

LES VALEURS, ENTRE PRÉFÉRENCES ET IDÉAL

Barthélemy Durrive, Yves Schwartz

Présentation de la conférence

Sous le titre « *Usages possibles du mot "valeur" en rapport avec l'activité humaine* », la conférence qu'on s'apprête à lire a été prononcée par Yves Schwartz le 16 juin 2011¹.

Après avoir souligné la fréquence du mot « valeur » dans l'analyse de l'activité proposée par la démarche ergologique, Yves Schwartz propose de commencer la réflexion en partant d'un « double constat ». D'une part, ce mot « valeur » a une « connotation philosophique » très forte – c'est-à-dire qu'on ne peut pas l'utiliser, dans le langage quotidien, sans faire référence (plus ou moins consciemment et précisément) à une idée philosophique qui a beaucoup fait débat, depuis les 2500 ans que la philosophie existe. D'autre part, cette fréquence du mot « valeur » au sein de la démarche ergologique n'a pas été motivée, à l'origine, par un questionnement philosophique héritier de cette vieille tradition ; au contraire, le thème des valeurs s'est progressivement imposé dans la démarche ergologique à partir d'un questionnement développé par les travailleurs eux-mêmes pendant qu'ils analysaient leur travail.

À partir de là, le but de la conférence est double. Il s'agit d'utiliser un aperçu chronologique des grands débats philosophiques ayant eu lieu autour du problème des valeurs pour mieux comprendre quelles sont les précautions méthodologiques que nous devons tous respecter – au jour le jour, lorsque nous parlons des valeurs – pour être à la hauteur de l'exigence épistémique d'un usage sain de la faculté des concepts. Mais il s'agit aussi de présenter quelques-unes des exigences de la pratique qui doivent s'imposer à l'utilisation du mot

¹ Séminaire de recherche, Faculté des Sciences de l'Éducation / Laboratoire LISEC, Université de Strasbourg.

« valeur » quand on prétend rester fidèle à la réalité concrète des complexités de l'activité humaine en situation.

Si la conférence n'avait visé que le premier de ces deux objectifs, le plan suivi aurait consisté simplement dans un exposé chronologique des différentes doctrines du passé, puis dans un bilan qui récapitulerait les leçons méthodologiques à en retenir. Mais le second objectif est tout aussi important que le premier, et c'est pourquoi le plan effectivement suivi par la conférence est un peu différent.

L'introduction du texte se termine en effet par l'énoncé de « cinq questions » qui vont servir de « cinq portes d'entrée » dans le patrimoine philosophique exposé dans la première partie. Plutôt que d'envisager successivement une sorte de « *digest* » résumant ce qu'il faudrait retenir de chaque doctrine sur le thème des valeurs, la conférence propose une autre logique : celle de l'interrogation. Les sept auteurs ou courants philosophiques sont convoqués l'un après l'autre, dans la première partie, pour subir une sorte d'interrogatoire en cinq points. Or – et c'est le point décisif – ces cinq questions ne viennent pas de nulle part : il s'agit en réalité d'un résumé (par anticipation) de ce que sont devenues, en trente ans d'aventure ergologique, les questions « de la pratique » qui, formulées par les travailleurs eux-mêmes, ont été à l'origine du développement, dans la démarche, de ce thème des « valeurs ».

Commencer ainsi par la fin (en quelque sorte) s'explique par le désir de partir du terrain et des questions qui s'y formulent plutôt que de partir d'une tradition de questions académiques, si vénérable soit-elle. C'est aussi un moyen de préparer le terrain pour « faciliter la confrontation » – c'est-à-dire la rencontre (la mise en commensurabilité) et le dialogue critique (« *processus socratique à double sens* », écrit ailleurs Yves Schwartz) – entre savoirs académiques et savoirs d'expérience. Mais surtout ce choix d'interroger la philosophie à partir des questions de la pratique signifie que « *c'est aussi sur le plan de la discipline ergologique que l'usage du concept de "valeur" doit être rigoureux* ». C'est en effet le sens du second objectif de la conférence : de même que les usages quotidiens

(pratiques) du concept « valeur » doivent s'imposer les conditions de la rigueur épistémique, de même les usages scientifiques (philosophiques) de ce concept doivent s'imposer les conditions de la rigueur ergologique.

