérieur. Consentir, c'est en principe empêcher que quelqu'un d'autre décide à notre place ou nous impose une décision nous concernant. Cela revient à exprimer une parole ou une conduite qui dit si nous voulons ou non participer à quelque chose, au point que ne pas prendre en compte notre consentement signifierait exercer sur nous une violence, qu'elle soit symbolique ou physique importe peu.

De ce point de vue, reconnaître le poids et l'importance du consentement signifie pouvoir reconnaître comme victime celui ou celle qui a été contraint(e) à faire ou ne pas faire ce qu'il (elle) n'avait pas lui-même (elle-même) choisi ou voulu. Cela signifie, en dernière instance, ne pas vouloir infantiliser autrui en lui imposant, au nom d'un bien comme au nom d'un mal, quelque chose qu'il n'a pas lui-même voulu. Et ce n'est pas par hasard que le concept de consentement trouve sa place et son origine dans le droit, et qu'il est aujourd'hui employé pour

régler les questions liées aux expérimentations sur l'homme²¹, aux soins qu'on se doit de donner aux malades²², et à la sexualité²³. Par exemple, c'est le consentement du patient que le médecin doit obtenir avant de le soumettre à un traitement particulier, ou encore à un essai clinique lié à la recherche médicale. De la même manière, c'est le consentement du partenaire qu'il faut avoir pour que les rapports sexuels ne soient pas qualifiés de « viol ». Le consentement permet donc de garantir aux individus une protection qui autrefois était impensable. En fait, ce n'est pas la traduction faible du consentement qui nous intéresse : l'autonomie comme le signe du consentement qui conduit à reconnaître que tout est dit quand je dis je consens – le je veux de l'adolescent rebelle par exemple. C'est plutôt la traduction forte du consentement que nous interrogerons : l'autonomie comme le signe de la liberté tel que Kant, dans ses *Prolégomènes* l'envisage : « l'autonomie est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable²⁴ ». Existe-t-il seulement un "je" capable de dire : je consens ?

Dans ces conditions, le problème n'est pas de remettre en question ce concept et sa valeur, mais plutôt de souligner les paradoxes liés à l'utilisation du consentement comme principe éthique, comme s'il s'agissait d'une traduction nouvelle et performante de l'autonomie, comme s'il pouvait être utilisé pour justifier une action d'un point de vue éthique, un choix, et plus généralement une conduite, comme si, finalement, il était en mesure de délimiter clairement la géographie du permis et de l'interdit. Le consentement, en effet, est toujours lié à des conditions spécifiques qui en influencent la nature et la qualité. Il peut être influencé, comme nous l'avons déjà dit, par de nombreux facteurs qui nous échappent et qui parfois échappent aussi à ceux qui donnent leur consentement. En fin de compte, le consentement n'est pas l'expression d'un agent rationnel capable à chaque instant de choisir l'action ou la conduite, capable de maximiser son plaisir ou son bien-être. Le consentement est, par structure, dépendant des conditions dans lesquelles il est donné, et il pose la question de l'autonomie de celui qui consent. Derrière la question du consentement, il y a le problème de l'autonomie de celui qui consent, comme au-delà de l'autonomie de celui qui consent, il y a la question de la nature du « je » qui clame son autonomie. Ces questions ne sont pas nouvelles. Elles sont intrinsèques au questionnement philosophique lié à la nature du sujet, du cogito augustinien au souci de soi

²¹ La première source est le code de Nuremberg rédigé en 1947 en réaction aux expérimentations réalisées par les Nazis sur des sujets non consentants : l'objectif est définir un cadre déontologique qui s'appuie sur les Droits de l'Homme et met en avant la nécessité du consentement éclairé – Cf. Article premier : « Le consentement volontaire du sujet humain est absolument essentiel. Cela veut dire que la personne intéressée doit jouir de capacité légale totale pour consentir ; qu'elle doit être laissée libre de décider, sans intervention de quelque élément de force, de fraude, de contrainte, de supercherie, de duperie ou d'autres formes de contrainte ou de coercition. Il faut aussi qu'elle soit suffisamment renseignée, et connaisse toute la portée de l'expérience pratiquée sur elle, afin d'être capable de mesurer l'effet de sa décision. Avant que le sujet expérimental accepte, il faut donc le renseigner exactement sur la nature, la durée, et le but de l'expérience, ainsi que sur les méthodes et moyens employés, les dangers et les risques encourus, et les conséquences pour sa santé ou sa personne, qui peuvent résulter de sa participation à cette expérience. »

²² La loi numéro 2002-303 du 4 mars 2002 relative aux *Droits des malades et à la qualité du système de santé* représente l'affirmation juridique de la reconnaissance du respect des choix des patients, particulièrement visible par l'obligation d'information qui incombe aux professionnels de santé et le respect du refus du traitement – même vital (cf. « Toute personne prend, avec le professionnel de santé et compte tenu des informations et des préconisations qu'il lui fournit, les décisions concernant sa santé. Le médecin doit respecter la volonté de la personne après l'avoir informée des conséquences de ses choix [...] »).

²³ Le viol est défini par l'article 222-23 du nouveau Code pénal français – entré en vigueur le 1er mars 1994 et regroupant les infractions de nature sexuelle sous la dénomination d'agressions sexuelles dans un chapitre consacré aux atteintes à l'intégrité physique ou psychique de la personne – comme « tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu'il soit, commis sur la personne d'autrui par violence, contrainte, menace ou surprise ». Ce qui signifie que, pour constituer le viol, trois éléments sont retenus : 1) L'acte matériel, c'est-à-dire l'existence de rapports sexuels ; 2) La violence – le viol n'est constitué qu'en l'absence de consentement de la victime ; 3) L'intention coupable de l'auteur de l'infraction (*mens rea*) – il faut une volonté de réaliser l'acte et la connaissance de son illégalité.

²⁴ E. Kant, *Prolégomènes*. Paris, Vrin, 1941, p. 162-163.

foucauldien. Dans cette perspective, précisons que la question posée par Foucault sur le sujet et l'éventuelle mort du sujet ne se réduit pas aux caricatures des sciences sociales qui, au nom du déterminisme, prônent la fin d'un sujet pensant. Derrière la question du sujet, M. Foucault pose le problème du dispositif qui entoure le sujet. Pour lui, le problème n'est pas la condamnation du sujet – le sujet est mort, vive les sciences sociales ! La question du sujet s'inscrit plutôt dans une réflexion générale sur les rapports de forces à l'origine de la construction du sujet. Ce problème est largement posé par M. Foucault dans *L'Archéologie du savoir* à travers la question : qu'est-ce qu'un énoncé ? Interroger l'énoncé, ce n'est pas prétendre qu'il n'y a plus de sujet, d'auteur ou d'énoncé, c'est juste reconnaître que le sujet, l'auteur ou l'énoncé s'envisage dans des rapports de force dont on ne sait pas s'ils sont déterminés, et s'ils le sont, par qui. Cela se traduit en fait par l'impossibilité de *dire* l'énoncé au sens où dire serait affirmer ontologiquement son être. Il s'agit juste de le *signifier*, c'est-à-dire tenter de lui donner un peu de cohérence. C'est d'ailleurs tout le problème du sujet : trouver le peu de cohérence qui l'articule !

L'autonomie comme affirmation du sujet

L'intérêt de la notion d'autonomie c'est qu'elle permet de prendre la mesure de notre liberté. Dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant affirme que tout être humain a « vocation à penser par soi-même », à juger et décider par soi-même de ce qu'il doit faire. Et il ajoute que c'est un « crime contre la nature humaine » d'empêcher les gens de faire un « libre usage de leur raison ». Mais il précise aussi que cette vocation à penser par soi-même – qui s'exprime dans l'autonomie – implique l'obligation de ne pas agir sous l'empire de ses pulsions et ses penchants, ou sous l'influence de préjugés et de directives extérieures. Au point que l'exercice de l'autonomie morale nécessite une indépendance par rapport aux motivations, et plus généralement aux conditions empiriques : lorsqu'on agit, on doit agir, non pas conformément à ses désirs, mais en fonction de ce qu'on se représente comme devant être fait. C'est pourquoi la volonté pour Kant doit être pensée indépendamment de toutes conditions empiriques, et comme volonté pure elle reste déterminée *par la simple forme de la loi*, ce fondement de la détermination étant la condition suprême de toutes les maximes²⁵. Mais là encore, cette autonomie du sujet kantien, et c'est là sa faiblesse, ne fait de l'homme qu'un individu aux mains pures sans main pour reprendre l'expression de C. Péguy.

Cette autonomie du vouloir a cependant l'avantage de fonder, non seulement la dignité de l'agent moral, mais aussi le respect qu'on doit à la personne. C'est cette autonomie du vouloir qui enracine les « devoirs de l'homme envers lui-même » et qui interdit à l'individu « de se dépouiller soi-même du privilège qui appartient à l'être moral, à savoir la capacité d'agir d'après des principes, c'est-à-dire de la liberté intérieure et de se faire par là le jouet de simples penchants, donc de faire de soi une chose²⁶. » C'est en ce sens que le recours à l'éthique kantienne nous est utile. Elle permet de mieux comprendre la nature profonde de l'autonomie. Les deux citations de Kant sont intéressantes, non par leur rigorisme ou le formalisme de l'autonomie, mais plutôt par le fait qu'elles montrent comment la notion de loi reste l'une des composantes essentielle de l'autonomie ; l'autonomie devenant la véritable mesure de notre liberté. Affirmer l'existence de l'autonomie, c'est avant tout affirmer l'existence d'une loi que l'on s'impose. Être autonome, cela revient à s'administrer soi-même sa loi ; cela revient en fin de compte à se déterminer selon des règles librement choisies. En cela, l'autonomie ne peut être déterminée par un quelconque recours à la notion de dignité humaine puisque la dignité postule l'existence d'un principe supra humain, une sorte de recours à l'humanité comme transcendant

²⁵ E. Kant, *La critique de la raison pratique*. Paris, Vrin, 1974, p. 68.

²⁶ E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 271. Cf. aussi : « Anéantir en sa propre personne le sujet de la moralité équivaut à extirper du monde, autant qu'il dépend de soi, la moralité dans son existence même ; par conséquent, disposer de soi comme d'un simple moyen en vue d'une fin quelconque, c'est abaisser l'humanité en sa propre personne, à laquelle pourtant l'être humain était confié pour sa conservation » (p. 275).

l'homme lui-même. À ce titre, la dignité n'est qu'un simple idéal abstrait supérieur à l'homme qui a pour fâcheuse conséquence de nier l'individu dans sa nature.

Être autonome, c'est justement pouvoir affirmer sa liberté dans sa puissance d'existence ; c'est tout le sens que Spinoza donne au *conatus* quand il en fait la capacité pour l'homme de pouvoir exprimer sa puissance. Cette expression ne peut en aucun cas se laisser gouverner par un principe supérieur, celui de dignité. L'homme est libre justement quand il sait que les choses sont bonnes parce qu'il les aime et non qu'il les aime parce qu'elles sont bonnes. Derrière cette question de l'autonomie du sujet se trame tout le problème de la liberté comme puissance d'affirmation. C'est ce qui transparaît aussi chez Kant quand il affirme que le sujet est libre quand il se dégage de la contingence des formes subjectives du vouloir. Proclamer l'existence d'un principe extérieur comme celui de dignité pour garantir la liberté du sujet a aussi peu de sens que de proclamer que l'affirmation de mon autonomie suffit à garantir ma liberté. Dans un cas comme dans l'autre, l'existence même du sujet est polluée par un principe transcendant alors que la liberté réclame un plan d'immanence comme nous le montrerons plus loin quand il s'agira d'expliquer la différence entre l'éthique de l'homme et la morale personnelle de la personne.

C'est pourquoi l'idée centrale que Kant met en scène dans le concept d'autonomie est justement l'idée de règle ou de loi qu'un individu se donne et qui fait que ses choix et ses décisions existent à l'intérieur d'un projet déterminé. L'autonomie pour Kant ne relève pas du désir, de l'envie ou du simple souhait. L'autonomie est l'affirmation d'un devoir être qui permet à l'individu d'affirmer son projet. L'autonomie ne suppose pas qu'aucune restriction ne soit imposée à la liberté. Elle exige simplement que ces restrictions soient autodéterminées, qu'elles soient le résultat d'un choix librement consenti, et non la conséquence d'une soumission involontaire et aveugle aux ordres d'une autorité extérieure, que ce soit la religion, l'État ou les conventions. L'autonomie exige en réalité que l'individu détermine lui-même ses actions. Elle est l'affirmation du principe objectif du devoir et non l'expression du principe subjectif du vouloir.

La disparition de la structure d'autrui dans le contrat sadomasochiste

Dans le fameux contrat entre Wanda et Sacher-Masoch, Mme de Dunaiv accepte Sacher-Masoch comme esclave à condition qu'il renonce complètement à son *soi*. Car « Hors la mienne, vous n'avez pas de volonté. Vous êtes entre mes mains un instrument aveugle qui accomplit tous mes ordres sans les discuter [...]. De même que votre corps, votre âme m'appartient aussi, et même s'il vous arrivait d'en souffrir beaucoup, vous devrez soumettre à mon autorité vos sensations et vos sentiments [...]. Hors moi, vous n'avez rien ; pour vous, je suis tout, votre vie, votre avenir, votre bonheur, votre malheur, votre tourment et votre joie [...]. S'il vous arrivait de ne plus pouvoir supporter ma domination [...], il vous faudra vous tuer : je ne vous rendrai jamais la liberté²⁷. » Dans ce passage, le « je » semble affirmer son désir de renoncer à sa propre volonté et de s'en remettre complètement à un autre, comme si le fait de ne plus « vouloir » permettait à l'individu d'affirmer sa pleine liberté. Le contrat mis en place ici est intéressant parce qu'il pose la question, comme le note G. Deleuze, de la disparition d'autrui dans la figure de la perversion. Et dès l'instant où l'autre n'est plus, il n'est plus possible d'envisager ni consentement, ni autonomie.

En prenant appui sur la fiction de la robinsonnade, G. Deleuze, dans *Logique du sens*, montre que le rapport entre Robinson et Vendredi n'est pas un rapport entre deux personnes, un rapport contractuel qui lie deux individus. Il s'agit plutôt de la mise en place d'une relation dans laquelle la structure d'autrui est absente tout en posant le problème de l'ambiguïté de l'altérité. Ce monde sans autrui devient en fait le protocole même de toute perversion. Dans le rapport sadomasochiste qui nous intéresse, le sadique ne dépossède pas l'autre de sa qualité d'autrui contrairement aux représentations faites hâtivement sur cette figure. Il n'a pas le pouvoir de

²⁷ Sacher-Masoch, « Choses vécues », *Revue Bleue*, 1888, in G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 254.

gommer l'altérité. Son seul pouvoir tient en fait à sa capacité d'imaginer qu'il a assez de puissance, non pas pour mettre un terme à la présence de l'autre, mais pour imposer à l'autre, soit la figure de la victime, soit la figure du complice. En réalité, l'autre reste présent ; c'est simplement le sadique qui n'a pas la possibilité de construire une structure dans laquelle autrui existe. Sans cette structure d'autrui, le sadique construit sa perversion, autrement dit il fabrique un monde dans lequel l'autre est tantôt victime, tantôt complice tout en s'imaginant qu'autrui n'existe pas. En fin de compte, le sadique se construit un monde dans lequel les autres n'existent pas. Les autres sont absents et, par leur absence, ils rendent impossible l'existence même du contrat, du consentement ou de l'autonomie. En supprimant toute structure d'autrui, le sadique, non seulement s'enferme dans sa perversion, mais il construit un monde dans lequel il est seul, lui qui s'évertuait à fabriquer une relation de pouvoir avec quelqu'un d'autre que lui. Le seul contrat que le sadique envisage, c'est le contrat qu'il passe avec lui-même. Il s'inscrit en fait dans une fiction de contrat. Faisant de l'autre ce qu'il pense être une victime ou un complice, il rend fictif tout rapport au réel.

On inscrit souvent le couple sadomasochiste dans un rapport de personne à personne ce qui conduit à enfermer la perversion dans une sorte de contresens. Dire que le sadique n'est rien sans sa victime, cela revient à affirmer qu'il a besoin de l'autre pour exister, un peu à la manière de l'épisode de la dialectique du maître et de l'esclave telle que Hegel l'articule dans *La Phénoménologie de l'esprit* : l'esclave faisant exister le maître par sa servitude. Mais dans le couple sadomasochiste, le sadique n'envisage même pas la présence de l'autre. Il est vrai qu'on a tendance à lire le rapport à l'autre dans le cas du sadomasochiste sous l'angle phénoménologique des comportements ce qui conduit à des affirmations du genre : le pervers n'est rien sans la présence de l'autre en prenant appui sur des cas classiques de perversion comme le voyeurisme, l'exhibitionnisme, le sadomasochisme, etc.²⁸... En fait, le pervers est plutôt quelqu'un qui construit un monde dans lequel la structure d'autrui n'existe pas ; elle manque, et manquant l'autre ne peut plus jouer son rôle ; il ne peut plus affirmer pour le pervers son altérité. Dans le cas du sadomasochisme, le rôle du corps victime n'existe même pas. Seule demeure la présence d'un objet qu'on appelle corps de l'autre. Le sadique oublie en fait qu'autrui est ce qui le rend possible. En termes leibniziens, on dirait qu'autrui rend possible le sujet alors que pour le pervers il n'existe qu'un monde nécessaire dans lequel il est le seul à exister – sorte d'autisme dans lequel la réalité a disparu. La force de l'altérité, c'est justement de faire de telle sorte que l'autre rend possible le sujet. Dans le cas de la perversion, l'autre n'existe pas parce que seul le sujet pervers est une nécessité. Comment dès lors envisager la moindre présence d'un contrat avec ce qui l'accompagne, à savoir consentement et autonomie si la structure d'autrui est absente ? C'est justement ce que ne veut pas envisager le sadique dans sa perversion.