Il faut bien comprendre ce dernier point. En tant que « *technique d'autodéfense intellectuelle* » (comme l'a définie un jour Noam Chomsky), la philosophie consacre une grande part de son effort d'analyse à répondre à la question : quelles règles faut-il se donner pour utiliser le langage d'une façon qui ne soit trompeuse ni pour moi-même qui parle, ni pour ceux à qui je parle ? Chaque courant philosophique a montré l'existence de nouveaux pièges (invisibles jusque-là) dans nos façons d'utiliser les mots sans prendre de précautions méthodologiques spéciales.

Dans cette longue tradition, la démarche ergologique affirme qu'il y a un piège invisible dans la façon dont on parle de l'activité humaine, tant qu'on n'y prend pas garde. Ce piège – qu'Yves Schwartz appelle « usurpation » – consiste à laisser croire que « suivre une règle » est quelque chose de simple et d'univoque sous prétexte que l'on peut mettre des mots dessus. Or, tout le problème, c'est qu'on peut se payer de mots sans même s'en apercevoir, lorsqu'on utilise un terme abstrait qui fonctionne comme une boîte noire (une pseudo-explication qui ne fait que masquer la complexité sous un modèle d'autant plus séduisant qu'il est simpliste). Nous en avons tous fait l'expérience dans la pratique : le caractère réducteur d'un modèle (psychologique, sociologique, économique, etc.) n'apparaît jamais au premier abord, et il est souvent très difficile de mettre exactement le doigt là où le bât blesse – c'est-à-dire là où le « passage à la limite » qu'il opère fait violence à la réalité humaine (à l'activité).

Précisément, pour tenter de lutter contre ce qu'il appelle parfois (de façon imagée) le « tour de passe-passe » par lequel la plupart des modèles de sciences humaines et sociales font disparaître la complexité de l'activité (en la « blanchissant »), Yves Schwartz propose de redoubler le cahier des charges (la liste des conditions à remplir) pour l'utilisation des concepts dans l'analyse de l'activité humaine. Quand ils portent sur ce domaine, il faut que les concepts aient non seulement une cohérence théorique (par laquelle ils s'entredéfinissent de façon éclairante), mais aussi une fidélité aux enjeux

réellement vécus par les personnes en situation. C'est la liste des conditions méthodologiques pour satisfaire cette seconde exigence que résume l'expression « rigueur ergologique » employée à l'instant.

Ce rappel étant fait, on comprend mieux le second objectif de la conférence : dégager les conditions auxquelles « *sur le plan de la discipline ergologique [...] l'usage du concept de "valeur" [pourra aussi] être rigoureux* ». En effet, comme tous les concepts, la notion de « valeur » fait courir un grand risque d'usurpation à celui qui l'utilise ; le but de la conférence est donc de faire voir à la fois un certain nombre de conditions épistémiques et de conditions ergologiques pour un usage pleinement légitime de ce concept de « valeur ». On comprend du même coup le plan suivi.

À la fin de l'introduction, les « cinq questions » résument cinq points sur lesquels trente ans d'analyse de l'activité ont attiré l'attention de ceux qui cherchent à rester fidèles aux enjeux vécus, dans le travail, sur les questions de valeurs.

Dans la première partie, ces cinq points d'interrogation – qui sont donc cinq exigences attirant l'attention de celui qui prétend parler des valeurs à propos de l'activité humaine – vont servir de grille de questionnement pour revisiter les grandes étapes des débats millénaires sur les valeurs ; il faut bien mesurer la portée critique de cette confrontation, puisque l'on va chercher en quoi les interprétations du problème des valeurs par ces grands philosophes rend ou non justice à la complexité réelle de ce problème tel qu'on le rencontre dans la pratique de l'analyse du travail. Même s'il est critique, cet effort d'interrogation reste bien constructif, puisque, sans se contenter de pointer des insuffisances chez tel ou tel auteur, on cherche à comprendre comment son interprétation (ou les limites de celle-ci) peut nous aider à mieux cerner en quoi consiste le défi d'un usage ergologique du concept de « valeur ».

Enfin, la seconde partie de la conférence revient en quelque sorte sur l'origine historique des « cinq questions » de départ – afin que l'on comprenne mieux d'où elles viennent, c'est-à-dire en quoi elles ne sont pas arbitraires, gratuites ou purement spéculatives – et la conférence se termine en esquissant quelques pistes de continuation

pour le développement de ces points d'interrogation dans la droite ligne des préoccupations du terrain qui ont toujours servi de moteur et de boussole à la démarche.

Le jour où elle a été prononcée, la conférence était suivie d'une table-ronde que – du fait de contraintes éditoriales – il n'a pas été possible de reproduire ici. Sans trop anticiper le contenu même du texte qu'on va lire, cette présentation propose d'apporter quelques éléments de contexte philosophique inspirés des échanges qui ont eu lieu grâce à ce dialogue avec la salle.

De façon un peu schématique mais utile pour situer les grandes lignes du débat, on pourrait dire que, philosophiquement, l'idée de « valeurs » est prise dans une tension entre deux modèles (un peu plus familiers du sens commun) sur lesquels on peut être tenté assez spontanément de la penser : d'une part le désir (« les préférences »), et d'autre part le devoir (« l'idéal »). Des valeurs comme désirs, nous avons un exemple familier dans la « valeur sentimentale » (qu'on oppose aussi bien à la « valeur d'usage » qu'à la « valeur d'échange ») : un objet inutile et de peu de prix nous tient à cœur parce qu'il nous rappelle ce que nous avons aimé ou parce qu'il évoque un projet que nous ne désespérons pas de réaliser un jour. Des valeurs comme devoirs, nous avons un exemple dans les trois mots formant la devise de la République Française, ou plus clairement encore dans le principe de laïcité si farouchement défendu en particulier dans les missions de l'école. C'est moins ici un désir qu'un idéal qui donne son sens et son importance à ces valeurs – au point d'ailleurs que l'on peine parfois à les distinguer de « principes », de « règles » ou de « normes », c'est-à-dire des impératifs à l'urgence et l'indispensabilité desquels on cherche aujourd'hui à sensibiliser la jeunesse.

Valeurs comme désir ou valeurs comme devoir ? À ce dilemme, les philosophes ne sont pas moins confrontés que les autres, et – en un sens – toute l'histoire de la philosophie présentée dans la conférence est l'histoire d'une élaboration de cette tension entre deux pôles : le pôle de l'individu qui préfère, aspire et juge, *versus* le pôle de l'idéal qui exige universellement dans la clarté rationnelle. Chaque

auteur s'efforce de renouer à sa façon la participation des valeurs à ces deux pôles qu'*a priori* tout oppose et qui donc s'excluent mutuellement. Il ne serait pas pertinent ici de détailler comment ce renouement s'opère à chaque fois chez les différents auteurs interrogés ; on se contentera donc de rappeler les grandes lignes d'un débat qu'il nous semble important d'avoir à l'esprit en commençant la lecture de cette conférence.

Même s'il faut rester vigilant vis-à-vis de toutes les catégorisations, on peut remarquer que deux grands courants philosophiques s'opposent radicalement sur la question des valeurs (comme on le verra d'ailleurs dans la conférence).

Ceux qu'on a pu appeler les « philosophes de la vie » – Nietzsche et Canguilhem, typiquement, sachant que la conférence propose de rapprocher Descartes de cette tradition (et qu'elle aurait aussi pu citer Bergson, Dewey, ou encore des phénoménologues comme Merleau-Ponty et Michel Henry) – affirment que l'origine de toute valeur se trouve dans la dynamique d'appropriation et d'épanouissement développée par chaque être vivant pour exister en pleine santé dans son milieu. Dans cet effort (que l'on peut appeler littéralement une « *activité vitale* »), c'est donc le désir – ou, plus précisément, le « proto-désir » (c'est-à-dire la forme primaire de ce qui deviendra, chez les humains, le désir) si, avec Freud par exemple, on insiste sur l'élaboration socioculturelle de pulsions qui sont d'abord animales – qui va donner de la valeur aux valeurs, c'est-à-dire qui va orienter nos comportements (jusqu'aux plus élaborés) par des préférences possiblement inconscientes. La force théorique d'une telle vision des choses est d'ancrer les jugements de valeurs (qui, on le sait, peuvent être hautement intellectualisés) dans l'effectivité de préférences toujours déjà là, en train de se faire ; mais sa faiblesse (c'est-à-dire la limite de son intuition) est de rendre assez mal compte du fait que l'on n'agit pas toujours par intérêt, au point que le sacrifice de soi est un prix jusqu'auquel on peut aller quand il s'agit de défendre une valeur. C'est donc le caractère transcendant des valeurs que manque leur modélisation comme désir, et c'est avec ce risque de réduction que les philosophes partisans d'un tel modèle se battent dans leur effort pour renouer le dilemme.