La servitude volontaire contre l'éthique du souci de soi

Le sadomasochisme montre que la victime ne peut même pas consentir à son esclavage puisque la structure d'autrui est absente. Mais dans le cas où l'autre existe réellement, peut-on encore dire que l'on consent à son esclavage, et ce consentement peut-il exprimer l'autonomie du sujet ? Si l'on peut prendre acte du fait que quelqu'un « veut se rendre esclave », peut-on pour autant le justifier ou prétendre que cette attitude se justifie par l'autonomie de l'agent ? Il semble que l'on assiste au contraire à une sorte de démission de son autonomie afin que quelqu'un d'autre établisse les règles de réciprocité. C'est d'ailleurs ce qui amène Mill à remarquer que « la raison de ne pas intervenir (à moins que d'autres ne soient menacés) dans les actes volontaires d'une personne, c'est le respect pour sa liberté [...] Mais en se vendant comme esclave un homme abdique sa liberté ; après cet acte unique, il renonce à tout usage futur de sa liberté. Il détruit donc dans son propre cas le but même qui justifie la permission de disposer de lui-même [...] Le principe de liberté ne peut exiger qu'il soit libre de n'être pas libre. Ce n'est pas la liberté que d'avoir la permission d'aliéner sa liberté. Ces raisons, dont la force est

²⁸ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, éd. de Minuit, 1982, p. 372.

évidente dans ces cas particuliers, ont naturellement une application bien plus large²⁹. » D'un certain point de vue, on peut formuler ainsi cette différence entre consentement et autonomie de la manière suivante : « je n'interviens pas sur ton choix ; c'est ton choix et tu as le droit de penser qu'il s'agit d'un choix pour toi épanouissant, mais ne prétends pas le justifier sur la base du principe éthique de l'autonomie, car ton choix est tel qu'il remet en question ton autonomie ».

C'est la question que pose en fait Étienne de La Boétie dans son ouvrage *Le Discours de la servitude volontaire* quand il aborde le problème des liens possibles entre « liberté » et « déchéance » de l'aliénation. La question centrale de son discours sur la servitude volontaire se pose sous la forme suivante : celui qui choisit de ne plus être libre (de renoncer volontairement à sa propre liberté) est-il encore « sujet » ? Son "je" exprime-t-il encore sa subjectivité ? Sa réponse est claire : ce n'est qu'en combattant le désir de soumission qu'on peut aussi lutter contre le désir de pouvoir qui se réalise justement quand il parvient à susciter l'écho favorable de son complément, le désir de soumission lui-même. Pour le philosophe, il est évident que « nul être, sans qu'il en ressente un tort grave, ne peut être retenu en servitude [...]. Que la liberté est naturelle, et, qu'à mon avis, non seulement nous naissons avec notre liberté, mais aussi avec la volonté de la défendre. Et s'il s'en trouve par hasard qui en doutent encore et soient tellement abâtardis qu'ils méconnaissent les biens et les affections innés qui leur sont propres, il faut que je leur fasse l'honneur qu'ils méritent et que je hisse, pour ainsi dire, les bêtes brutes en chaire pour leur enseigner et leur nature et leur condition³⁰. »

La servitude volontaire n'a pas de cause naturelle ; elle existe par soi. C'est un désir indissociable du désir de liberté. La Boétie résume sa démonstration de la manière suivante. La servitude volontaire implique un désir de servitude qui conduit à la dénégation de son humanité. D'un certain point de vue, chez tout être humain, il y a à la fois un désir de liberté et un désir de soumission, au point que nier l'existence de tout désir de soumission signifie justifier la dénégation de son humanité, même si pour certains cela reste encore l'expression de sa liberté. Il existe ainsi pour lui un équilibre toujours instable entre ces deux désirs. On peut même être tenté de soutenir que « se rendre esclave » correspond à une forme de liberté que le sujet, en tant que tel, possède et que nul ne peut lui nier. Cependant, parler d'un équilibre instable ne signifie pas pour autant être dupes du fait qu'un désir de soumission qui va jusqu'au bout, comme c'est parfois le cas dans le sadomasochisme – surtout dès lors qu'on « consent » à des gestes qui remettent en question sa propre intégrité physique et/ou psychique –, entraîne une impossibilité d'affirmer son désir de liberté. Effacer sa propre liberté signifie, au moins en partie, renoncer à ce qui fait l'humanité de l'homme. De la même manière, affirmer sa volonté pour suivre son désir de soumission signifie aussi renoncer à la possibilité, par la suite, d'exercer sa volonté pour affirmer sa propre subjectivité et sa propre autonomie. Ce refus de ce qui fait l'humain de l'homme a fait l'objet de toute une démonstration de la part de Spinoza dans son analyse du désir. Ce refus de l'humain est inacceptable puisqu'il ne vise qu'à l'effondrement de l'homme : « Personne donc n'omet d'appéter ce qui lui est utile ou de conserver son être, sinon vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature. Ce n'est jamais, dis-je, par une nécessité de sa nature, c'est toujours contraint par des causes extérieures qu'on a la nourriture en aversion ou qu'on se donne la mort, ce qui peut arriver de beaucoup de manières [...] Mais que l'homme s'efforce par la nécessité de sa nature à ne pas exister, ou à changer de forme, cela est aussi impossible qu'il est impossible que quelque chose soit fait de rien, comme un peu de réflexion permet à chacun de le voir³¹. » La puissance de désir est une puissance d'existence à condition pour Spinoza que cela ne nuise pas à l'humain de l'homme. C'est ce qu'il appellera l'appétence.

L'appétence pour Spinoza correspond à la tendance qui permet à l'individu d'affirmer sa puissance d'existence, et le *conatus* est l'effort pour tendre vers cette appétence. Dans ces conditions, la puissance d'existence est l'expression même de celui qui agit en connaissance de cause pour affirmer sa puissance de penser. Dans le scolie de la proposition XX de *l'Éthique IV* consacré au suicide, Spinoza fait observer que le suicide est un acte d'inappétence car il est

²⁹ J. S. Mill, *De la liberté*, Paris, Presses Pocket, 1977, p. 172.

³⁰ E. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 186.

³¹ B. Spinoza, *Éthique*, scolie de la proposition XX, IV^e partie, Paris, Gallimard, 1954, p. 507.

déterminé, pour celui qui le commet, par l'ignorance des causes extérieures. Cette puissance d'existence se comprend aussi comme l'expression même de l'éthique qui, nous le rappelons, se définit comme la science des fins ultimes de l'action de l'homme.

L'éthique est avant tout une typologie des modes d'existence, typologie qui se pense sur un plan d'immanence, et en cela ne peut se confondre avec la morale qui, elle, n'est qu'un inventaire de jugements de valeur transcendants. Dans ces conditions, l'éthique n'a rien à voir avec une sorte d'inventaire des coutumes du plus grand nombre, c'est au contraire un idéal *a priori* de notre raison. De ce point de vue, elle est une métaphysique et non une anthropologie, et si la morale émet des maximes, l'éthique, elle, produit des lois. Il suffit de lire *L'Éthique* de Spinoza pour se rendre compte qu'il ne peut y avoir des éthiques du bien, du juste, des éthiques minimales ou maximales, mais il y a éthique dès l'instant où l'on pose la question du sujet dans ce plan d'immanence. Spinoza « l'immoraliste » devient le penseur de l'éthique, celle qui conduit à la dévalorisation de toutes les valeurs et encore plus celle du bien et du mal au profit du bon comme puissance d'existence. Le bon, c'est lorsqu'un corps augmente sa puissance d'existence : Adam ignorant des causes croit que Dieu lui interdit, mais Dieu n'interdit rien à Adam : il lui révèle simplement les conséquences. Nietzsche avait bien vu la finesse des propositions de Spinoza. Dans *Généalogie de la morale*, il remarque que « Par-delà le Bien et le Mal, cela du moins ne veut pas dire : par-delà le bon et le mauvais³² ». Au-delà du Bien et du Mal, il y a le bon, la morale n'étant qu'un code qui détermine ce que l'on doit faire. La morale se définit en fin de compte selon un mode d'assujettissement qui ne fait que confirmer le poids de l'ignorance. C'est en cela que cette *puissance d'existence* demeure le seul moyen pour l'individu d'affirmer son désir d'humanité, désir qui prendra chez M. Foucault la forme singulière du *souci de soi* de la tradition antique.

Ce souci de soi qui renvoie aux derniers travaux sur la sexualité de M. Foucault est avant tout le moyen de poser la généalogie de l'éthique. Le souci de soi permet aussi d'envisager la question du rapport de soi à soi, rapport essentiel si l'on veut bien comprendre le problème de l'altérité tel qu'il apparaît dans la relation sadomasochiste. Dans le passage de soi à soi, M. Foucault pose la question de la manière dont les individus se déchiffrent, se reconnaissent et s'évaluent comme sujets de désir, et c'est comme tel que l'éthique se définit. C'est un rapport à soi³³, rapport à soi qui va bien au-delà du petit plaisir personnel. M. Foucault note à cet effet que le *souci éthique* se distingue de *l'attention morale*³⁴. En réalité, cette réflexion sur le souci de soi s'inscrit dans toute une histoire de la subjectivité, à condition que l'on comprenne ce souci de soi comme une valorisation de l'autre. M. Foucault insiste d'ailleurs sur le fait que, pour la tradition grecque tardive, le mariage s'envisage plus comme la valorisation de l'autre pour que ce souci de soi s'accomplisse³⁵ que comme une réponse morale à une situation sociale. Bien vivre son rapport à soi, cela ne peut se faire que lorsqu'il y a un autre que soi. Et c'est dans ce contexte que le plaisir sexuel s'inscrit. Le plaisir relève de cette logique du soin de soi dès l'instant où il n'est pas pollué par l'excès. Il s'agit bien là de prendre la mesure de son rapport à l'autre au sens où l'on comprend que la mesure est, pour reprendre la pièce de Shakespeare, mesure pour mesure : « un Angelo pour un Claudio. Une mesure pour une mesure ». Il peut y avoir démesure à condition que cette démesure n'instrumentalise pas l'autre et qu'elle n'annihile pas le rapport de réciprocité qui contribue à faire de l'individu un homme. Le souci de soi est d'abord un regard sur soi parce qu'il envisage autrui comme un autre que soi. C'est aussi la raison pour laquelle l'éthique du souci de soi se pense, pour les Grecs, selon une modalité médicale : le souci de soi est un soin et dans ces conditions, le plaisir participe de ce soin et ne peut s'envisager comme un mal. Se faire soigner pour éviter de souffrir de certains maux c'est éviter de fragiliser l'individu autant dans son rapport à lui-même que dans son rapport à l'autre. C'est en partie pour cela que les Grecs condamnent l'excès parce qu'il met en péril le rapport de réciprocité.

³² F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*. 1ère dissertation, §17. Paris, 10X18, 1974, p. 161.

³³ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984, p. 11.

³⁴ M. Foucault, *op. cit.* p. 16.

³⁵ M. Foucault, *Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984, p. 175.

La mesure n'est pas évaluation mais différenciation

Cette question de la mesure n'est pas sans conséquence. Dans la recherche du souci de soi, la mesure pour les Grecs ne s'envisage pas sur le mode de l'évaluation, mais sur celui de l'acceptation de l'autre. Dans le cas de la relation sadomasochiste, il s'agit au contraire d'une évaluation, d'une quantification qui instrumentalise l'autre en lui refusant le statut de sujet. Wanda évalue son rapport à Sacher-Masoch au sens où, en supprimant la figure d'autrui, elle fait de l'autre un instrument hors de toute réalité, instrument de plaisir, de domination, de soumission... Elle s'inscrit sur un plan de transcendance qui fait d'elle un sujet et de l'autre une chose instrumentalisable. Wanda quantifie en fait le jugement de valeur qu'elle porte sur Sacher-Masoch. Dans la recherche du souci de soi, le rapport est tout autre. La mesure ne se fait plus sur le mode de l'évaluation mais sur celui de l'acceptation de la différence, à la manière du *Tu dois* de Nietzsche, sorte de réflexion sur la valeur de la valeur. L'éthique nietzschéenne s'envisage ainsi selon un *différentiel fédérateur*³⁶, différentiel parce que le principe éthique est un processus de distinction et fédérateur car l'éthique est un mode d'existence et une manière d'être. Dans cette perspective, la mesure n'est plus le signe d'une évaluation normative, mais l'expression d'une différence et surtout le refus d'une préférence. La mesure dans le souci de soi s'envisage alors, non pas comme ce qui mesure ou évalue l'interdit, mais comme ce qui refuse l'évaluation. En différenciant les choses, l'individu ne les hiérarchise pas. En revanche, en les préférant, il les classe selon un ordre ; la préférence étant par excellence l'acte même de l'évaluation³⁷. La mesure comme acceptation de la différence devient le moyen de se protéger des jugements de valeur tout en évitant l'incohérence qu'induit la disparition de toute mesure. Il n'y aurait plus de mesure absolue mais l'acceptation d'une différence. La mesure devient alors protection – le *métron* de la tradition grecque – quand elle affirme qu'il n'existe pas de valeur absolue et qu'elle laisse entendre que la mesure nous protège du poids des valeurs. Cette logique de la différence contre la logique de la préférence a largement été par Louis Lavelle dans son *Traité des valeurs*³⁸. Elle permet surtout d'éviter le jeu des oppositions entre le jugement qualitatif et l'évaluation quantitative. La différence dans la mesure revient ainsi à nier tout classement, et à montrer que toutes les choses, étant différentes par elles-mêmes, sont égales. Cela conduit en fait à une sorte de degré zéro de l'évaluation. D'ailleurs, ce n'est pas la mesure qui pose un problème, ni l'absence de mesure qui est déjà elle-même une mesure, mais l'appréciation de la mesure en fonction de sa seule évaluation quantitative qui lui fait perdre sa nature profonde.

Conclusion

Par ignorance, les partisans de l'autonomie réduisent la dignité à l'expression morale de l'individu et en font un principe formel et absolu, celui de l'humanité, sorte de valeur transcendante à l'homme, valeur qui devrait déterminer et évaluer toutes ses actions. On retrouve d'ailleurs, autant chez les moralistes de la dignité que chez les formalistes de l'autonomie, la même utilisation du principe de transcendance, principe qui nous permet de bien marquer la différence entre la morale, expression d'une transcendance, et l'éthique, affirmation d'une immanence. La transcendance des moralistes leur permet de s'abriter derrière une échelle de valeur qui place l'humanité avant l'homme, comme la transcendance des "autonomistes" leur permet de fabriquer un principe de liberté abstrait et universel comme celui des droits de l'homme par exemple.

Ce qui est intéressant avec cette utilisation des droits de l'homme comme expression d'un principe absolu, c'est le recours à l'utilisation d'une transcendance alors qu'ils en condamnent l'usage chez les moralistes. Plus que des droits de l'homme, il faudrait parler du droit des hommes. Autrement dit, ce qui justifie la vie du droit ce n'est pas l'existence d'une norme

³⁶ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 5^e éd., 1977, p. 1.

³⁷ Sur la question de la mesure et du processus différentiel qui l'accompagne, cf. A. Milon, *La valeur de l'information : entre dette et don*. Paris, PUF, 1999.

³⁸ L. Lavelle, *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 1951-55.

absolue mais la reconnaissance d'une jurisprudence gouvernée par ce que les Stoïciens appelaient le sentiment sûr et spontané du juste et de l'injuste. On passerait ainsi de la morale des droits de l'homme – l'usage rhétorique de la déclaration universelle des droits de l'homme – à l'éthique du droit des hommes – la reconnaissance et l'acceptation de la singularité. De ce point de vue, il est étonnant de voir à quel point et de quelle manière les droits de l'homme sont utilisés dès qu'il s'agit de préserver les qualités de l'homme. Il serait peut-être plus judicieux de parler du droit des hommes (forme de la jurisprudence) comme l'expression de l'acceptation de la différence, principe véritablement qualitatif, et non des droits de l'homme, forme quantitative – parce qu'applicable à tous sans distinction – d'une apparente qualité, celle de l'individu, autre moyen d'ailleurs de se retrancher derrière une fausse qualité, celle de l'individu, qualité qui, en soi, ne veut rien dire parce qu'elle ne s'applique à personne. C'est plutôt le moyen de témoigner une réelle indifférence et de masquer la singularité de chacun. Tout le monde serait ainsi dans le "même panier", celui des droits de l'homme. Derrière tout cela, c'est aussi l'usage même de la notion de droit qui pose des problèmes puisque le terme sert, tantôt à qualifier une énumération de règles applicables au Citoyen, à l'Entreprise, à l'État et à la Société, tantôt à désigner un principe transcendant qui détermine l'homme dans ses actions.

En réalité, le souci de soi se définit avant tout comme un processus et non comme un état, comme une expression du sujet et non comme une norme abstraite, comme un acte d'immanence et non comme un principe de transcendance. Le souci de soi est vivant, et aussi vivant que peut l'être un sujet en pleine mutation. Si l'on reprend l'axe de cet ouvrage, *Liberté, égalité, sexualité*, n'y a-t-il pas un moyen, par ce triptyque, de poser la question du sujet dans son autonomie ? Mais derrière cette formule se cache le problème de sa seule existence et du vouloir qui l'accompagne.

Michela Marzano et Alain Milon

Chapitre publié dans *La liberté sexuelle* (dir. D. Lochak), Paris, PUF, 2003.

DEMOCRATIE D'APPRENTISSAGE ET VALEURS

HERVE CELLIER

MAITRE DE CONFERENCES EN SCIENCES DE L'EDUCATION

1. La Bonne Âme du Setchouan : valeur et reconnaissance

Au moins deux sens peuvent être donnés au mot valeur. L'un que l'on pourrait qualifier de marchand : le prix d'un vêtement, la valeur d'un travail... Il renvoie à *la marchandise*, concept qui sert d'analyseur de l'échange et de l'aliénation capitaliste chez Marx. Avec différents aspects de la marchandise :

La valeur d'usage c'est l'utilité d'une chose (donc d'une marchandise) qui n'a de sens que par rapport à la quantité nécessaire à la consommation.

La valeur d'échange qui intègre la valeur d'usage, mais plus encore, déterminée par l'offre et la demande. Ou encore *la part de travail humain* nécessaire à la fabrication de la marchandise.