Symétriquement, la tradition qu'on appelle « rationaliste » ou « idéaliste » (représentée, dans la conférence, par des noms aussi illustres que Platon, Aristote ou Kant) prend le parti de se donner tous les moyens pour défendre cette transcendance si caractéristique des valeurs quand on les compare aux simples désirs. En insistant notamment sur la différence entre la façon animale de vivre à plusieurs et la façon proprement humaine de créer un idéal commun de « vivre ensemble » grâce à la construction politique de valeurs universelles qui dessinent un programme d'exigences (définissant l'Humanité) où chacun se reconnaîtrait, ces auteurs vont découpler radicalement la « valeur » de la multitude de tendances, d'envies et d'intérêts qui traversent notre corporéité individuelle. Pour tenter de garantir au maximum l'indépendance de cette motivation désintéressée par rapport à la relativité et à l'égoïsme du désir, ces auteurs vont faire le pari qu'il existe une aspiration d'un autre genre, une adhésion et un attachement purs de toute émotion (au moins dans leur principe), bref une sorte de sensibilité à la perfection qui nous pousserait à agir sous l'effet de la seule compréhension de la réalité.

Participation à un « monde des Idées » (chez Platon) ou « sentiment pur du devoir » (chez Kant), ce motif d'une action faite « par idéal » constitue un modèle moins intuitif, pour penser les valeurs, que ne pouvait l'être leur identification pure et simple à des désirs. Outre leur nature – qui (de l'aveu des auteurs concernés eux-mêmes) gardera toujours quelque chose de mystérieux –, c'est encore l'effectivité de ces valeurs conçues comme devoirs qui reste complexe à élucider. Que notre rationalité nous contraigne – par une sortie d'évidence logique – à admettre que si $A=B$ et $B=C$, alors $A=C$, tout le monde le reconnaîtra ; mais que ce soit cette même rationalité qui nous pousse à aller voter, à respecter la loi ou à défendre la laïcité (et ce, rappelons-le, indépendamment de tout désir), il paraît difficile de dire que cela aille de soi. Le sens commun paraît plutôt dire, avec Blaise Pascal : « *La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses* ».

Et pourtant... Comme le montre de façon passionnante la conférence, il n'y a pas le choix : malgré ces difficultés et malgré le caractère contre-intuitif de ce second modèle, l'expérience même de notre rapport aux valeurs le plus quotidien (dans le « micro » du

travail, par exemple) suffit à nous faire sentir qu'il est impossible de faire l'impasse sur ce second pôle – celui de l'idéal, de l'universel, de la rationalité – sous prétexte que l'on voudrait insister sur l'importance du premier – le pôle de l'individu, de ses préférences singulières, de sa vitalité.

Que, chez les humains, la raison ne soit pas seulement la faculté de penser logiquement, mais qu'elle joue aussi un rôle dans nos jugements de valeurs – autrement dit : qu'elle juge non seulement du rationnel mais aussi du raisonnable –, c'est là un fait qu'il ne sera peut-être jamais possible d'expliquer. Il faut pourtant mettre des mots sur ce processus que la conférence (au point b et dans la section 2.3) nomme « désadhérence axiologique ».

Notre rationalité nous rend capable d'abstraire et de généraliser (en créant des catégories mentales et en les utilisant dans des affirmations de portée universelle, c'est la désadhérence épistémique), mais elle nous rend aussi capables de juger du juste et de l'injuste d'un point de vue impartial, en dépassant nos conflits d'intérêts (et le caractère subjectif de nos préférences). On ne saurait donc réduire les valeurs à de simples désirs : aussi paradoxal que cela puisse paraître, il faut essayer de décrire comment les valeurs ont une existence et une force indépendamment de l'arbitraire de nos évaluations subjectives.

Nietzsche et Schopenhauer ont pu dire que les idées de « fin en soi » et de « valeur en soi » n'avaient littéralement aucun sens, parce que la valeur et le but (la « fin ») n'existent – selon eux – nulle part ailleurs que dans le regard de celui qui désire. La conférence qu'on s'apprête à lire refuse fermement un tel relativisme, non par idéologie mais parce que la réduction des valeurs aux désirs trahit l'expérience que nous avons tous des valeurs. C'est par exigence de fidélité à ce vécu – l'exigence proprement ergologique, donc – que la conférence contrecarre cette simplification en filant la métaphore d'une « prise des valeurs en nous ».