Mais ce n'est pas cet aspect de la valeur de la marchandise que nous souhaitons aborder ici. Ce dont il est question, c'est la valeur qui guide les actes. Autrement dit, qu'est-ce qui nous fait agir ? Quelles sont les valeurs qui guident nos choix quotidiens mais aussi les grandes décisions qui jalonnent nos existences ?

1.1 Vertu et valeur : question de vocabulaire ?

Dans cette acception, nous pouvons déjà donner une définition du mot valeur : *Une valeur est ce qui guide le comportement humain.*

Certes dira-t-on, mais qu'est-ce alors qu'une vertu qui, elle aussi guide le comportement humain ? Se différencie-t-elle de la valeur ? Et si oui, en quoi ? Que dire de la vertu ?

Un peu de théâtre... Il s'agit de *La Bonne Âme du Setchouan* de B. Brecht³⁹. Cette pièce est bâtie sur une fable.

Wang le marchand d'eau voit apparaître trois dieux venus sauver la province du Setchouan de la misère et du malheur. Seule Chen Tsé, une prostituée, leur offre l'hospitalité. L'affaire s'ébruitant, les pauvres et les miséreux accourent et spolient la pauvre Chen Tsé. Elle se retrouve, à son tour, pauvre et démunie. Les dieux n'en ont que faire. Ce qui compte pour eux c'est qu'elle ait prouvé que la bonté était possible dans un monde de misère. Mais comment demeurer bonne quand tout est si cher ? Alors Chen Tsé s'invente un cousin – homme de pouvoir, patron inflexible qui fait travailler ses ouvriers jusqu'à l'épuisement – et l'incarne. Pour que l'ange des faubourgs puisse continuer à dispenser ses largesses, il faut que le fléau

³⁹ Brecht B., *La bonne Âme du Setchouan*, texte français de François Rey, mise en scène par Lisa Wurmser, théâtre de la Cartoucherie de Vincennes du 9 janvier au 8 février 2004.

des faubourgs s'enrichisse...les deux faces d'une même personne en fait...La méchanceté n'est que l'envers de la bonté, de bonnes actions ne sont rendues possibles que par de mauvaises actions nous dit Brecht.

S'agit-il ici de vertus ou de valeurs ? Pour Brecht, une vertu a son contraire : les bonnes et les mauvaises actions, l'ange et le fléau, la vertu et le vice. Bref, on peut déduire que ce qui fonde la vertu, c'est son appartenance au monde du bien mais c'est en même temps une vision du monde qu'elle inspire. Une vision manichéenne du monde, devrions-nous dire, qui délimite les actions humaines à partir de deux entités le *Bien et le Mal*. La vertu comme le vice, d'un usage ancien, sont les deux faces de l'humanité, mais il ne suffit pas de connaître la vertu. Il faut *la vouloir* et il faut s'y efforcer. La vertu est une disposition permanente à poursuivre des fins. Elle est une disposition portant sur le contrôle des instincts, des passions, et de la sensibilité, de telle manière que l'énergie développée soit mise au service d'autrui. Elle a rapport à l'agir. Elle se réfère à la capacité d'un usage juste des facultés de l'intelligence. Elle est constituée sur une échelle qui va du défaut à l'excès en passant par la mesure. La vertu se situe donc dans la mesure. On peut donc admettre, parlant du courage par exemple, le schéma suivant :

défaut	mesure	excès
<i>lâcheté</i>	<i>courage</i>	<i>violence</i>

Les vertus sont donc des devoirs moraux dans une acception plus ancienne et plus proche des morales religieuses. Elles ont en commun, avec les valeurs, de toucher à l'agir, au comportement humain, elles se placent, par rapport à ce qui serait une norme locale nationale, communautaire, dans un espace moyen qui oscille entre le défaut, c'est-à-dire le manque et le trop, donc l'excès. Ces seuils sont interprétables selon les mœurs des époques et d'un groupe. Finalement elles sont déterminées par la morale/les morales du moment. Ce qui était un défaut au XIXe siècle ne l'est pas obligatoirement au XXe et le redeviendra peut-être au XXIe. Il en est de même pour la mesure et l'excès. Mais on peut admettre qu'au même moment, des vertus s'opposent et se heurtent selon les morales auxquelles elles se réfèrent. **Il n'y a pas de permanence de la vertu dans le temps mais aussi dans l'espace.**

1.2 Valeurs

Pour les valeurs, Guy Coq⁴⁰ nous rappelle que le *Littre* ne connaît pas ce terme avec sa signification actuelle où il fait partie de l'*outillage de la réflexion*. Il se contente de donner le vieux sens moral. Il s'agit d'une qualité morale de la personne et pas du tout de la valeur comme critère permettant d'orienter l'expérience morale (Coq, 1999, p. 188). Le mot semble prendre sens dès lors qu'il se dégage de la référence à la religion. On peut estimer, bien que la confessionalisation⁴¹ remonte à la fin du XIXe siècle, que la prédominance de la *valeur* dans la pensée éthique française se situe dans la première moitié du XXe siècle. Elle correspond à la naissance de l'axiologie qui amène des théories des valeurs et des rapports qu'elles entretiennent entre elles. La *valeur* est donc une notion clef de la réflexion éthique, l'axe central de toute pensée de l'éthique commune. Mais qu'est-ce qui la différencie de la vertu ?

Le projet des valeurs vise à la pérennité de ses principes. Il se définit en creux. C'est un seuil minimum qui, au-delà de son respect, met en danger l'espèce, donc l'humanité. C'est pourquoi les valeurs ne peuvent s'exprimer qu'à travers la valeur fondamentale ; l'Homme. Les droits de l'Homme illustrent donc des valeurs par définition. Elles sont morales, au sens de la théorie morale héritée de Kant c'est à dire dans la perspective d'une norme universelle. Mais plus encore elles

⁴⁰ Coq G., *La démocratie rend-elle l'éducation impossible ?* Paris, Parole et silence, 1999.

⁴¹ Confessionalisation : il s'agit du mouvement qui considère les différentes confessions à parité mais appartenant au domaine du privé.

constituent les lois supérieures d'Antigone⁴² qui transcendent la raison d'État. A la différence des vertus qui sont temporelles, les valeurs sont permanentes, autant que l'Homme puisse l'être.

La valeur : ce qui vaut la peine

Comme pour les vertus, les valeurs révèlent un aspect sacrificiel. Elles se caractérisent par une perte. A partir de là, c'est devant un choix que se trouve l'homme libre. *Dois-je plutôt choisir d'abandonner une part de mon désir, ma liberté réside dans ce choix, au profit de cette valeur ?* Que m'apporte-t-elle ? Une valeur est un renoncement partiel d'un désir mais non du désir dans sa totalité. Elle est une part de sacrifice pour accéder à une forme de désir plus élaboré et surtout en cohérence avec l'exigence d'autrui. Elle ne supprime pas le désir, elle le rehausse. La valeur, nous dit Olivier Reboul⁴³ est *ce qui vaut la peine*. Elle est une part de sacrifice, c'est à dire un acte volontaire de renoncement à une valeur pour une valeur qualitativement supérieure. Elles se hiérarchisent. On peut envisager la classification suivante de grandes catégories de valeurs (REBOUL, 1992, p. 39).

- 1) *Le plaisir*, la satisfaction immédiate d'un désir, c'est la valeur de l'hédonisme...
- 2) *L'utile*, cela va des valeurs de santé aux valeurs économiques...
- 3) *Le collectif* c'est l'intérêt commun qui peut exiger le sacrifice de l'intérêt individuel...
- 4) *L'humain*, à ce domaine appartiennent les valeurs de connaissance, les valeurs morales, et les valeurs esthétiques...
- 5) *Le salut*, se situe au-delà de l'humain et au-delà de la mort, ce type de valeur est revendiqué par les religions dites " universalistes ". Il suppose une vérité qui transcende l'humain, or celle-ci n'est pas établie. Cependant, en tant que valeur existant chez de nombreux hommes elle est à citer. On peut s'interroger sur la place offerte dans la hiérarchie des valeurs proposée. Pour l'hédoniste *le plaisir* n'est pas au niveau le plus bas dans la hiérarchie des valeurs, au contraire, il est ce qui guide sa vie, c'est donc la valeur suprême. Pour le non-croyant, humaniste, *le salut* n'a pas sa place au dessus de *l'humain* cette valeur est à côté, au-delà !

Cette énonciation permet de clarifier des ensembles de valeurs mais pour autant, elle ne détermine pas un ordre, une hiérarchie universelle et définitive. Rechercher une classification raisonnée n'est pas notre sujet. Mais nous dirons cependant que la valeur n° 4) *l'humain* est celle qui est au-dessus des autres dans la mesure où elle est celle qui garantit l'existence de l'humanité, elle est même au-dessus de la valeur n° 5) *Le salut*, parce que poussée à son paroxysme, la disparition de la valeur *humain* entraîne celle de la valeur *salut* alors que l'inverse n'est par obligatoirement vrai : pour qu'il y ait des hommes qui croient à un "au-delà", il faut qu'il y ait des hommes, mais la réalité de l'humanité n'est pas forcément due à un au-delà. Admettons cependant quelques critères obligatoires aux valeurs.

⁴² Antigone et la désobéissance civile

Antigone est la nièce de Créon, roi de Thèbes, promise à son fils Hémon. Étéocle et Polynice devaient régner sur Thèbes un an à tour de rôle. Ils se sont battus et entretués. Le roi Créon a ordonné qu'Étéocle, le bon frère, ait des funérailles imposantes, mais pour Polynice, le révolté, le vaurien, il sera laissé sans pleurs et sans sépulture comme proie des corbeaux et des chacals. Quiconque lui rendra les devoirs funèbres sera puni de mort. Or, Polynice, fils d'Œdipe, est aussi le frère d'Antigone. Malgré les ordres de Créon, elle désobéira pour donner une sépulture à son frère selon les rites funéraires afin qu'il n'erre pas et trouve le repos. Pour expliquer sa désobéissance elle invoquera des lois non écrites, supérieures aux ordres de Créon. Ce sont, bien entendu, des principes moraux supérieurs qui guident son action et la poussent à la désobéissance.

⁴³ Reboul O., *Les valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, 1992.

Critères des valeurs

L'appartenance à l'humanité

Ce critère, signe la solidarité humaine. Toutes les valeurs sont, par définition, humaines. Les reconnaître dans l'autre, c'est le reconnaître humain et donc être solidaire de l'humanité.

La réciprocité

Cette solidarité implique la reconnaissance en l'autre sa liberté et les mêmes droits qu'à soi-même. C'est ce qui fonde effectivement le droit, c'est un principe supérieur qui est aussi un critère touchant aux valeurs intellectuelles puisqu'il reconnaît à chacun le droit d'être éduqué, donc de comprendre. *La réciprocité* est donc bien un critère des valeurs en démocratie au sens où elle repose sur l'égalité des citoyens.

La liberté assumée

Chacun dispose d'un jugement autonome et de la responsabilité de ses choix. Cette reconnaissance place l'autre comme humain, capable d'échanges libres et apte à communiquer. Reconnaître en l'autre la *liberté assumée* c'est le reconnaître comme communiquant. C'est pouvoir assumer ses choix et disposer en amont de la liberté de les faire.

Trois critères des valeurs donc, *la réciprocité* qui repose sur l'égalité des citoyens, *la liberté assumée* qui permet des échanges libres, la communication et *l'appartenance à l'humanité* qui induit la solidarité.

Vertus et valeurs : points communs et différences

Points communs

Les vertus et les valeurs ont en commun l'idée de perte ou de sacrifice pour atteindre un niveau supérieur. Elles touchent toutes les deux au domaine de l'action humaine et de la volonté.

Seuils

Pour les vertus on parlera de défaut, de mesure, d'excès, tandis que pour les valeurs, la limite est le seuil au-delà duquel l'humanité est mise en cause.

Temporalité

Les vertus sont liées à la morale du moment tandis que les valeurs ont vocation à être pérennes.

Principe de référence

Alors que les vertus se réfèrent au Bien et au Mal, les valeurs ont comme principe de référence ce qui est bon pour l'Homme, quel qu'il soit et où qu'il soit.

Le modèle de Schwartz de la structure des types de valeurs

Nous ne saurions, cependant, nous en tenir là. Nous avons distingué les valeurs des vertus, critiqué une hiérarchie des catégories de valeurs. Voyons maintenant un système celui des types de valeurs de Schwartz. En 1992, Schwartz (Beauvois, Dubois, Doise, 1997) formule une théorie ambitieuse sur l'universalité du contenu et de la structure des valeurs. Pour lui, elles sont indépendantes les unes des autres. Cette donnée enrichit la définition que nous avons mise à jour jusqu'à présent. Elle permet dans la procédure de ce chercheur d'évaluer chaque valeur comme principe directeur indépendant de la vie des individus et de la quantifier. C'est une conception transsituationnelle des valeurs, des buts généraux qui orientent les appréciations et actions, dans une grande variété de situations. Schwartz défend avec force une conception de la stabilité de la signification des valeurs à travers les cultures. Elles sont pour lui dotées d'un contenu et d'une structure universelle. Il assure que les valeurs humaines fondamentales, auxquelles on peut s'attendre dans toutes les cultures, sont celles qui correspondent aux exigences universelles caractéristiques de l'existence humaine. Il détermine dix types⁴⁴ de

⁴⁴ Type de valeurs : Il s'agit de grandes catégories de valeurs.

valeurs universelles en relation avec l'idée que des comportements qui expriment des valeurs différentes ont des conséquences psychologiques ou sociales qui peuvent se compléter ou s'opposer. C'est pourquoi son modèle de la structure des types de valeur indique dans les positions opposées des valeurs en relation de conflit et en positions voisines, certains types de valeurs en situation de compatibilité.

Une recherche effectuée dans 54 pays avec 44 000 individus enseignants ou étudiants pour la plupart (Beauvois, Dubois, Doise, 1997), dans des villes universitaires par Smith et Schwartz en 1997 a confirmé l'universalité des valeurs.

Ces dernières ont été jugées comme suffisamment équivalentes à travers les pays pour pouvoir servir comme indicateurs de types de valeurs dans des recherches interculturelles.

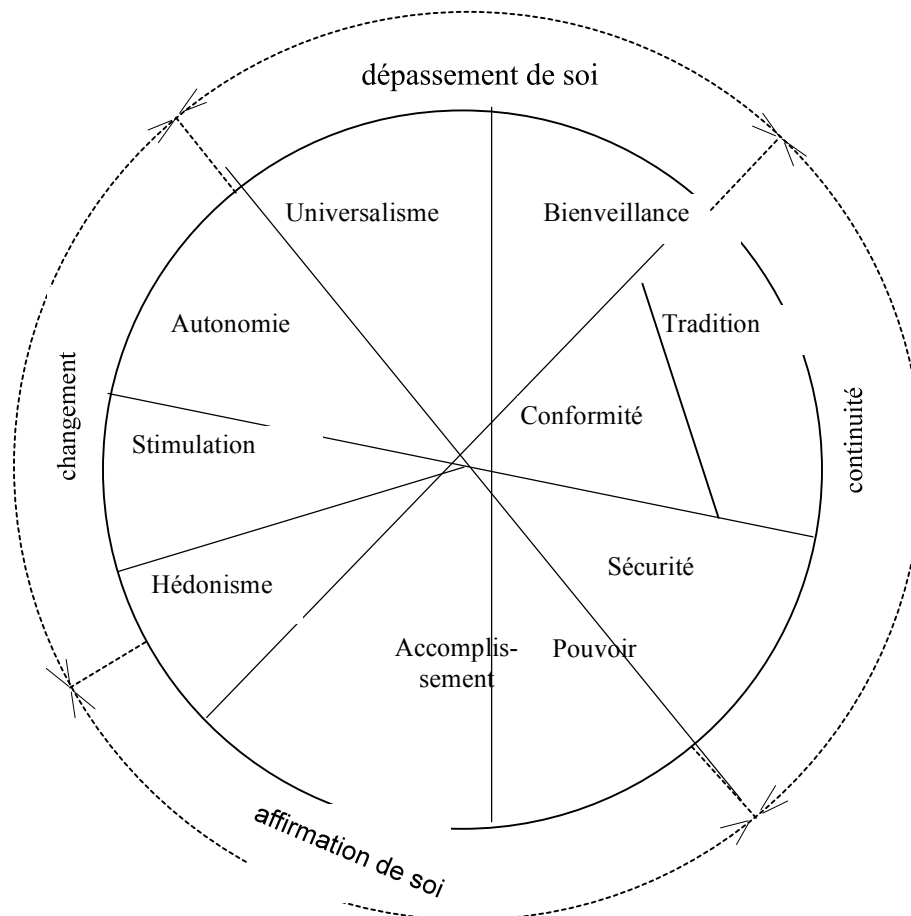
Types de valeurs de Schwartz, version complétée par Hammer et Walch.