Que signifie cette image ? Elle signifie que, même dans la vie quotidienne la plus banale – les gestes de solidarité dans le travail d'équipe, la dignité et le respect dont témoigne la politesse, etc. –, nous sentons que quelque chose nous dépasse et que nous faisons

partie d'un Tout plus grand que nous lorsque nous nous engageons dans une action par sensibilité envers une valeur. Les valeurs nous « appellent », dit-on parfois en usant d'une autre métaphore, moins claire cependant à cause de connotations liées à la personnification. Ce que nous cherchons à exprimer, par ces images qui ne sont que des façons de parler, c'est que tout se passe comme si les valeurs étaient extérieures à nous – ce qui n'est jamais le cas des désirs. Qu'on le veuille ou non, les valeurs tiennent donc de l'idéal au moins autant que des désirs, et c'est ce paradoxe que prend à bras-le-corps la conférence qui va maintenant commencer.

Conférence

Introduction

Décrire les usages possibles du concept de valeur en rapport avec l'activité humaine n'est pas un défi simple. En effet, il faut dire que d'un côté la démarche ergologique fait souvent appel à la notion de « valeur », si bien que l'on considère parfois que c'est une spécificité de l'approche ergologique que d'utiliser consciemment et de façon revendiquée ce mot de « valeur » dans le cadre d'une analyse du travail et plus généralement de l'activité. Et pourtant, d'un autre côté, recourir à la notion de valeur n'est pas sans danger, si bien que – nous allons le voir – tout usage de ce concept est tenu par une obligation de rigueur. L'enjeu d'une réflexion sur les valeurs tient à ce qu'une utilisation inconséquente de cette notion risque d'être contreproductive et de se retourner contre celui qui en fait un tel usage. De plus, ces questionnements ont pour nous une importance méthodologique fondamentale.

Comme point de départ de la réflexion, j'aimerais partir d'un double constat. D'une part, il faut être conscient du fait que la notion de « valeur » ne peut pas ne pas avoir une connotation philosophique, si bien que tout usage du mot « valeur » fait implicitement référence à un arrière-plan issu de la tradition philosophique. Mais d'autre part, il faut être tout aussi conscient du fait que la rencontre de la démarche ergologique avec le problème des valeurs n'a pas pour origine un legs issu de la tradition philosophique : ce n'est pas à travers l'héritage

philosophique que nous avons été amenés à utiliser consciemment et de plus en plus le concept de « valeur ».

À nouveau, donc, on voit qu'il nous faut faire un effort de rigueur dans l'usage réfléchi de la notion de valeur et que cet effort nous confronte inmanquablement au patrimoine philosophique ; mais on voit aussi que la grande hétérogénéité de nos parcours et de nos attentes ne doit rien au hasard : c'est bien de la pratique que nous tirons chacun nos interrogations sur les valeurs, et c'est donc à partir de la façon dont nous rencontrons *in concreto* le problème des valeurs que nous allons aborder maintenant cette confrontation à la tradition philosophique.

Si l'on se penche d'abord du côté des usages linguistiques de ce mot « valeur », on voit immédiatement qu'un premier danger tient au caractère équivoque du terme : c'est, en un sens, un mot qui peut tout dire. Prenez les expressions : « *valeur de la science* », « *valeurs de l'entreprise* », « *il vaut mieux* ». Mais aussi dans d'autres registres : « *valeur ajoutée* », « *valoriser / dévaloriser* », « *dévaluer* », « *évaluer* », etc. Il y a tout un halo de mots dont le caractère nébuleux oblige à se demander si l'on sait exactement ce que l'on dit quand on utilise un tel lexique. Et pourtant, malgré ce flou indéniable et cette ambiguïté d'un terme qui fonctionne simultanément sur plusieurs registres, on ne peut pas se passer du mot « valeur ». C'est sur ce caractère inéliminable que je voudrais insister dans la seconde partie de l'exposé, en expliquant pourquoi (dans quel contexte) il nous a été quasiment imposé d'utiliser ce mot « valeur » dans le cadre de la démarche ergologique, pour pouvoir construire progressivement nos expériences.

Mais avant d'aborder ce second point, j'aimerais vous proposer – dans une première partie – un bref parcours orienté par cinq questions préalables à poser au patrimoine philosophique sur la façon traditionnelle de traiter la question de l'axiologique (c'est-à-dire le problème des valeurs).

Pourquoi ce plan ? Il me semble que, pour que la ré-interrogation (même brève, même expéditive) du patrimoine philosophique puisse avoir un sens, il faut que l'on puisse préciser sur quel point on l'interroge, en se demandant ce qui nous intéresse dans

ce patrimoine par rapport à la question des valeurs. Pour faciliter la confrontation entre nos usages actuels du mot « valeur » et la tradition philosophique, je propose donc d'adresser à cette tradition cinq questions qui sont un héritage de la démarche ergologique, dans la mesure où ce sont des questions que notre rencontre pratique avec le problème des valeurs nous amène à nous poser sur le plan philosophique.

Ces cinq questions sont les suivantes :

a) Qu'est-ce qui permet d'orienter les choix par lesquels chacun tranche les débats de normes propres à l'activité humaine ?

Avec cette question, il s'agit de chercher, dans la philosophie, ce qui éclaire l'orientation des choix qui permettent de faire avancer le débat de normes constitutif de l'activité humaine. Dès lors qu'avec la démarche ergologique on conceptualise l'activité comme débat de normes, on affirme que ces débats doivent être tranchés, et que ce qui permet à chaque fois de les trancher dans un sens plutôt que dans un autre, ce sont des valeurs exprimées dans des préférences.

b) Qu'est-ce qui, dans cette orientation des choix (décrite au point a), touche à l'universalité et implique une prise en compte des autres ?

Avec cette question, il s'agit de chercher dans la philosophie ce qui sort notre sensibilité aux valeurs (décrite au point a) d'une préférence seulement individuelle et locale. En effet, si nos évaluations sont bien personnelles, elles n'en fonctionnent pas pour autant de façon égoïste (enfermées dans l'ici et maintenant) : au cours de nos délibérations pour trancher les débats de normes, nous tenons compte (de façons très diverses) d'autres semblables à nous-même au sein d'un univers social. Il existe donc une universalité tendancielle dans nos jugements de valeur, et c'est d'une telle forme de « désadhérence axiologique » qu'il faut demander à la tradition philosophique de rendre compte.

c) Comment les valeurs (décrites aux points a et b), peuvent-elles être à la fois « sans dimensions » et en désadhérence vis-à-vis des situations vécues, mais en même temps perméables aux conditions historiques et déclinées de façons inédites dans nos expériences de vie ?

Tout le défi qu'il y a à penser rigoureusement les valeurs consiste à comprendre qu'elles ne sont réductibles ni à des émotions subjectives enfermées dans l'ici et maintenant (puisqu'elles prennent toujours une certaine forme d'universalité), ni à des idéaux absolus définis de toute éternité (puisque leur contenu même est partiellement rejoué dans nos situations de vie). S'intéresser aux dramatiques de l'activité suppose de tenir ensemble ces deux caractéristiques des valeurs qui semblent pourtant s'exclure : fondamentalement partagées, elles ne peuvent toutefois avoir de prise sur nous qu'à la condition d'être à chaque fois en partie réinterprétées. Avec cette question posée au patrimoine philosophique, on cherche ce qui peut nous aider à décrire la grande sensibilité des valeurs (pourtant tendues vers l'universel) à nos expériences singulières.

d) Quelle relation existe-t-il entre cette visée axiologique (décrite aux points a, b et c) qui constitue toute l'énigme propre aux êtres humains et la visée de santé qui est fondamentalement impliquée dans toute interaction vitale avec le milieu ?

La santé est bien plus que le simple état de fonctionnement normal de notre organisme et de notre esprit : c'est aussi et d'abord un idéal que nous désirons et une exigence que nous revendiquons – bref, une valeur. Cet effort de vivre (à travers lequel les vivants veulent croître et s'épanouir, et non pas seulement se conserver) est modélisé par Georges Canguilhem comme une revendication d'autonomie (au sens d'une reprise d'initiative sur la détermination par l'environnement). Y a-t-il une origine commune à cette « normativité vitale » (qui vise la seule valeur, relativement univoque, de la santé) et à la « normativité sociale » (qui vise, à travers nos débats de normes quotidiens, toute la variété des valeurs possibles en opposition polémique entre elles) ? Avec cette question posée au patrimoine philosophique, on cherche ce qui peut nous aider à comprendre comment le rapport aux valeurs qu'entretiennent les humains se traduit sur le plan de leur santé (dans la santé au travail, par exemple) en décrivant mieux le lien entre leurs exigences vitales et leur mobilisation axiologique dans l'activité.

e) Comment définir le savoir d'une façon qui intègre la relation complexe des êtres d'activité aux valeurs (décrite aux points a, b, c

et d) sans réduire le mode de connaissance original de la réalité qu'elles mettent en œuvre ?

L'effort de vivre (décrit au point d) relève d'une dynamique commune avec un effort de connaître, en ce sens que notre interaction vitale avec le milieu comporte à la fois une évaluation des situations où l'on se trouve et (inséparablement) une interprétation de celles-ci. Nos débats de normes sont en effet tranchés par des prises de position en valeurs (à travers par exemple des hiérarchies de priorités) ; or ces prises de positions sont rendues possibles par une compréhension des enjeux de la situation, et cette compréhension (de nature fortement interprétative) a elle-même besoin qu'un être d'activité fasse exister le problème (que constitue cette situation) à travers un point de vue polarisé en valeurs.