<p>1- POUVOIR (statut social, domination de gens et de ressources) -Pouvoir social -richesse -autorité -préservant mon image publique -reconnaissance sociale*</p> <p>2- ACCOMPLISSEMENT (réussite personnelle selon standards sociaux) -ambitieux -influent -capable -orienté vers le succès -intelligent*</p> <p>3- HEDONISME (plaisir et satisfaction sensuelle) -plaisir -une vie de plaisir -indulgent envers soi-même</p> <p>4- STIMULATION (excitation et nouveauté) -une vie excitante -une vie variée -audacieux</p> <p>5- CENTRATION SUR SOI/AUTONOMIE (indépendance de pensée et d'action) -liberté -créativité -indépendant -choisissant ses buts -curieux -respect de soi*</p> <p>6- UNIVERSALISME (compréhension, tolérance et protection du bien-être de tout le monde et de la nature) -égalité -un monde de paix -unité avec la nature -sagesse -un monde de beauté</p>	<p>7- BIENVEILLANCE (préserver et promouvoir le bien-être des gens proches) -loyal -honnête -secourable -responsable -clément -une vie spirituelle* -sens de la vie -amour adulte* -amitié vraie*</p> <p>8- TRADITION (respect et engagement envers les traditions et idées culturelles et religieuses) -respect des traditions -modéré -humble -acceptant ma part dans la vie</p> <p>9- CONFORMITE (continence d'actions et d'impulsions qui pourraient nuire aux autres et être contre expertatives sociales) -poli -autodiscipline -honorant ses parents et les anciens -discipliné</p> <p>10- SECURITE (sécurité et stabilité de la société, des relations et de soi) -ordre social -sécurité nationale -réciprocité des services -sécurité familiale -propre -sentiment de ne pas être isolé* -en bonne santé*</p> <p>*11- QUETE DU SAVOIR - recherche de la vérité (faire la lumière sur les choses) - connaissance (essayer de comprendre le monde)</p>
--	---

-justice sociale -ouverture d'esprit -protégeant l'environnement -harmonie intérieure* * valeur de non-base (n'ayant pas de stabilité de signification à travers les cultures)	- raison (trouver des explications rationnelles et logiques) * 11 Type ajouté au modèle de Schwartz dans la version 1999 des Questionnaires "Portraits de Schwartz" par Hammer et Walch, traductrices.
--	--

Graphique d'après WALCH 1998

Modèle idéal-typique des valeurs selon Shalom H. Schwartz



La force théorique et empirique du modèle est incontestable mais il faut cependant identifier les limites du travail de Schwartz. Si le modèle peut décrire *l'individualisation* des valeurs dans une perspective historique, en revanche il ne décrit pas *la sécularisation*, c'est-à-dire le fait que les valeurs ne sont plus aussi sacrées qu'avant ou encore, que les gens adhèrent à leurs valeurs d'une manière plus relativiste. On peut noter aussi dans le modèle de Schwartz l'absence de valeurs spirituelles comme le salut ou la vie spirituelle peut être expliquée. La théorie de Schwartz définit les valeurs comme des buts individuels et psychologiques de nature très générale. **On peut reprocher qu'il manque à cette théorie une dimension psychosociale des valeurs comme forme de représentation de soi, de positionnement symbolique ou encore comme une expression d'une identité sociale.** D'autre part, l'analyse repose sur une conception rationnelle de la conduite humaine. Qu'en est-il des émotions ? Des actes humains sont commis sous le coup d'une émotion forte. Ils peuvent être en contradiction avec les valeurs

ordinaires d'un individu. **La théorie pêche sans doute par une trop grande croyance en la rationalité humaine.** L'absence de contrôle des émotions chez certains patients est caractéristique de pathologies psychiatriques, mais aussi l'absence d'émotions, elle-même, conditionne considérablement les actes qu'ils commettent.

La reconnaissance valeur cardinale ?

Or, précisément, il nous semble qu'une approche de la notion de valeur ne peut s'envisager en dehors d'une théorie sociale critique qui pourrait prendre en compte non seulement l'irrationalité humaine mais surtout les différents paliers de la constitution de ce qu'Axel Honneth⁴⁵ nomme la *reconnaissance* : ce terme désigne le double processus par lequel on affranchit et, simultanément, on lie émotionnellement l'autre personne (Honneth, 2002, p. 131). Cet auteur présente trois modèles de reconnaissance.

Premier modèle de reconnaissance : l'amour (les liens affectifs)

S'appuyant sur les travaux de Winnicott⁴⁶, la thèse ainsi esquissée nous éclaire en effet sur le type de rapport à soi auquel un sujet peut accéder, lorsqu'il se sait aimé par une personne perçue comme indépendante, pour laquelle il éprouve lui aussi un penchant affectif ou un sentiment d'amour. L'amour durable et solide de la mère forgé chez le bébé amène à la *capacité à être seul*. Ce sont les fondements de la *confiance en soi* qui nous renvoient, dans le modèle de Schwartz à des types de valeurs *d'accomplissement, d'autonomie, de stimulation*.

Second modèle de reconnaissance : le droit

Dans les sciences juridiques, les droits subjectifs se répartissent en droits civils, droits politiques et droits sociaux. La première comprend les droits négatifs qui protègent la personne, dans sa liberté, dans sa vie, sa propriété, face aux empiètements illégitimes de l'État, la deuxième désigne les droits positifs qui garantissent sa participation au processus de formation de la volonté publique. La troisième enfin, concerne les droits, eux aussi positifs, qui assurent à chacun une part équitable dans la distribution des biens élémentaires. Se reconnaître mutuellement comme des personnes juridiques, aujourd'hui, cela implique plus de choses qu'au moment où est né le droit moderne : le sujet, quand il se trouve reconnu juridiquement, n'est plus seulement respecté dans sa faculté abstraite d'obéir à des normes morales, mais aussi dans sa qualité concrète qui lui assure le niveau de vie sans lequel il ne pourrait exercer cette première capacité. Ceci nous ramène au critère indéniable de *réciprocité* énoncé plus haut.

Troisième modèle de reconnaissance : l'estime sociale

Cette forme de reconnaissance mutuelle présuppose l'existence d'une organisation sociale dont les fins communes réunissent les individus dans une communauté de valeurs. Parce qu'on ne décide plus d'avance quels modes de vie doivent être admis

⁴⁵ Honneth Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, éditions du Cerf, 2002.

⁴⁶ Les soins par lesquels la mère conserve son bébé en vie ne s'ajoutent pas au comportement de celui-ci comme un dispositif secondaire, ils s'y mêlent au contraire si intimement qu'on peut sans invraisemblance faire commencer toute vie par une phase d'intersubjectivité indifférenciée, c'est-à-dire de symbiose. Cette idée pour Winnicott va plus loin que ce que la théorie freudienne vise sous le nom de « narcissisme primaire ». Ce n'est pas seulement le nourrisson qui perçoit fantasmatiquement tous les soins maternels comme une émanation de sa toute puissance, c'est aussi la mère qui, à l'inverse, considère toutes les réactions de son enfant comme une composante d'un unique cycle comportemental. Cette unité primitive dans laquelle ces deux parties s'éprouvent mutuellement et pour laquelle la recherche empirique a depuis opté pour l'expression « intersubjectivité primaire » soulève la question qui a préoccupé tout au long de sa vie Winnicott : par quel processus d'interaction la mère et l'enfant parviennent-ils à s'accepter et à se dégager de cet état d'unité indifférencié, pour apprendre à s'accepter et à s'aimer comme des personnes indépendantes ? Ils doivent pour ainsi dire apprendre l'un de l'autre comment ils arriveront à se différencier, pour s'affirmer comme des personnes indépendantes.

comme éthiques, ce ne sont pas des qualités collectives, mais les capacités développées par chacun au cours de son histoire personnelle qui en viennent désormais à commander l'estime sociale. Une conséquence nécessaire de l'individualisation des prestations est que les valeurs spéciales s'ouvrent aux différents modes de réalisation de soi de la personne humaine. Les rapports d'estime sociale sont, dans les sociétés modernes, l'enjeu d'une lutte permanente dans laquelle les différents groupes s'efforcent sur le plan symbolique de valoriser les capacités liées à leur mode de vie et d'en démontrer l'importance. Le terme de *solidarité*, qui renvoie chez Schwartz au type de valeurs *universaliste* désigne une sorte de relation d'interaction dans laquelle les sujets s'intéressent à l'itinéraire de leur vis-à-vis parce qu'ils ont établi entre eux des lieux d'estime symétrique.

La différenciation de trois modèles de reconnaissance ouvre une autre voie. De l'entrecroisement intime de l'individualisation et de la reconnaissance, résulte la possibilité particulière de rabaisser l'être humain, ce que l'on appelle précisément le « mépris » : parce que l'idée normative que chacun se fait de soi-même dépend de la possibilité qu'il a de toujours se voir confirmer dans l'autre, l'expérience du mépris constitue une atteinte qui menace de ruiner l'identité de la personne tout entière. Comment l'expérience du mépris peut-elle envahir la vie affective des sujets humains au point de les jeter dans la résistance et l'affrontement social, autrement dit dans une lutte pour la reconnaissance ?

Cette question nous est renvoyée à travers l'espace scolaire, de la formation et du travail de la jeunesse.

Quelle expérience de la reconnaissance mais aussi du mépris fait-on naître chez les élèves par l'expérience scolaire ou chez les jeunes salariés au regard des conditions pédagogiques et socio économiques qui leur sont proposées ?

Quelques événements récents laissent supposer que la question est plus que jamais d'actualité !

Bibliographie

Cellier H., *La démocratie à l'école, apprendre mais ensemble*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Cellier H., *Une éducation civique à la démocratie*, Paris, PUF, 2003.

Coq G., *La démocratie rend-elle l'éducation impossible ?* Paris, Parole et silence, 1999.

Honneth A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, éditions du Cerf, 2002.

Reboul O., *Les valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, 1992.

L'ARTICULATION SAVOIRS/VALEURS : L'EDUCATION MORALE COMME « PRAXIS COLLECTIVE ET DEMOCRATIQUE »

FREDERIC VAJAS

DOCTORANT EN SCIENCES DE L'EDUCATION (direction A. Vulbeau)

« Chaque fait est relié d'un côté aux sensations, et de l'autre à la morale. Lorsque apparaît l'un de ces deux aspects, le jeu de la pensée consiste à trouver l'autre : si le côté supérieur est visible, il s'agit de trouver la face cachée. Rien n'est si simple que l'on ne voie ces deux faces, et lorsque l'observateur a vu l'avant, il le retourne pour voir le revers. Lancer la pièce de monnaie est le jeu de la vie : un jeu de pile ou face. Nous ne nous laissons jamais de ce jeu, car lorsque apparaît l'autre face, il y a toujours un léger frisson de surprise devant le contraste entre les deux. »
Ralph Waldo Emerson⁴⁷

« La morale ne s'enseigne pas, elle se vit. »
Célestin Freinet⁴⁸

Abordons d'emblée la question de départ à l'origine de notre recherche ; cette dernière s'attache à étudier la possibilité, les conditions et les modalités de mise en œuvre d'une « éducation morale ». Cette expression d'« éducation morale » peut-elle s'avérer pertinente, justifiée ? L'Éthique – au sens de fruit d'une délibération éminemment personnelle, d'une orientation en vue d'une action bonne et juste dans le Monde, par essence réfractaire à tout dogme, à toute imposition sociale – peut-elle procéder d'une éducation ? N'y aurait-il pas scandale, contradiction dans les termes, à considérer une « éducation morale » comme fondée, sinon nécessaire ?

Éclairé par les pratiques de classe que nous exposons ici, et à l'issue d'une confrontation avec des textes de nature pédagogique et philosophique, c'est négativement que nous répondons à cette dernière question : nous considérerons donc, dans les pages suivantes, non seulement qu'une « éducation morale » est possible – sans que l'intention ne puisse, en la matière, absolument présager des résultats –, mais qu'elle constitue une impérieuse nécessité éducative, l'élément cardinal de toute pratique pédagogique.

L'hypothèse générale qui a structuré notre travail peut être formulée dans les termes suivants : L'éducation morale doit être appréhendée comme incluse dans une « praxis collective et démocratique », comme relevant d'un questionnement inhérent à toutes les activités scolaires, et non comme simple discours normatif, renvoyé aux seuls rares moments explicitement identifiés comme relevant d'une réflexion éthique ; sa réalisation est tributaire de la mise en œuvre, dans les établissements et dans les salles de classe, de « dispositifs » et d'« institutions » susceptibles d'autoriser et d'agencer des prises de parole, de « produire de la limite », d'introduire au domaine de l'éthique par l'accès à ce que nous caractériserons après Kant de

⁴⁷ Cit. in art. « Montaigne, ou le sceptique », in. « La confiance en soi et autres essais », éd. Rivages poche, 2000, Paris ; cit. p. 157.

⁴⁸ Cit. in « L'éducation morale et civique », éd. Bibliothèque de l'école moderne, 1966 ; téléchargeable à l'adresse Internet suivante : <http://www.freinet.org/icem/archives/bem/bem5/bem5.htm>

« *pensée sans préjugé* », de « *pensée élargie* » et de « *pensée conséquente* », et de travailler inlassablement la dialectique du Particulier et de l'Universel.

De telles constructions pédagogiques permettent, en outre, d'identifier, de confronter et de reconnaître des « perspectives multiples », de favoriser les conditions d'une expérimentation de l'« être-là ensemble » dans la pluralité dialogique et la reconnaissance mutuelle, afin d'avancer collectivement vers des « objets désirables » de connaissance – de soi/du Monde, les deux termes se présentant comme nécessairement liés –.

Il s'agit également de discuter ensemble pour décider, par un travail continu, des modalités de structuration du temps, de l'espace, des activités scolaires et de la répartition des tâches, en s'imposant les nécessaires interdits qui permettent d'articuler Loi et Désir – interdits paradoxaux, puisqu'ils peuvent autoriser l'accès au Savoir⁴⁹ –.

Les choses ainsi considérées, l'interrogation éthique doit être appréhendée comme l'un des « moments » d'un procès dialectique, comme une nécessité inhérente à l'action collective médiatisée par le langage.

C'est à la croisée de quatre modèles principaux que nous avons situé le *topos* de notre recherche ; ceux-ci conjuguent chacun des éléments issus de traditions philosophiques, se recoupant partiellement, avec les apports des sciences sociales.

Nos référents personnels ainsi que les interrogations épistémologiques et méthodologiques suscitées par notre recherche nous ont amené vers cette option considérée comme pertinente :

- le corpus « institutionnel », d'abord, se pose comme référence principale ; par cette expression, nous considérons conjointement les apports décisifs de la théorie de l'« Institution imaginaire » développée par Cornélius Castoriadis, l'analyse institutionnelle, les pédagogies et psychothérapies institutionnelles.

- les différentes générations de l'« Ecole de Francfort » – des initiateurs, Max Horkheimer et Theodor Adorno, à Axel Honneth ou Nancy Fraser, en passant par Jürgen Habermas comme trait d'union – contribuent à l'entretien d'une épistémologie critique, à l'élaboration d'une éthique de l'émancipation ainsi qu'à l'ouverture sur une *praxis* de « démocratie radicale » plus que jamais essentielles.

- les approches que nous qualifierons de « socio-constructivistes » (le pragmatisme de John Dewey, la multiplicité des approches relevant de l'interactionnisme symbolique, la phénoménologie sociale ...) complètent utilement ces deux premiers modèles.

- les pédagogies et psychopédagogies articulant pratiques coopératives, finalités éthiques et recherche impliquée – orientées autant vers les apprentissages que vers le développement d'une citoyenneté efficiente – constituent, selon nous, une dernière et indispensable référence.

Intégrer la réflexion morale aux pratiques d'enseignement, c'est tout à la fois replacer la question morale au rang qui devrait être le sien, instaurer un contexte favorisant les apprentissages, et tâcher d'établir un véritable « rapport de sens » à l'égard des programmes disciplinaires. Ce propos de Philippe Meirieu illustrera particulièrement notre propos :

« Apprendre les mathématiques d'un côté, et, de l'autre, dans des cours d'instruction civique ou des exhortations collective à s'écouter mutuellement et à faire la paix, serait totalement artificiel et inefficace. Mais il y a une manière de découvrir les mathématiques qui contribue à construire la paix et une autre qui prépare à la guerre : je peux apprendre le

⁴⁹ Ces considérations nous renvoient d'emblée aux théories ainsi qu'aux pratiques de l'« Institutionnel ».

théorème de Thales dans une classe animée par l'esprit de rivalité, où l'on ne réussit qu'au détriment des autres, où celui qui a raison est toujours le même... celui qui a les diplômes, celui qui crie le plus fort. Ou bien, je peux apprendre le même théorème avec un enseignant qui me montre en quoi cette formule mathématique a rendu les hommes plus intelligents et en quoi elle me délivre de quelques préjugés, dans une classe où les élèves s'entraident pour réussir, dans un espace social où celui qui a raison est celui qui démontre le mieux en respectant les autres et en se faisant comprendre d'eux »⁵⁰.

Pour ce qui nous concerne, nous développons dans notre thèse l'idée centrale selon laquelle une éducation morale s'inscrit dans ce que nous qualifions d'« éthique fondamentale de l'amitié » – ou *philia* –, en référence aux Classiques.

Option éthique fondamentale	<i>Philia</i>	<i>Archia</i>
Principe socio-politique	Autonomie	Hétéronomie
Rapport à l'Institution	<i>Praxis</i> instituante	Conformisme institutionnel
Système d'action dominant	Communication	Stratégie
Orientation libidinale dominante	Biophilie	Nécrophilie
Orientation existentielle dominante	Etre	Avoir

Le tableau synthétique ci-dessus résume ce que nous considérons comme les implications normatives des deux « options fondamentales » antithétiques que nous avons définies et développées dans notre recherche.

L'éthique de la *philia* – proprement, l'« éthique première » – est constitutive de l'idéal démocratique ; d'elle procèdent les valeurs dérivées (égalité et réciprocité, persuasion, coopération et sollicitude, publicité, pluralisme et inconditionnalité) et la logique du « travail institutionnel de mise en formes ». L'amitié, comme vertu première, constitue le socle et la condition de l'idéal démocratique, d'une « démocratie radicale ».

Nous considérerons ainsi que la question de l'éducation morale implique le développement dans la classe d'une expérience de la « vie démocratique » ; ce postulat est systématiquement travaillé dans l'ensemble de l'œuvre de John Dewey, articulant savoirs et valeurs dans la cadre d'une expérimentation collective, publiquement définie et contrôlée, dans le cadre de laquelle chacun est ratifié comme intervenant compétent :

« La société n'est forte, solide, stable contre les aléas que lorsque les membres peuvent fonctionner à la limite de leurs capacités, et cela n'est possible que si on prévoit un espace d'expérimentation où l'on pourra prendre des libertés avec la coutume établie et consacrée [...] Il ne saurait y avoir d'éducation véritable que si chacun peut être reconnu comme un acteur responsable du processus de définition des buts à atteindre et de politiques à mettre en œuvre au sein des groupes sociaux auxquels il appartient. Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut parler de démocratie. »⁵¹

C'est en ce sens qu'il faut considérer que « processus éducatif et processus éthique ne font qu'un » ; « Si un individu est engagé dans un processus de croissance tout au long de sa vie, alors l'éducation ne saurait être principalement considérée comme une préparation à quelque chose qui viendra plus tard. L'éducation, c'est tirer du présent tout ce qui sert à la croissance. »⁵²

⁵⁰ In Philippe Meirieu et Marc Guiraud : « *L'École ou la guerre civile* », éd. Plon, 1997, Paris ; pp. 110-111.

⁵¹ Cit. pp. 169-170 in. « *Reconstruction en philosophie* », éd. Farrago/Léo Scheer/P.U. de Pau, 2003.

⁵² Ibid. pp. 153-154.

L'éducation morale : discours ou praxis ?

Revenons maintenant une nouvelle fois sur notre hypothèse générale : À l'encontre du modèle dominant, que nous qualifierons d'« hétéronome-transmissif » – opposé au modèle que nous tentons d'établir, « autonome-constructiviste » –, nous défendons ici la pertinence d'une éducation morale reposant sur une « *praxis* collective ». Qu'est ce à dire ?

Nous devons à Aristote, dans sa « *Métaphysique* », d'avoir introduit le concept de *praxis* dans le champ philosophique, celui-ci occupant une place centrale dans son ontologie. Pour le philosophe, « *l'acte suprême* », c'est la « *vie théorétique* », la béatitude postérieure à la réalisation de soi ; celle-ci ne s'accomplit que par le mouvement qui traduit le passage de la puissance – *dunamis* – à l'acte – *énergéia* –. L'acte peut être caractérisé comme *poiésis* (catégorie relevant de l'activité instrumentale, orientée par la production d'objets) ou comme *praxis* ; au contraire de la *poiésis*, l'objet de la *praxis* n'est pas posé « au dehors de soi », la *praxis* poursuivant essentiellement ce que l'ont pourrait appréhender comme « révélation de l'Être à soi-même par l'action », en tant qu'« existence en acte » :

« *L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité, et non de la façon dont nous disons qu'elle existe « en puissance », quand nous disons par exemple qu'« Hermès est en puissance dans le bois », ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle en pourrait être tirée ; ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne spécule pas, s'il a la faculté de spéculer : eh bien ! l'autre façon d'exister est l'existence en acte.* »⁵³

Pour autant, l'« Être de la praxis » qu'est l'homme, ne se contente pas d'actualiser simplement un *éidos* déjà circonscrit et définit ; par son action, il participe de la *noésis*, l'« être pour soi » des dieux.

S'affranchissant de la « domination de l'appétit », la *praxis* constitue la vertu, guidée par la sagesse – *sophia* – et la prudence – *phronésis* – ; La pensée classique, avec Aristote, réaffirme ainsi l'indispensable travail de l'esprit – de la « réflexion » – et de la Limite comme conditions de l'accès à une vie proprement humaine.

En dépit de l'impulsion fondamentale donnée au concept de *praxis*, la perspective aristotélicienne nous semble cependant, par la disjonction qu'elle établit entre *praxis* et *poiésis*, dénoter un préjugé aristocratique reléguant le second terme au rang de simple activité servile ; que l'« *homme de Bien* » travaille à vivre dans la vertu, au sein de la *polis*, parmi les siens, il y aura suffisamment d'esclaves et de métèques pour vaquer aux activités « poiétiques ».

La reproblématisation de la question de l'action intervient avec Hegel, qui constitue la catégorie de « travail » – équivalente à la *poiésis* aristotélicienne – comme « médiation », au sein d'une dialectique intégrant une *praxis* revisitée ; le « travail » accède cependant à un statut ambigu, et peut se penser alternativement comme « moment de l'aliénation » – perte, éloignement de soi –, ou comme « moment de réalisation », comme objectivation de soi dans le Monde :

« *La tendance de la conscience de soi la pousse à réaliser son concept et à se donner en toutes choses la conscience d'elle-même ; ainsi, cette conscience exerce une double activité : 1) Pour supprimer l'altérité des objets et pour les poser comme égaux à elle-même ; 2) Pour sortir d'elle-même et se donner de la sorte objectivité et réalité présente. Ces deux activités n'en font qu'une seule. L'acte par lequel la conscience de soi acquiert une détermination est en même temps un acte d'autodétermination, et inversement. Elle se produit elle-même à titre d'objet.* »⁵⁴

Dans une critique, d'abord interne au modèle hégélien, Marx reprend la catégorie de *praxis*, et l'introduit comme concept-clé de son travail reconstitutif. Dans ses célèbres « *Thèses*

⁵³ Aristote, « *La métaphysique* », éd. Vrin, 1991, Paris ; p. 499.

⁵⁴ In « *Propédeutique philosophique* », Introduction, chap. 23, éd. de Minuit 1963, Paris.

sur Feuerbach », il définit la *praxis* comme "coïncidence":

« La coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme *praxis* révolutionnaire. »⁵⁵

Cet énoncé fondamental appelle de notre part deux remarques principales :

Première remarque : Après Hegel, Marx, récusant les dichotomies des philosophies dualistes, reconsidère les termes des « grandes antinomies » et les réarticule au sein d'une Totalité dialectique.

Ainsi, les oppositions classiques pensée/action, esprit/matière, passé/présent, présent/futur, individu/société, moi/autrui, maître/élève (pour n'en évoquer que quelques unes) se voient dé-clivées. Nous commettrions une erreur de considérer la notion de *praxis* comme simple équivalent du terme "pratique" (Marx utilise d'ailleurs, dans d'autres de ses « *Thèses sur F.* », cette seconde expression). Pour reprendre l'idée à Sartre, la *praxis* est « *médiation.* »⁵⁶ : passage, connexion, transmission, étayage, circulation.

Ces notions de *praxis* et de « *médiations* » constituent aujourd'hui des éléments essentiels du corpus des Pratiques de l'Institutionnel (se conjuguant dans le concept de « *Production* »).

« L'essence de la *praxis* s'éclaire par le concept de *Production*. Ce n'est pas l'application d'une théorie, d'un modèle, à une pratique, mais l'articulation entre les deux. L'homme se fait et se transforme en cherchant à transformer le monde. Dans nos sociétés, il tente de le contrôler avec ce que cela suppose de volonté hégémonique, de l'organiser selon des modèles scientifiques ou politiques, en s'efforçant d'articuler un système de structure symbolique avec le réel inaccessible. Ce travail de la *praxis* n'est jamais achevé ; ouvert et précaire, il fait éclater les savoirs théoriques et les modèles d'organisation à la recherche d'autres représentations [...] *Médiation/Médiateur* : Un troisième terme qui permet à chaque membre de "parler à propos de" ce qui constitue en même temps la finalité de son travail dans un groupe et le moyen de l'accomplir [...] Plusieurs actualisations de ces termes : Objets et activités communes – les individus parlent ensemble à propos de quelque chose – ; Institutions, lieux, rôles, statuts – ce qui permet à chacun de savoir qui parle, à qui au nom de quoi, et pourquoi il parle. »⁵⁷

La notion de *praxis* est à relier à cette autre notion du domaine hégélo-marxien : celle de « *réalisation* » (comme moment et processus inverse de celui d'« *aliénation* ») ; le Sujet « se réalise » dans un mouvement de perte de soi dans le Monde, d'éloignement de soi à soi, puis d'un retour sur soi « supérieur » et d'une ouverture élargie au Monde (c'est à dire, littéralement, dans un procès « révolutionnaire – du latin *revolutio*, verbe *revolvere* : « revenir en arrière »).

Ce thème de la réalisation est abordé par Gérard Mendel dans les termes de l'« *actepouvoir* » (ce néologisme fusionne les mots d'« acte » et de « pouvoir » comme deux réalités indissociablement et dialectiquement liées).

L'« *actepouvoir* » se présente en tant « *que mouvement d'appropriation de l'acte : un*

⁵⁵ In Karl Marx, « *Oeuvres, Tome III, Philosophie* », éd. Gallimard-La Pléiade, 1982 ; p. 1031.

⁵⁶ Cf. « *Questions de méthode* », éd. Gallimard, 1960, Paris ; principalement le chapitre : « *Le problème des médiations* », pp. 51-118. Sartre considère les « médiations » en tant qu'« influences réciproques ». La notion sartrienne d'« influence » écarte d'emblée tout déterminisme absolu et mécanique ; il revient toujours au sujet d'articuler et de générer des significations : « *L'important n'est pas ce que la société fait de l'homme, mais ce que l'homme fait de ce que la société fait de lui.* »

⁵⁷ In « *Démarrer une structure éducative* », Association pour un Réseau des Pratiques de l'Institutionnel, éd. Matrice, 1988, Vigneux ; pp. 205-206 et 203.

pouvoir sur l'acte en train de se faire, un pouvoir sur les effets de l'acte »⁵⁸. Ces considérations nous conduisent à porter une seconde appréciation relative à la « thèse III sur Feuerbach » : la *praxis* est, dans son essence, « révolutionnaire ».

Seconde remarque : la *praxis* est « révolutionnaire », en tant qu'elle réalise, mais aussi qu'elle libère le Sujet. La « libération » dont il est question ici couvre un large spectre de son champ sémantique : action de rendre libre un prisonnier, d'affranchir un esclave (registre des relations de domination sociale), de chasser de son territoire les occupants étrangers (registre militaire), de produire de l'énergie ou d'engager un processus chimique (registre physico-chimique), mais aussi de mettre au monde un enfant (registre obstétrique, à considérer dans sa métaphore socratique « *maïeutique* »), de purger un organisme (comme une tisane qui « libère les intestins » ; l'image est ici « cathartique », la libération est « purification », « assainissement »), ou encore de dégripper un mécanisme (« libérer le cran de sûreté d'une arme à feu »⁵⁹).

La *praxis* est l'activité par laquelle l'Homme affirme et réalise, sinon sa « liberté » (notion trop métaphysique), du moins sa continuelle libération, son émancipation : révocation du Maître, affranchissement de la sujétion à autrui par la recherche de l'accord intersubjectif, confiance en son potentiel créateur, dépassement de la « fausse conscience », purge de ses « passions tristes »⁶⁰ La « *praxis révolutionnaire* » envisagée par Marx, ré-agence et élabore processuellement de nouveaux rapports de sens et de nouvelles institutions.

Reprenons cette formule à Gramsci : « *L'homme est un processus, précisément le processus de ses actes* »⁶¹ ; la *praxis* est ainsi l'acte même du Sujet s'affirmant en se libérant, l'« *actepouvoir* » défini par Mendel.

« *En français moderne, les mots acte, action, activité n'indiquent en rien le statut de l'agent : concepteur ou simple exécutant (d'où, sans doute, l'intérêt manifesté pour le terme "actepouvoir" chaque fois qu'il est avancé). En grec classique, les équivalents sont plus précis. Praxis : activité sans production d'un objet (ergon). Techné : fabrication assemblage d'éléments existants déjà. Poiésis : fabrication-invention, ou création. En ce sens, ce dont nous parlons [...] concerne la "poiésologie" et non "l'ergologie". Quant au statut de celui qui agit, l'"Ethique à Nicomaque (VI) insiste sur l'absurdité qu'il y aurait à penser que puisse être bonne ou heureuse l'activité de l'esclave, puisque, au lieu d'émaner de celui qui agit, elle émane de celui qui fait agir".* »⁶²

Antonio Gramsci est sans doute le philosophe d'orientation marxiste à s'être le plus penché sur les questions éducatives. Ses réflexions ont porté tant sur la question des contenus d'enseignement (critique de la réforme Gentile) que sur des questions pédagogiques et spécifiquement philosophiques (nature et finalités de l'apprentissage, fondement des savoirs,

⁵⁸ In « *La société n'est pas une famille ; de la psychanalyse à la sociopsychanalyse* », éd. La Découverte, 1993, Paris ; pp. 38-39 ; du même auteur, sur la question de l'« acte » : « *L'acte est une aventure ; du sujet métaphysique au sujet de l'actepouvoir* », éd. La Découverte, 1998, Paris.

⁵⁹ Cf. déf. Libérer/libération in « *Grand Larousse en 5 volumes* », 1987, Paris.

⁶⁰ Cette expression spinozienne est brillamment travaillée par Miguel Benasayag, notamment dans « *Les passions tristes ; souffrance psychique et crise sociale* », en collaboration avec Gérard Schmit, éd. La Découverte, 2003, Paris.

⁶¹ In « *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* », éd. Einaudi, 1954, Torino ; cité et traduit in « *La pédagogie marxiste d'Antonio Gramsci* », éd. Privat, 1971, Toulouse ; p. 38. Cette formule accompagne (le texte original date des années 1930) l'émergence historique des « philosophies de l'existence », développées dans le sillage de Heidegger et Jaspers, posant l'équivalence de l'Homme à ses actes (cf. l'introduction de Hannah Arendt in « *La philosophie de l'existence et autres essais* », éd. Payot, 1994, Paris) ; La formule de Sartre est sans équivoque : « *L'Homme n'est rien d'autre que ce qu'il fait* » (cf. « *L'existentialisme est un humanisme* », éd. Nagel, 1970, Paris).

⁶² In « *La société n'est pas une famille ; de la psychanalyse à la sociopsychanalyse* », éd. La Découverte, 1993, Paris ; p. 177.

éducation éthique...). Pour celui-ci, l'apprentissage est essentiellement « critique » et « polémique » et contient une dimension éthique inhérente :

« Une "philosophie de la praxis" ne peut commencer que par une attitude polémique et critique pour dépasser le mode antérieur et le mode actuel de pensée (celui du monde culturel environnant). Elle entretient la critique du "sens commun" (après avoir fait appel à ce dernier pour monter que tous sont philosophes), car il ne s'agit pas d'introduire une science dans la vie actuelle de tous, mais plutôt de renouveler, de rendre plus "critique" la vie présente ; la critique également de la philosophie des intellectuels qui a instauré une histoire de la philosophie telle que l'individu particulièrement doué apparaissait comme la point avancée des élites cultivées, et ces dernières, l'émergence du bon sens populaire. »⁶³

L'initiateur de l'« alphabétisation conscientisante », le philosophe et théologien brésilien Paulo Freire inscrit sa réflexion et sa pratique pédagogique dans une *praxis* critique et collective ; si l'« appropriation » constitue une finalité éducative primordiale, la « distanciation » (au sens brechtien du terme) constitue un passage obligé, l'une des médiations dont nous venons de cerner la nature et l'enjeu. Pour se libérer, encore faut-il prendre conscience de ses chaînes et identifier son maître...

« Le moi se pose en s'opposant » écrivit Maine de Biran ; dans le même esprit, pour Freire, les opprimés doivent donc nécessairement accéder à une conscience subjective de leur aliénation objective, afin de s'autoriser subjectivement à s'affranchir. En cela réside la *praxis* de libération :

« La praxis cependant est réflexion et action des hommes sur le monde pour le transformer. Sans elle, le dépassement de la contradiction oppresseurs/opprimés est impossible. Et ce dépassement exige l'insertion critique des opprimés dans la situation d'oppression afin que, en objectivant cette situation, ils agissent en même temps sur elle. Ici, l'insertion critique et l'action se rejoignent. C'est pourquoi la simple compréhension d'une situation qui ne conduit pas à cette insertion critique – déjà action – ne peut aboutir à aucune transformation de la réalité objective, parce qu'il ne s'agit pas d'une véritable compréhension. »⁶⁴

En opposition à la conception dominante de l'éducation (caractérisée par Freire comme « conception bancaire ») celui-ci développe une perspective éducative dialectique qui implique éducateurs, éduqués et environnement dans une Totalité complexe et dynamique. La formule de Freire est belle et puissante, et devrait demeurer constamment à l'esprit de tout éducateur : « Personne n'éduque autrui, personne ne s'éduque seul, les hommes s'éduquent ensemble, par l'intermédiaire du monde »⁶⁵.

Marx a prétendu avoir remis la dialectique hégélienne « sur ses pieds » et lui avoir substitué une dialectique débarrassée de toute scorie idéaliste ; cependant son œuvre demeure, sur de nombreux aspects, très ambiguë ; et les contradictions⁶⁶ n'y sont pas toujours dialectisées : le système ne s'est pas affranchi de toute vision eschatologique (travestie dans les

⁶³ In « *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* », éd. Einaudi, 1954, Torino ; cité et traduit in « *La pédagogie marxiste d'Antonio Gramsci* », éd. Privat, 1971, Toulouse ; p. 30.

⁶⁴ In « *Pédagogie des opprimés* », éd. Maspero, 1974, Paris ; pp. 29-30.

⁶⁵ La formule ne dissout pas l'éducateur en tant que tel ; simplement, il le restitue comme moment dialectique d'un procès plus large qui l'englobe mais qu'il contribue, de son indispensable place, à façonner. L'aphorisme de Freire peut contribuer à une lecture nouvelle de la formule de Marx selon laquelle « l'éducateur doit aussi être éduqué » (cf. les « *Thèses sur Feuerbach* », précédemment citées). Un mouvement pédagogique tel que le Groupe Français d'Education Nouvelle développe une thématique très proche du corpus freirien, autour de la notion d'« *auto-socio-construction du savoir* » ; cf. notamment : « *Quelles pratiques pour une autre école ? Tous capables !* », coll. GFEN, éd. Casterman, 1982, Paris.

« Que l'on ne peut résoudre magiquement par l'invocation de « plusieurs Marx » : le « jeune Marx »/le penseur de la « maturité » ; le philosophe/le scientifique ; l'auteur du « *Manifeste* »/l'auteur de « *La guerre civile en France* », etc.

termes de la « *nécessité historique* »⁶⁷), une perspective évolutionniste-scientiste voisine avec une approche authentiquement « déconstructrice » (notamment, la critique radicale de la catégorie d'« économie »), une stratégie étatiste contredit un parti pris libertaire, un « matérialisme dialectique » s'oppose à ce que devrait être une véritable « dialectique de la Totalité », renonçant à tout principe premier – car la dialectique n'est ni « idéaliste », ni « matérialiste », elle est... dialectique –⁶⁸, etc.