Le rôle central joué par ces savoirs d'expérience rend indispensable leur reconnaissance par les régimes de production de la connaissance scientifique et institutionnel, mais le risque est ici de les y intégrer en réduisant l'originalité spécifique des savoirs d'expérience – en particulier le fait que, contrairement à l'objectivité visée par l'idéal scientifique, leur teneur interprétative est pénétrée de valeurs. Ainsi, quelle que soit la définition de la santé, il y aura toujours une dimension relocalisée de ce que c'est que « vivre en santé » que le savoir (médical ou institutionnel) ne pourra jamais intégralement anticiper. Avec cette question posée au patrimoine philosophique, on cherche ce qui peut nous aider à comprendre comment l'expérience évaluative des débats de normes produit une forme *sui generis* de connaissance, que l'on propose d'appeler « savoirs-valeurs ».

À première vue, ces cinq points paraissent extrêmement abstraits, et pourtant ce sont les questions qui sont issues de notre expérience de trente ans de démarche ergologique. C'est sous cette forme très concentrée que l'on peut aujourd'hui les synthétiser pour nous tourner, armés de ces cinq questions, vers le patrimoine philosophique et nous demander en quel sens il peut y avoir, chez tel ou tel auteur, des éléments qui nous apportent des éléments de réponse, ou bien – parfois chez les mêmes auteurs – d'autres éléments qui peuvent nous déranger.

J'aimerais donc maintenant utiliser ces cinq interrogations pour présenter en quoi la tradition philosophique peut nous aider à progresser dans notre réflexion quant à un usage plus rigoureux du concept de valeur. Ce que nous cherchons, à travers cette ré-interrogation du patrimoine philosophique, c'est de nous discipliner à faire un usage du concept de « valeur » qui soit certes plus rigoureux, mais non pas seulement au plan philosophique : c'est aussi sur le plan de la discipline ergologique (par distinction avec la discipline épistémique) que l'usage d'un tel concept doit impérativement être rigoureux.

Ces cinq questions, qui vont me servir de portes d'entrée, constituent donc aussi l'esquisse de cinq critères qu'il faut nécessairement respecter pour un usage sain (du point de vue de la discipline ergologique) de ce concept de « valeurs » quand on veut approcher l'activité par son intermédiaire. Poser ces cinq questions au patrimoine philosophique, c'est donc chercher à se donner les moyens de mieux comprendre ce qu'engagent exactement ces critères.

1. Cinq points d'interpellation de la tradition philosophique sur le problème des valeurs tel que rencontré dans la démarche

1.1. Platon

La question des valeurs est absolument omniprésente chez Platon. Si vous consultez par exemple l'analyse des dialogues platoniciens par Victor Goldschmidt dans son livre *Les dialogues de Platon*, l'intitulé des chapitres – « À la recherche des valeurs » (chap. 2), « Capture des pseudo-valeurs » (chap. 3), « Réduction des anti-valeurs » (chap. 4), « Le détour essentiel » (chap. 5) – suffit à montrer que cette question des valeurs est essentiellement la grille d'interprétation de la façon dont le dialogue entre Socrate et ses interlocuteurs va s'opérer.

Or, personnellement, ce qui m'a frappé dès mon plus jeune âge et que je conserve dans l'héritage platonicien, c'est son intuition selon laquelle il existe une espèce de « prise des valeurs en nous » – qu'on le veuille ou non, qu'on en soit conscient ou non.

La nature des « valeurs » reste encore obscure, mais cette idée que l'on est « pris par » elles s'exprime parfaitement dans la façon dont s'opère l'avancée du dialogue platonicien. En effet, les interlocuteurs de Socrate sont constamment amenés à faire le choix entre deux hypothèses, dont l'une relève du déni de ce qu'on peut appeler « valeurs » dans la philosophie platonicienne, et l'autre implique au contraire une espèce de reconnaissance de l'existence d'un monde des valeurs en soi.