C'est ainsi, dans un souci de dégager la pensée marxienne de ses inconséquences, que l'École de Francfort s'est attachée à reconsidérer l'œuvre de Marx – intégrée comme l'un des éléments d'une Théorie Critique plus large –, en reprenant, mais en l'infléchissant, la notion de *praxis* :

Si Theodor Adorno finit par ne retenir de Marx que la dimension radicalement critique de la Raison instrumentale et la méthode dialectique (en rejetant les aspects plus perméables à l'idéologie de la Maîtrise)⁶⁹, Habermas réoriente la *praxis* dans le sens de la délibération démocratique et pose les bases du « paradigme communicationnel »⁷⁰.

Ainsi que nous l'avons exposé précédemment avec l'évocation de la perspective habermasienne, les modalités pragmatiques de l'argumentation et de la justification, dans le cadre d'« *interactions médiatisées par le langage* » constituent dès lors la forme et l'enjeu d'une *praxis* de libération.

Cornélius Castoriadis investit pour sa part la notion de *praxis* dans un projet d'« *autonomie* », dont elle constitue le vecteur ; la pédagogie se pose, aux côtés de la politique et de la médecine (les « *trois métiers impossibles* » de Freud), comme l'un des domaines privilégiés du « travail de l'autonomie » ; la position de Castoriadis nous permet de nous recentrer à présent, après un détour de critique conceptuelle, sur la question éducative : « *Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme l'agent essentiel du*

⁶⁷ Que l'on songe à l'insolente fable de Walter Benjamin, qui constitue la première de ses « *Thèses sur le concept d'Histoire* » : L'automate ottoman, champion d'échecs prétendument invincible (« *poupée que l'on appelle "matérialisme dialectique"* »), est, à la vérité, actionnée par un nain bossu, prodige que l'on ne peut cependant que dissimuler (et que Benjamin présente comme « *théologie, petite et laide* »).

Sur ces Thèses et leur exégèse, cf. Michaël Löwy : « *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses sur le concept d'Histoire* », éd. PUF, 2001, Paris.

Sans rentrer dans de fort délicates controverses théologiques, le messianisme juif – dans la tradition de laquelle s'inscrivent de nombreux travaux benjaminien – , de même que certains courants chrétiens tels que la Théologie de la Libération – récuse une conception linéaire et homogène du temps. Le messianisme n'aborde pas le sens de l'histoire humaine comme déchiffrement progressif d'un texte déjà écrit (ou, dans sa version à peine sécularisée, la Ruse de la Raison hégélienne réalisant l'Esprit absolu par l'avènement de l'« en-soi-pour-soi ») ; la « Promesse » est appréhendée comme simplement susceptible d'être tenue, comme l'« un des possibles ». En ce sens la « fin des temps » ne constitue pas la fin du Monde (l'Apocalypse est commencement), mais bien plutôt le déploiement d'un « autre temps », son irruption du temps linéaire, caractérisé comme Création continue et continuée (par exemple, la conception de l'Homme en tant que « co-créateur », comme participant de la Transcendance, chez Dom Helder Camara : « *Des questions pour vivre* », éd. du Seuil, 1984, Paris ; ou encore : E. Dussel, G. Gutierrez et J.-L. Segundo : « *Les luttes de libération bousculent la théologie* », éd. du Cerf, 1975, Paris ; notamment le chapitre : « *Évangile et praxis de libération* » ; pp. 11-37).

⁶⁸ « *Ce n'est pas la prédominance des motifs économiques dans l'explication de l'histoire qui distingue de façon décisive le marxisme de la science bourgeoise, c'est le point de vue de la totalité* », György Lukacs, in « *Histoire et conscience de classe* », cit. in « *Textes* », éd. Sociales-Messidor, 1985, Paris. L'hétérodoxie – non avouée – de l'auteur n'a pas échappé aux censeurs staliniens, de Hongrie et d'ailleurs ; Lukacs a dû renier après son œuvre majeure ses errements de jeunesse...

⁶⁹ Cf. « *Dialectique négative ; les vacances de la dialectique* », éd. Payot, 2003, Paris.

⁷⁰ Cf. l'entrée « *Praxis* » dans « *Le vocabulaire de l'École de Francfort* », de Yves Cusset et Stéphane Haber, éd. Ellipses, 2002, Paris ; Sur la reconstruction du marxisme et les fondements du modèle communicationnel : Jürgen Habermas, « *Après Marx* », éd. Hachette, 1997, Paris.

développement de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie pédagogie, la vraie médecine, pour autant qu'elles ont jamais existé, appartiennent à la praxis. »⁷¹

Ces considérations impliquent des répercussions dans la théorie et la pratique éducatives. Jacques Ardoino, alimentant de sa réflexion le champ de la théorie de l'Imaginaire social, distingue deux types de postures éducatives : l'alternative « trajectoire » ou « cheminement » :

« C'est justement l'opposition entre les « trajectoires » attendue par les modèles organisateurs des gestionnaires des systèmes éducatifs, et les « cheminements » singuliers qu'accompagnent les éducateurs à travers le jeu des relations. »⁷²

La « trajectoire » relève du domaine de la *techné* – au sens heideggerien –, de la néantisation du Sujet dans l'Objet, de sa réification. Les « pédagogies par objectifs », la décomposition de l'apprentissage en tâches élémentaires, la dégradation des savoirs au rang de « compétences » et « capacités »⁷³, les procédures normées d'évaluation, la planification impérative des programmes scolaires et des « référentiels » sur lesquels ils s'appuient, la « progression » établie par l'enseignant heure par heure – parfois même minute par minute⁷⁴ –, etc., s'inscrivent dans cette logique de la « trajectoire ».

À l'inverse, le « cheminement » repose sur le principe d'une *praxis* ouverte ; il parie sur la « rencontre possible » – de soi à soi, de soi à autrui, de soi aux œuvres humaines et aux savoirs –, sur le surgissement espéré d'un « sens ». Considérons cette autre antinomie travaillée par Ardoino : la logique de « trajectoire » poursuit un « effet de force », tandis que celle de « cheminement » poursuit un « effet de sens »⁷⁵.

Le premier terme de l'alternative pose le « planificateur » politique et l'enseignant en ingénieur et ajusteur-régleur d'une Grande Machinerie sociale ; le second terme définit plutôt l'éducateur comme guide, passeur, « éveilleur », accoucheur, soutien.

Il est impératif, dans la logique techniciste de la « trajectoire », de veiller à la bonne marche de la machine éducative afin de s'assurer du rendement attendu ; il convient, dans cette optique, de chasser les « temps morts », de prévenir les pannes, de vérifier les programmations. Sinon, la moindre erreur peut s'avérer fatale et bloquer l'ensemble de la ligne productive. Qu'un « point de programme » ne soit pas maîtrisé et le mécanisme s'enraye.

À l'opposé de cette logique, une véritable *praxis* éducative convertit le statut de l'erreur : celle-ci n'est plus appréhendée selon le mode du blocage, du brouillage ou du court-circuit ; elle s'impose comme condition première de l'apprentissage. Rappelons ici cette évidence : Toute pensée rationnelle procède de l'irrationnel, toute pensée critique s'affranchit d'abord du sens commun, tout savoir émerge d'une ignorance, la chute précède la maîtrise de la marche.

C'est dans cette perspective que Célestin Freinet aborde l'apprentissage comme

⁷¹ Cornélius Castoriadis : *"L'Institution imaginaire de la société"*, éd. du Seuil, 1975, Paris ; cité in « Démarrer une structure éducative », Association pour un Réseau des Pratiques de l'Institutionnel, éd. Matrice, 1988, Vigneux ; p. 206, entrée : « praxis ».

La thématique de l'éducation comme praxis et processus d'« autonomie » est développée par Francis Imbert, qui conjugue les apports de Castoriadis à ceux de Arendt, de Freud et Lacan, ainsi que les théories et pratiques de l'Institutionnel ; cf. « Pour une praxis pédagogique », éd. Matrice, 1985, Vigneux.

⁷² In « Les avatars de l'éducation », éd. PUF, 2000, Paris ; p. 6.

⁷³ Sur cette question, cf. Françoise Rope et Lucie Tanguy (dir.) : « Savoirs et compétences ; de l'usage de ces notions dans l'école et l'entreprise », éd. L'Harmattan, 1994, Paris. ; On pourrait caractériser à bon droit les conceptions dominantes en pédagogie et didactique de « taylorisme scolaire ».

⁷⁴ Un enseignant néo-recruté, lors de son année de stage en IUFM, assure quelques heures d'enseignement « en responsabilité » dans un établissement scolaire. Lors de la « visite de stage », celui-ci doit présenter au formateur ou à l'inspecteur l'ensemble de la « progression » dans laquelle se situe le cours, mais aussi, une décomposition précise de l'heure de cours ou de la séance, souvent à la minute près.

⁷⁵ Ibid. Ardoino pp. 21-22.

« tâtonnement » (et plus précisément comme « tâtonnement expérimental »⁷⁶), qu'il situe comme principe fondamental d'une « méthode naturelle d'apprentissage »⁷⁷ ; rappelons que l'une des premières innovations pédagogiques, entreprise par Freinet dans les années 1920, a consisté à sortir hors les murs de la classe pour mener des « enquêtes de découvertes » en arpentant les chemins environnant l'école et le village de Bar-sur-Loup ; nous retrouvons ici le thème du « cheminement ».

Evoquons les travaux de Jean Piaget ; le rôle de l'erreur dans le processus d'apprentissage constitue dans ses observations un facteur bien repéré, l'inévitable obstacle que rencontre celui qui va cheminant :

*« Pour en arriver, par la combinaison du raisonnement déductif et des données de l'expérience, à la compréhension de certains phénomènes élémentaires, l'enfant a besoin de passer par un certain nombre de stades caractérisés par des idées qu'il jugera erronées dans la suite, mais qui semblent nécessaires pour en arriver aux solutions finales correctes. »*⁷⁸

La fonction de l'enseignant est, dans une telle perspective, indispensable : il construit les protocoles en combinant exigences programmatiques et questions formulées par les élèves – ce qui suppose et implique des moments, des lieux, des « institutions » dans le cadre desquels ceux-ci vont pouvoir se retrouver impliqués dans leurs apprentissages –, il incite à la reformulation, à l'explicitation. Nous recroisons ici la question de l'« expérience ».

*« Il va de soi que l'éducateur demeure indispensable à titre d'animateur pour créer les situations et construire les dispositifs de départ susceptibles de poser des problèmes utiles à l'enfant, et ensuite pour organiser des contre-exemples forçant à la réflexion et obligeant au contrôle des solutions trop hâtives ; ce que l'on désire est que le maître cesse de n'être qu'un conférencier et qu'il stimule la recherche et l'effort au lieu de se contenter de transmettre des solutions toutes faites]...[En un mot, le principe fondamental des méthodes actives ne saurait que s'inspirer de l'histoire des sciences et peut s'exprimer sous la forme suivante : comprendre, c'est inventer, ou reconstruire par réinvention, et il faudra bien se plier à de telles nécessités si l'on veut, dans l'avenir, façonner des individus capables de production ou de création, non pas seulement de répétition. »*⁷⁹

Comprendre, c'est créer, inventer... en conséquence, c'est s'inventer autre, en contribuant à l'émergence, la recomposition, d'un « Monde autre ». Cet aspect de la pensée piagétienne nous intéresse particulièrement : L'activité de l'apprenant, apparaît sous-tendue tant par une dynamique pratico-théorique – une *praxis* –, que par une exigence éthique.

L'activité coopérative caractérisée par le respect mutuel, la critique mutuelle – les deux exigences étant tributaires l'une de l'autre –, la définition collective du cadre commun,

⁷⁶ « La voie normale de l'acquisition n'est nullement l'observation, l'explication, et la démonstration, processus essentiel de l'école, mais le tâtonnement expérimental, démarche naturelle et universelle », « invariant pédagogique n° 11 », in « Pour l'école du peuple », éd. Maspero, 1969, Paris ; p. 156.

⁷⁷ La « méthode naturelle » d'apprentissage se décline spécifiquement selon les disciplines et les niveaux d'apprentissage ; elle s'inscrit dans une conception générale d'« éducation par le travail » (il s'agit en l'occurrence d'un travail non-aliéné, qui se présente comme réversiblement comme « jeu-travail » ou « travail-jeu »). Le « matérialisme scolaire » défendu par Freinet prétend développer une « culture issue de l'activité laborieuse des enfants eux-mêmes, une science fille de l'expérience, une pensée sans cesse précisée à même la matière et l'action » ; in « Pour l'école du peuple », éd. Maspero, 1969, Paris ; p.58.

Les travaux contemporains de psychologie cognitive corroborent l'importance de l'activité essai-erreur, et du feed-back. Le « connexionnisme » rend compte de la dialectique activité/pensée. Cf. J.-F. Richard : « Les activités mentales ; comprendre, raisonner, trouver des solutions », éd. Armand Colin, 1990, Paris.

⁷⁸ In « Ou va l'éducation ; comprendre, c'est inventer », éd. Denoël-Gonthier, 1979, Paris ; p. 25. Freinet, dans une perspective voisine, défend « la part du maître » dans les processus d'apprentissages.

⁷⁹ Ibid. pp. 20 et 24-25.

poursuivent indissociablement comme visée éducative le développement moral et l'accès aux savoirs et savoir-faire :

« En réalité, l'éducation forme un tout indissociable, et il n'est pas possible de former des personnalités autonomes dans le domaine moral si par ailleurs l'individu est soumis à une contrainte intellectuelle telle qu'il doive se borner à apprendre sur commande sans découvrir par lui-même la vérité : s'il est passif intellectuellement, il ne saurait être libre moralement. Mais réciproquement, si sa morale consiste exclusivement en une soumission à l'autorité adulte, et si les seuls rapports sociaux constituant la vie de la classe sont ceux qui relient chaque élève individuellement à un maître détenant tous les pouvoirs, il ne saurait pas non plus être actif intellectuellement [...] L'activité de l'intelligence suppose non seulement de continuelles stimulations réciproques, mais encore et surtout le contrôle mutuel et l'exercice de l'esprit critique, qui seuls conduisent l'individu à l'objectivité et au besoin de démonstration. »⁸⁰

En toute évidence, et en cohérence avec ses recherches et ses développements théoriques, Piaget opte pour le *self-government* ; seuls des dispositifs autogestionnaires sont susceptibles de participer aux « apprentissages vrais » et à l'affermissement du sens moral :

« Seule une vie sociale entre les élèves eux-mêmes, c'est à dire un self-government poussé aussi loin qu'il est possible et constituant le parallèle du travail intellectuel en commun conduira à ce double développement de personnalités maîtresses d'elles-mêmes et de leur respect mutuel. »⁸¹

Revenons encore à cet autre indispensable « philosophe-psychologue-pédagogue », John Dewey. Cet initiateur des méthodes actives (le fameux « *learning by doing* ») apporte une contribution essentielle à la question de l'éducation morale appréhendée comme « *praxis collective* » ; l'essentiel du travail philosophique de Dewey consiste, comme Piaget, à asseoir la vie démocratique de la Cité et les pratiques pédagogiques sur de solides assises, tant philosophiques que scientifiques.

Comme nous l'avons abordé précédemment avec ses développements sur la question du « *Public* », éducation et démocratie sont, pour Dewey, des notions à travailler comme nouées : Eduquer pour la démocratie, éduquer par la démocratie, démocratiser l'éducation... autant d'exigences organiquement liées⁸². D'emblée, le Pragmatisme, avec ses premiers concepteurs comme William James, s'est attaché à penser solidairement des notions comme *Moralité, Expérience, Vérification, Démocratie, Langage* ; ces éléments se retrouvent combinés dans la pensée pédagogique de Dewey, défenseur de l'« *autorité interne de la vérité* »⁸³ :

« La démocratie est croyance en la capacité de l'expérience humaine de générer les buts et méthodes qui permettront à l'expérience ultérieure d'être riche et ordonnée. Toutes les autres formes de foi morale et sociale reposent sur l'idée que l'expérience doit, à un moment quelconque, être soumise à une forme de contrôle extérieur, à quelque "autorité" censée exister en dehors des processus de l'expérience. La démocratie est la conviction que le processus de l'expérience importe davantage que tel ou tel résultat particulier – les résultats particuliers ayant une valeur ultime uniquement s'ils servent à enrichir et à ordonner la suite du processus

⁸⁰In « *Ou va l'éducation ; comprendre, c'est inventer* », éd. Denoël-Gonthier, 1979, Paris ; pp. 100-101.

⁸¹ Ibid. pp. 103-104.

Les conceptions éducatives et scientifiques de Piaget se rapprochent fort, dans leur esprit, des conceptions de son compatriote suisse Rousseau, théoricien de l'« éducation négative » ; cependant, Piaget introduit l'élément essentiel, étranger à la pensée de Rousseau, prisonnier du modèle préceptoral : le milieu socialisé. Cf. « *Emile, ou de l'éducation* », éd. Gallimard-La Pléiade, Œuvres complètes Tome IV, 1969, Paris, et de Louis-Pierre Jouvenet : « *Rousseau ; Pédagogie et politique* », éd. Privat, 1984, Toulouse.

⁸² Cf. « *Démocratie et éducation* », éd. Armand Colin, 1990, Paris.

⁸³ Cf. « *Le Pragmatisme* », Pierre Gauchotte, éd. PUF, 1992, Paris ; p. 70.

[...] *La tâche de la démocratie consiste pour toujours à créer une expérience plus libre et plus humaine que tous partagent et à laquelle tous contribuent.* »⁸⁴

Affirmons que le modèle aujourd'hui toujours dominant – en dehors de quelques nécessaires concessions à l'air du temps –, caractérisé par nous comme « hétéronome-transmissif », n'est pas plus capable d'assurer une véritable appropriation des savoirs que de contribuer véritablement au développement du sens moral des jeunes générations.

Vers l'autonomie : le procès d'autonomisation

Nous avons défini précédemment la relation éducative comme fondamentalement asymétrique, associant des partenaires, engagés sur une même voie, cependant statutairement et nécessairement distincts ; concevons donc la temporalité comme la dimension majeure de l'éducation – éducation dont l'enjeu essentiel consiste à favoriser les conditions d'un cheminement vers l'autonomie –. C'est en ce sens que nous parlerons de « procès d'autonomisation », pour appréhender cette dialectique complexe qui agence adulte-éducateur/contexte institutionnel/élève-« adulte-en-devenir » –. Ainsi, nous pouvons prétendre que l'éducateur travaille à ce que, jour après jour, la distance qui le sépare de l'éduqué s'amenuise, et que ce dernier le rejoigne, en tant qu'« homme, travailleur et citoyen » et comme son égal au sein d'un espace public commun. Il s'agit donc, comme nous l'avons exposé dans les pages précédentes de notre thèse, d'inscrire la tâche éducative dans une double dynamique complémentaire :

- une dynamique éthique ;
- une dynamique socio-politique.

La première soutient un acheminement d'une perspective « aut centrée » – dans ses dimensions égocentrique, sociocentrique et ethnocentrique – à une orientation « du point de vue de l'universalité ». À cet égard, nous avons défendu une option « expérientielle-situationnelle », opposée à une conception « transcendantal-formaliste ».

La seconde dynamique travaille l'expansion de l'autonomie, au détriment de toutes les formes d'hétéronomie ; cette exigence politique, en étroite relation avec la finalité éthique, trouve son expression pédagogique dans l'opposition des modèles éducatifs « hétéronome-transmissif » et « autonome constructiviste ».

Dans la réalité de la pratique éducative – appréhendée en tant que *praxis* collective – ces deux exigences se réalisent et se confondent dans ce que nous qualifierons d'« espace d'autonomisation » ; ce dernier s'insère dans l'espace de l'Institution scolaire comme lieu de l'Instituant⁸⁵.

Cet espace ne se conçoit qu'étayé sur les formes locales de l'Institution (dialectique le schéma récapitulatif de la page précédente. L'enseignant est situé dans ce modèle, à l'interface de l'Institution (dont il est en partie garant, pour ce qui concerne tout du moins le cadre fondamental : « *Tout n'est pas permis ni possible* » (cf. la pédagogie institutionnelle); « *discussion et persuasion* » plutôt que violence, menace et rapport de force (Arendt) ; « les lois sont nécessaires, et doivent être respectées dès lors qu'elles sont démocratiques » ; « la finalité première de l'École est l'apprentissage », etc.) et des institutions internes, collectivement élaborées et négociées.

⁸⁴ In « *La démocratie créatrice ; la tâche qui nous attend* », trad. de l'angl. par Sylvie Chaput, art. original « *Creative democracy ; the Task before us* », in revue « *Horizons Philosophiques* » vol. 5, n° 2, 1997.

⁸⁵ Cf. le schéma ci-après.

L' « espace de l'autonomisation » est ainsi constitué de sphères d'activité à « parité de participation absolue » et à « parité de participation relative » (« dernier mot » ou « veto » de l'enseignant selon des modalités et des circonstances explicitées⁸⁶).

En outre, cet « espace d'autonomisation » est susceptible d'articuler des dynamiques revendicatives émergeant des groupes-élèves en direction des responsables institutionnels, sous la forme de ce que nous avons qualifié de « conflictualité intégratrice » (dialectique des contre-publics). Les collectifs s'inscrivant dans cet espace sont plongés dans une expérience éthique et éducative multimodale ; expérience qui peut s'approcher comme :

- *expérience de la vacuité* : l'Institution n'est pas Une, absolue, totale. Il y a toujours des brèches et des interstices ; il faut impérativement trouver du vide comme espace à élargir et à investir (« *Le pouvoir comme lieu symboliquement vide.* » ; Lefort), la relation peut se voir « *transversalisée* », (Guattari), des perspectives peuvent s'ouvrir et apparaître alors des « *lignes de fuite* » (Deleuze⁸⁷) ; le vide est la condition même du mouvement, de la vie. Comme l'exprime magnifiquement Lao-Tseu dans le « *Tao-tê-king* » : « *Bien que trente rayons convergent au moyeu – C'est le vide médian qui fait marcher le char – L'argile est employé à façonner des vases – Mais c'est du vide interne que dépend leur usage...* »⁸⁸
- *expérience de l'altérité* : l' « espace d'autonomisation » autorise la rencontre ; il permet à chacun de rencontrer l'autre et de se rencontrer soi-même parce qu'on rencontre l'autre (régime de « reconnaissance »), de se considérer soi-même avec distance.
- *expérience de la pluralité* : pluralité des individus qui composent les collectifs, pluralité des institutions, pluralité des rôles, statuts et fonctions que l'on doit assumer, pluralité des « mondes éthiques », pluralités des éléments qui composent et recomposent le Moi.
- *expérience de l'égalité* : Non seulement en droit et en fait – « *parité de participation* » (Fraser) –, mais également en dignité : « *Radicale égalité des intelligences* » (Rancière).

La « *praxis* collective et démocratique à finalité éthique », susceptible d'émerger de l' « espace d'autonomisation » ainsi défini, appelle de la part des participants – élèves comme enseignants et autres adultes assumant dans un établissement des fonctions éducatives – l'acquisition, le renforcement, de compétences spécifiques : aptitudes à la « décentration » ; à la « distanciation » ; à l' « explicitation » ; à la justification ; à l' « élaboration ».

- *décentration* : « se déplacer à côté de soi » en faisant preuve d'empathie, en se « *considérant soi-même comme un autre* » (Ricoeur⁸⁹), adopter successivement plusieurs perspectives, travailler à se défaire de son sens commun et de ses préjugés.
- *distanciation* : interroger, seul et collectivement, les évidences, faire vaciller les certitudes, s'ouvrir à d'autres possibles ; en un mot, aiguïser son esprit critique.
- *explicitation* : rendre manifeste les référents éthiques auxquels chacun se réfère, interroger l'adéquation des formes communicationnelles et institutionnelles au regard des exigences éthiques revendiquées.

⁸⁶ Cf., de Fernand Oury et Aïda Vasquez : « *Vers une pédagogie institutionnelle ?* », éd. Maspero, 1982, Paris, ainsi que : « *Mémento de pédagogie institutionnelle ; Faire de la classe un milieu éducatif* », de René Lafitte et du groupe Vers la Pédagogie Institutionnelle, éd. Matrice, 1999, Vigneux.

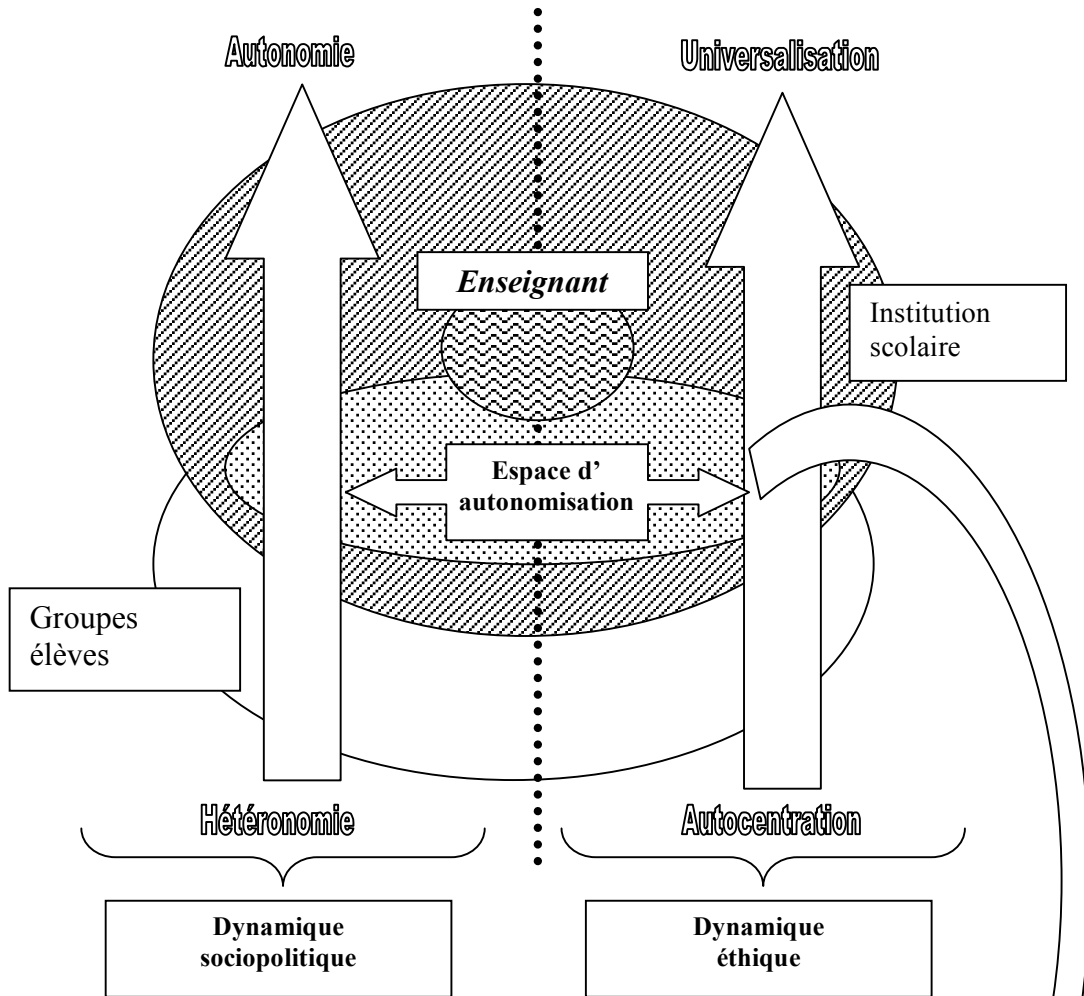
⁸⁷ Cf. « *Dialogues* », de Gilles Deleuze et Claire Parnet, éd. Flammarion, 1996, Paris.

⁸⁸ Cit. p. 41 ; éd. du Seuil, 1979, Paris.

⁸⁹ Cf. « *Soi-même comme un autre* », éd. du Seuil, 1996, Paris.

- *justification* : rendre compte rationnellement de ses options et de ses conduites, se référer à des méthodes collectivement arrêtées et remaniées, se justifier « du point de vue de l'universalité ».
- *élaboration* : définir collectivement les règles, procédures, qui permettent d'analyser les pratiques d'un point de vue éthique, construire des méthodes d'analyses et d'évaluation.

Schéma du procès d'autonomisation



Espace d'autonomisation

- développement et agencement d'institutions internes :
=> appropriation relative du temps, de l'espace, des activités et des modalités d'évaluation
=> institution de l'analyse (Conseil, « heures de vie de classe »...)
- articulation institutions internes/institution externe :
=> dialectique « Publics/contre-publics »
- intégration généralisée de la perspective éthique :
=> activités scolaires et pratiques institutionnelles

Praxis éthique : typologie des modalités de l'action et des enjeux éthiques

Le modèle que nous proposons ci-après a procédé d'une double logique : tout d'abord, une démarche inductive nous a conduit à repérer et à distinguer, à partir des dispositifs élaborés pour la classe ainsi que de notre fonctionnement coopératif, ce que nous avons défini comme « modalités de l'action » et comme « enjeux éthiques » ; dans le même temps, la problématisation de notre recherche, telle que développée dans la première partie théorique du présent travail, nous a amené, de manière plus déductive, à réinterroger nos pratiques. C'est ainsi à la jonction de ces deux dynamiques que la typologie que nous avançons s'est construite. De façon générale, nous avons souhaité questionner nos pratiques pédagogiques de la manière suivante : « Quels protocoles, quels dispositifs peuvent contribuer à développer le sens moral de nos élèves ? », « Qu'est ce qui nous permet de l'affirmer ? » ; « Comment distinguer les différents « niveaux » de notre *praxis* éthique ? ».

Nous n'avons, dans le cadre de la présente Thèse, aucune prétention à proposer un nouveau modèle général et achevé relatif à la « communication morale », concurrençant ou parachevant les paradigmes déjà développés – notamment, les travaux de « sociologie morale », que nous avons évoqués précédemment –. C'est dans une perspective d'élucidation – une posture à la fois analytique, herméneutique et heuristique –, à finalité pratique, que ce travail a pu être entrepris.

Rappelons-le : notre recherche s'est affichée comme « impliquée » ; nous avons ainsi récusé les prétendues « gratuité » et « neutralité » du travail scientifique, tout en considérant qu'un « sens » pouvait émerger dialectiquement d'une confrontation de la théorie sociale et d'une pratique située, du modèle et de l'épaisseur du terrain, du « *global* » et du « *local* » – selon l'expression de l'anthropologue Clifford Geertz⁹⁰ –.

Nous avons ainsi distingué 7 « catégories de l'action » fondamentales ; elles sont exprimées sous la forme de verbes d'action, en cohérence avec l'adoption du point de vue de la *praxis* ; nous attendons qu'il s'agisse de concepts qui, selon la belle expression de Denis de Rougemont, permettent de « *penser avec les mains* »⁹¹.

Ces catégories sont précisées et décomposées, selon leurs « enjeux éthiques » – expression que nous avons élaborée en analogie avec les « *enjeux pragmatiques* » des théories des « *actes de langage* » en Pragmatique⁹² – Nous avons ainsi pu considérer nos pratiques de classes selon les « catégories de l'action » et les « enjeux éthiques » qui dominent dans chaque situation. Définissons à présent ces différents éléments :

Catégories de l'action :

- **Écouter** : Ainsi que le savent les praticiens de la relation, l'écoute est une activité – c'est en ce sens que l'on utilise l'expression d'« écoute active » dans les domaines cliniques – ; éthiquement, l'« écouter » relève de l'exigence de « *reconnaissance* » (Cf. Honneth,

⁹⁰ Cf. « *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir* », éd. PUF, 2002, Paris ; l'approche anthropologique converge sur ce point avec la « théorie de l'implication » telle que développée dans l'Analyse Institutionnelle – notamment par René Lourau, cf. sur cette question Ahmed Lamih et Gilles Monceau : « *Institution et implication : l'œuvre de René Lourau* », éd. Syllepse, 2002, Paris – et dans les travaux anglo-saxons, inspirés par l'Ethnométhodologie et l'Interactionnisme Symbolique, autour de la question de la « théorie enracinée » – *engrounded theory* – ; sur ce dernier aspect, cf. de Georges Lapassade : « *Microsociologie de la vie scolaire* », éd. Anthropos-Economica, 1998, Paris.

⁹¹ « *Penser avec les mains* », éd. Gallimard, 1972, Paris.

⁹² Cf. « *La Pragmatique ; d'Austin à Goffman* », de Philippe Blanchet, éd. Bertrand-Lacoste, 1995, Paris. En littérature, l'analyse des « *enjeux pragmatiques* » d'un texte ou d'un discours favorise l'identification de son « *type* » : par exemple, l'enjeu « *convaincre* » permet de catégoriser le texte comme « *argumentatif* » ; sur ces questions, cf. « *Éléments de linguistique pour le texte littéraire* », de Dominique Maingueneau, éd. Dunod, 1993, Paris.

Fraser), de la reconnaissance de l'autre-en-tant-qu'autre, et relativement aux modes spécifiques de reconnaissances auxquels il prétend. Ecouter implique, pour chacun, la mobilisation de compétences « *empathiques* »⁹³, l'adoption d'une attitude bienveillante orientée vers l'aide et la compréhension⁹⁴. Écouter rejoint l'idéal affiché par Gadamer d'un « *effort herméneutique* » poursuivant une « *fusion des horizons* »⁹⁵ ; cela consiste alors également à travailler à se déprendre de ses préjugés, à changer soi-même, confronté à la parole de l'Autre, dans un processus assumé d'« *altération* » (Ardoïno⁹⁶).

Un contexte communicationnel approprié – orienté vers l'inter-compréhension et la recherche de l'accord intersubjectif –, comme le souligne Habermas, conduit en outre au renforcement de la tolérance dans les groupes⁹⁷.

- **Écrire :** En quoi l'acte d'écrire peut-il satisfaire à une quelconque prétention morale ? En premier lieu, parce qu'écrire consiste à travailler la « distance de soi à soi », à adopter en imagination la position tierce – transiter dialectiquement de la position d'auteur à celle de lecteur – : cette posture est ainsi porteuse d'une attitude générale de « distanciation » riche d'un potentiel d'« autonomisation » et « d'universalisation ». En second lieu, écrire un texte à dimension créative, respectueux d'une « *contrainte* » – au sens donné à ce terme dans un contexte d'atelier d'écriture – met en œuvre le travail de la Limite comme condition de sublimation. Écrire, c'est en outre s'exprimer en refusant l'immédiateté pulsionnelle – le cri, l'invective, la menace, le parasitage... –, en acceptant de passer par une phase d'élaboration de sens, en différant dans le temps et l'espace. Écrire, pour être apprécié et compris, implique un effort orienté vers l'Autre et l'acceptation corrélative d'une frustration inhérente au langage – les mots disent toujours trop, trop peu, ou à côté – ; il s'agit alors, *in fine*, de se soumettre au Symbolique.
- **Évaluer :** « Évaluer » c'est, comme le rappelle la lecture étymologique de Jacques Ardoïno, avant tout « *donner de la valeur* », rechercher ce qui est intéressant, estimable, améliorable dans une production ou une conduite⁹⁸ ; une telle conception est bien éloignée de la réalité de la « machine à notes » scolaire – qui ne saurait considérer aucune autre évaluation viable que sommative –. Nous considérons dans le présent travail que l'évaluation constitue également une compétence à développer, consistant à élaborer collectivement des modèles d'appréciation des productions et des conduites, individuelles comme collectives, toujours à parfaire et remanier.

La multiplicité des outils évaluatifs utilisés et produits en classe contribuent, dans un contexte général de critique bienveillante favorisée par une organisation coopérative, à ce

⁹³ L'on retrouve ici cette notion centrale de l'œuvre de Carl Rogers, impliquant une « *écoute positive inconditionnelle* » et une attitude « *centrée sur la personne* ». Sur la question de la non-directivité dans les groupes, de ses techniques et de ses enjeux, cf. Carl Rogers : « *Les groupes de rencontre* », éd. Dunod, 1973, Paris ; Sur la question de l'« *orientation centrée sur la personne* » dans le champs éducatif : « *L'éducation selon Rogers ; Les enjeux de la non-directivité* », de Marie-Louise Poeydomenge, éd. Dunod, 1984, Paris ; Pour ce qui concerne le recours à l'orientation rogorienne combinée avec la pédagogie institutionnelle : Michel Lobrot, « *L'animation non directive des groupes* », éd. Payot, 1974, Paris.

⁹⁴ Nous faisons référence ici aux travaux concernant l'« *éthique de la sollicitude* » – le « *care* » –, développés principalement, au Québec, par Claude Gendron : « *Eduquer au dialogue ; L'approche de l'éthique de la sollicitude* », éd. L'Harmattan, 2003, Paris.

⁹⁵ Nous avons abordé ce point en première partie de la présente recherche.

⁹⁶ Cf. « *Les avatars de l'éducation* », éd. PUF, 2000, Paris.

⁹⁷ « *C'est ainsi qu'une rationalisation des normes sociales*] une communication universelle et publique, un effort d'inter-compréhension [*serait caractérisée par une baisse du degré de répression (ce qui sur le plan de la structure de la personnalité devrait accroître la tolérance moyenne vis-à-vis des conflits de rôles)* », cit. in « *La technique et la science comme idéologie* », éd. Gallimard, 1973, Paris ; p. 68.

⁹⁸ In « *Les avatars de l'éducation* », éd. PUF, 2000, Paris ; pp. 92-97.

que chacun soit sommé de justifier – et de se justifier – de manière rationnelle et explicite – relativement aux points de vue du Juste et du Bien.

- **Débattre (« Public faible »)** : L'activité de débattre se réfère selon nous, pour reprendre la distinction établie par Nancy Fraser, à l'institution d'un « *Public faible* » ; il ne s'agit pas, dans le débat, d'agir pour décider, mais de s'orienter en vue de l'inter-compréhension, de l'élucidation ou de la conviction⁹⁹.

Nous retrouvons, dans le « débattre », les exigences kantienne, élevées à une échelle « publique », de « *penser sans préjuger* », de « *penser conséquemment* » et de penser selon une « *perspective élargie* ».

- **Délibérer (« Public fort »)** : À la différence du « débat », ce que nous qualifions de « délibération » relève d'un « *public fort* » ; il s'agit ici de communiquer en vue d'une prise de décision collective. Une telle activité – et c'est sans doute ce qui en fait sa richesse – n'est pas exempte de prise de risque ; elle recèle cependant toutes les promesses de l'avenir. On peut avancer que la délibération se confond avec la *praxis*, articulant dialectiquement action et discussion, action et rétroaction¹⁰⁰.

La délibération constitue ainsi la « forme » – pour revenir sur l'un des éléments principaux de l'intitulé de notre recherche – la plus aboutie de l'éthique communicationnelle, son « idiome majeur »¹⁰¹.

- **Juger** : « *La justice est aveugle* »... « Juger » consiste à rendre justice en se départissant de toute partialité, de l'interférence de tout intérêt personnel dans des questions touchant à l'Universel. Cette « catégorie de l'action » correspond sans doute au plus haut degré d'exigence morale. L'institution dans la classe de dispositifs orientés vers la prise de « décisions justes », l'instauration d'échanges contradictoires, le traitement collectif de questions casuistiques – la question des « *dilemmes moraux* » – contribuent à réaliser cette compétence. Admettons cependant qu'au final, indépendamment des procédures et des

⁹⁹ « Ainsi, le modèle libéral de l'espace public bourgeois suppose qu'il est désirable de séparer nettement la société civile (associative) de l'État. En conséquence, il favorise ce que j'appellerai les « publics faibles », les publics dont les pratiques de délibération consistent exclusivement en la formation d'une opinion et ne comprennent pas la prise de décision] En outre, les parlements souverains sont ce que j'appelle des « publics forts », c'est à dire des publics dont le discours comprend à la fois la formation de l'opinion et la prise de décision, également contraignantes (des lois), le Parlement est le lieu où l'utilisation du pouvoir de l'État est autorisé discursivement. Avec l'avènement de la souveraineté parlementaire, la frontière séparant la société civile (associative) et l'État devient donc moins nette », cit. in « *Qu'est ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution* », éd. La Découverte, 2005, Paris ; cit. p. 140. Personnellement nous souscrivons au programme général défendu par Fraser, de travailler à articuler dialectiquement les deux types de Public, dans une perspective de développement d'« *institutions autogérées* », de contrôles critiques permanents du Public par les « contre-Publics – cf. ibid. page 141 –.

¹⁰⁰ Comme nous le rappelle Hannah Arendt : « *L'une des choses les plus surprenantes de la pensée grecque consiste précisément en ce qu'une telle séparation de principe entre la parole et l'action n'a jamais existé chez elle, et ce, dès le début, c'est à dire dès Homère : celui qui accomplit de grandes actions doit simultanément être aussi quelqu'un qui profère de grandes paroles, et ce non pas seulement parce que les grandes paroles doivent accompagner de manière pareillement éclairante les grandes actions, qui sinon retomberaient muettes dans l'oubli, mais parce que la parole elle-même était conçue, a priori, comme une sorte d'action* » ; cit. in « *Qu'est ce que la politique ?* », éd. du Seuil, 1995, Paris ; p. 87.

¹⁰¹ Nous reprenons le concept d'« *idiome* » à Jacques Derrida, qu'il réfère à la spécificité de l'inscription spatio-temporelle d'une promesse : « [...] *Ce n'est pas faire preuve de relativisme que de dire que chacun, où que ce soit, doit s'engager selon l'idiome, la situation concrète, la singularité du lieu, partout. Il y a la nécessité, à la fois de l'universel et de l'enracinement singulier dans l'ici et maintenant, dans l'idiome* » ; cit. p. 207, in « *La philosophie au risque de la promesse* », dir. Marc Crépon et Marc de Launay, éd. Bayard, 2004, Paris.

règles de droit, persiste toujours l'« intime conviction », quelque chose comme l'irréductible «authenticité».

- **S'engager** : S'engager consiste à « répondre présent » ; prendre des responsabilités, assumer un choix, un risque, « tenir parole » au sein du collectif « classe » ou « lycée », remplir une fonction, donner son mandat, ne pas se contenter d'être spectateur – d'occuper la place du *free rider* de la littérature psychosociologique américaine¹⁰² –, autant d'activités qui caractérisent l'engagement. L'engagement est une vertu essentielle à toute institution démocratique, un apport vital ; c'est également la manifestation d'une « morale en acte »¹⁰³.

Enjeux éthiques :

Les « enjeux éthiques » contribuent à distinguer des « tonalités » singulières, des combinatoires, qui permettent d'analyser avec plus d'acuité les principales « catégories de l'action » que nous avons définies ; par exemple, un dispositif à dominante « écriture » peut être, selon les situations, plutôt orienté vers l'« élucidation », le « blâme » ou le « pardon ». Nous définirons ainsi l'« enjeu éthique », dans une perspective téléologique, comme « nature de la finalité éthique inhérente à l'acte ».

- **Aider** : Il s'agit d'une finalité sous-tendue par une vertu centrale : l'amitié ; la nature de l'aide varie relativement aux différents contextes d'interaction ; l'aide procède à la fois d'une logique « rationnelle » – honorer le pacte social, dans une intention de protection mutuelle – et « compassionnelle » – identification avec les difficultés et souffrances d'autrui, dans un souci de soulagement.
- **Blâmer** : Il pourrait, au premier abord, paraître étonnant que l'on considère le blâme comme partie intégrante des enjeux éthiques ; pour ce qui nous concerne, nous définissons l'acte de blâmer comme activité s'inscrivant dans un espace public, destinée à formuler de manière justifiée une critique relative à un discours ou à un acte ; précisons que le blâme, pour bénéficier d'une teneur morale, doit être dûment circonscrit : il s'attache aux paroles et aux actes seuls, non à l'intégralité de la personne blâmée. Il convient alors d'éviter toute « contamination par le stigmatisme »¹⁰⁴ et tout « étiquetage »¹⁰⁵ définitif.

Rappelons que le blâme constitue l'un des éléments de la « rhétorique épideictique » développée par Aristote comme l'un des niveaux de la « rhétorique politique », aux côtés de la louange, de l'approbation et de la critique¹⁰⁶.

- **Décider** : « S'entendre pour agir de concert » ; « décider » constitue une finalité dont nous avons évoqué la dimension morale : accord intersubjectif orientée vers l'action, hors la contrainte, la menace ou la « distorsion » (Habermas). Revenons sur cet aspect : la décision ne saurait être exempte de risques – erreur collective d'appréciation, répercussions non souhaitées... –. L'acte de décider doit ainsi toujours s'effectuer avec circonspection, cette « prudence », valorisée par les Classiques comme par les modernes – cf. « l'éthique de responsabilité » de Max Weber ou « l'éthique du futur » de Hans Jonas.

¹⁰² Rappelons l'« interdit du parasitage » dans le cadre de la pédagogie institutionnelle.

¹⁰³ Nous rencontrons de nouveau le thème du « pari » goldmannien, comme engagement éthique et comme risque, tel que nous l'avons évoqué en première partie.

¹⁰⁴ Cf. Erving Goffman : « *Stigmates ; les usages sociaux des handicaps* », éd. de Minuit, 1975, Paris.

¹⁰⁵ Nous nous référons ici aux « théories de l'étiquetage » – *labelling theory* – développées dans la tradition de Chicago, notamment par Howard S. Becker : « *Outsiders ; études de sociologie de la déviance* ». Les sociologues de l'éducation britanniques comme Woods se sont inspirés, pour conduire nombre de leurs monographies, de cette perspective. La biographie de Jean Genet rend compte de manière terrible de la dimension destructive de l'« étiquetage négatif » et de la « prophétie de malheur ».

¹⁰⁶ Cf. « *La Rhétorique* », éd. Le livre de poche / LGF, 1991, Paris.

- **Discerner** : « Discerner » consiste à distinguer, dans une posture analytique et critique, les différents éléments d'un discours, d'un acte, d'un événement, en s'attachant à élaborer (individuellement et collectivement) des procédures objectivantes, en s'affranchissant des « fausses évidences ».

Comme le défendait Hannah Arendt, pas de politique, pas de pensée, sans discernement – le discernement est en ce sens l'éthique inhérente à la pensée vraie.

- **Distribuer** : Cet « enjeu éthique » s'inscrit dans la poursuite de l'élaboration et de l'application de procédures orientées par des soucis de justice et d'équité – rappelons les différents types de justice que nous avons abordés précédemment : « *distributive* », « *commutative* », « *procédurale* » et « *rétributive* » –.
- **Élucider** : « Éclairer » et non pas « expliquer » ; l'élucidation, contrairement à l'explication, ne prétend pas à un idéal de transparence absolue de l'Objet et du Sujet. Dissipant tout fantasme de Maîtrise, le travail de l'élucidation participe, comme nous le prétendons à la suite de Jacques Ardoino, de la « *pensée du complexe* » et non de la « *pensée du compliqué* »¹⁰⁷.
- **Louer** : La critique est malheureusement souvent plus courante, plus spontanée que la louange ; cependant, être capable d'énoncer et de justifier avec franchise un avis positif, relève d'une conduite morale (la louange constitue l'un des thèmes majeurs de la « *rhétorique politique* » aristotélicienne).
- **Négocier** : Cela consiste à s'engager dans une interaction avec des partenaires qui devront s'attacher à expliciter et à ajuster leurs modèles de justice afin de déboucher sur un compromis acceptable. Cet « enjeu éthique » peut ainsi être défini comme recherche du consensus dans un contexte de valorisation de la pluralité.
- **Pardoner** : Le pardon et la promesse – ainsi que le défend Arendt dans sa « *Condition de l'homme moderne* »¹⁰⁸ – constituent les deux attestations les plus fondamentales de la dimension éthique de la pensée, de la conduite et du langage humains ; ce sont certainement les deux « *performatifs* » à plus haute teneur éthique.
- **Promettre** : Il ne peut s'agir que d'un acte libre, se posant hors l'extorsion d'une parole ou d'une signature au bas d'un pseudo-contrat. La promesse engage la personne même en réalisant ses dispositions à l'orientation morale, en l'arrimant, par la parole donnée, à l'Autre¹⁰⁹.
- **Reconnaître** : Nous avons suivi précédemment Axel Honneth, Nancy Fraser et Emmanuel Renault sur la question des « *politiques de la reconnaissance* » ; nous avons souscrit à ces perspectives, qui positionnent la reconnaissance au cœur de l'exigence éthique et démocratique ; cette reconnaissance ne saurait s'inscrire, en effet, que dans un régime

¹⁰⁷ Cf. « *Les avatars de l'éducation* », éd. PUF, 2000, Paris.

¹⁰⁸ « *Condition de l'homme moderne* », éd. Calmann-Lévy, 1983, Paris. Soulignons, dans l'édition mentionnée, l'importance de la préface établie par Paul Ricoeur, qui discute notamment ces deux questions de la promesse et du pardon.

¹⁰⁹ « *Un poème de Mallarmé commence par cet octosyllabe : « M'introduire dans ton histoire » ; avec la promesse, il s'agit de m'introduire dans mon histoire, de façon que ce soit une histoire et que ce soit la mienne. Mais m'introduire dans mon histoire, c'est toujours en même temps m'introduire dans ton histoire, car toute promesse est envers quelqu'un, et toute histoire est commune. La promesse seule la rend commune » : Jean-Louis Chrétien, art. « *Dans la lumière de la promesse ; vœu et liberté* », cit. p. 57 in « *La philosophie au risque de la promesse* », dir. Marc Crépon et Marc de Launay, éd. Bayard, 2004, Paris ; notons que ce recueil essentiel comprend également des contributions de Derrida et de Ricoeur.*

d'inter-reconnaissance¹¹⁰ : nous repérons ainsi une convergence forte avec les problématiques de l'Institutionnel.

- **Représenter** : Selon notre définition, « représenter » consiste à honorer – dans la lettre comme dans l'esprit –, un mandat confié par un collectif régi par un fonctionnement démocratique. La représentation est circonscrite dans le temps et l'espace, et elle est toujours contrôlable ; les « représentants » doivent nécessairement rendre compte des délibérations et des votes auprès de ceux dont ils ont reçus mandat. Dans le modèle organisationnel fédéraliste que nous avons défendu dans cette recherche, nous avons insisté sur l'indispensable rotation des fonctions et des mandats.
- **S'autoriser** : « S'autoriser » consiste en premier lieu à s'affirmer comme « auteur » dans l'institution – c'est à dire comme « co-auteur »¹¹¹ –, à s'engager dans un procès au sein d'un collectif, qui « fasse autorité ». Sur ce point, nous reprendrons ici la définition de l'« autorisation » établie par Jacques Pain et Alain Vulbeau : « L'autorisation désigne une interaction qui prend sous sens dans le collectif de l'institution. Il ne s'agit pas d'une production de liberté individuelle, de type libéral au sens où « tout serait permis » à chacun. En fait, l'autorisation a pour objectif le vivre-ensemble, et se manifeste en premier lieu par l'élaboration de règles communes »¹¹².

C'est ainsi que l'autorisation constitue un « enjeu éthique » réflexif – « s'autoriser de soi-même » – et mutuel – « s'autoriser réciproquement » –.

- **Valoriser** : « Donner de la valeur », non seulement dans l'acception commune de l'expression – au sens de « considérer positivement » –, mais aussi au sens de « discerner les valeurs en jeu ». L'enjeu éthique de la valorisation réside en ce cas dans la capacité analytique à repérer et à nommer les valeurs impliquées par les actes et les discours de chacun au sein du Collectif. Souligner et identifier – dans le cadre d'exercices scolaires, de délibérations collectives ou d'interactions plus « immergées » dans le quotidien scolaire – la dimension morale d'une action ou d'une parole constitue selon nous un élément clé d'une éducation morale.

Le tableau ci-dessous restitue de manière synthétique les pratiques de classes – « dispositifs » et « institutions » – que nous avons étudiées dans le cadre de notre recherche, appréhendées au regard des « catégories de l'action » et des « enjeux éthiques dominants » :

Dispositifs et institutions	Catégories de l'action	Enjeux éthiques dominants
- « Entretiens d'accueil » ; - « Entretiens trimestriels » centrés sur l'élève.	<i>Écouter</i>	- Élucider - Aider
- Ateliers d'écriture relatifs à des questions morales ; - Initiation à la réflexion philosophique.	Écrire	- S'autoriser - Élucider - Valoriser
- Formalisation d'un « Contrat de classe » ; - Élaboration et usage collectif des outils d'évaluation.	Évaluer	- Discerner - Distribuer - Valoriser - Décider
- Séances d'ECJS suivies de débats argumentés/évaluations collectives.	Débattre (« Public faible »)	- Élucider - Reconnaître - S'autoriser

¹¹⁰ Le « Contrat social » en tant que régime de reconnaissance mutuel, comme dépassement dialectique de l'enfermement de l'antagonisme maître/esclave, pour Hegel ; thématique reprise par Charles Taylor.

¹¹¹ Cf. la question de l'« autorisation » chez Jacques Ardoino, in « *Les avatars de l'éducation* », éd. PUF, 2000, Paris.

¹¹² Cit. p. 210 in « *L'invention de l'autorité*, éd. Matrice, 2003, Vigneux.

- Institution de la « Réunion générale de classe ».	Délibérer (« Public fort »)	<ul style="list-style-type: none"> - Éluider - Reconnaître - S'autoriser - Décider
- Exercices relatifs aux « dilemmes moraux ».	Juger	<ul style="list-style-type: none"> - Éluider - Louer - Blâmer - Pardonner
- Mobilisation générale contre le Contrat Première Embauche : du « pseudo-public » au « contre-public »	S'engager	<ul style="list-style-type: none"> - S'autoriser - Promettre - Représenter - Négocier