Cela signifie que, pour Platon, il y a dans l'être humain une sensibilité extrêmement profonde au monde des valeurs, une sensibilité à laquelle nul ne peut échapper, alors même que le monde tel qu'on le vit (le monde sensible, celui des ambitions, des passions, du corps) vient sans cesse recouvrir cette espèce de prise en nous des valeurs. L'irréductibilité de cette sensibilité signifie que, pour peu que l'on trouve des gens qui ont tout l'usage de la dialectique – c'est-à-dire des vrais philosophes –, on peut toujours toucher en nous cette fibre-là, parce qu'elle nous est totalement interne, même si elle est cachée. On reconnaît là le point *b* décrit tout à l'heure : il y a une tension entre l'universalité intrinsèque des valeurs et la « prise » de ces valeurs en nous (qui implique une dimension d'adhérence).

Il existe un apprentissage – que Platon appelle la « dialectique » – qui permet, une fois qu'on a assumé cette prise originaire des valeurs en nous, d'accéder à un monde (le « monde des idées » platonicien) qui, lui, échappe au devenir et à l'histoire. Il s'agit du lieu des valeurs en soi : le Bien, le Bon, le Vrai. Et dans cette perspective, Platon se demande si ces grandes valeurs sont indépendantes les unes des autres, ou bien si elles culminent dans une valeur fondamentale. Or il me semble que, du point de vue de la démarche ergologique, la question décrite au point *c* nous pousse à reconnaître qu'il existe un monde des valeurs inéliminable, tout en nous suggérant qu'on ne peut pas définir en quoi la valeur de la justice se distingue de la valeur de solidarité ou de la valeur de la culture.

À condition de ne pas figer les valeurs en les absolutisant, l'idée de « monde des valeurs » me semble pertinente pour avancer sur la question posée au point *b*, car je crois qu'elle thématise la force avec laquelle les valeurs sont présentes en nous. Si on lit les dialogues de Platon, on peut y être extrêmement sensible : « *Vous n'y*

échapperez pas ! Nul n'y échappe volontairement ! » dit en substance Socrate. Pourtant, malgré cette qualité, l'exigence que nous rappelle le point c nous montre que la philosophie des idées de Platon ne peut pas convenir pour rendre compte de la sensibilité et de l'expérience de vie qui nous conduit tous à redéfinir sans cesse la réponse aux questions : « *Qu'est-ce que c'est qu'une valeur pour moi maintenant ?* », « *Comment la définirais-je ?* », « *Comment se distingue-t-elle des autres ?* ».

1.2. Aristote

À la fois successeur et critique de Platon, Aristote développe l'idée de ce qu'il appelle « le souverain bien » et qui répond de façon intéressante au point b, en décrivant le caractère d'universalité par rapport à un monde des valeurs. L'idée du « souverain bien » permet de définir d'une part les vertus intellectuelles (prudence, intelligence, etc.) et d'autre part les vertus morales (libéralité, modération, etc.). Du point de vue de la réflexion que nous menons aujourd'hui, l'insistance d'Aristote sur la dimension volontaire du choix délibéré (issu d'une délibération) intéresse la question de l'orientation des choix soulevée au point a.

Pourtant, je dois dire qu'il y a quelque chose qui me gêne chez Aristote par rapport à la construction de l'usage ergologique du concept de valeur. C'est sa façon de penser l'agir selon la vertu : la vertu renvoie directement, selon lui, à une essence humaine qui est l'âme rationnelle. Cela signifie que la norme de l'action vertueuse est déjà préfixée, et cette implication entre en contradiction avec la tension que l'on a présentée au point c. Comme chez Platon, il y a bien ici une dimension d'universalité dans le « souverain bien » et la « vertu », mais, comme précédemment, cette universalité s'explique par quelque chose qui est toujours déjà là, c'est-à-dire qu'avec le jugement on doit essayer de mettre en œuvre une vertu qui est déjà prédéfinie avant même qu'il y ait de l'activité ou de l'action.

Donc, de ce point de vue, il n'y a pas chez Aristote ce que j'appellerais une « dramatique de l'activité » ; d'abord parce que, dans sa perspective, même si l'agir vertueux s'apprend et se cultive, il répond à une organisation qui est déjà fixée ; et ensuite parce que, dans sa vision de la délibération éthique, je dirais que tout est inclus

dans la partie rationnelle de l'âme. Or, dès qu'il est question de santé, on ne peut pas mettre entre parenthèses le corps – ou plus précisément, ce que nous appelons le « corps-soi », qui traverse ce que les philosophes appellent distinctement le corps et l'âme.

1.3. Descartes

Il est intéressant de constater que Descartes thématise une valeur de l'agir dans notre monde, parce qu'il considère que nous sommes dans notre monde pour agir et construire – grâce au pouvoir de la science, sans doute. Or une idée importante pour Descartes consiste à dire que le savoir n'a pas de valeur en lui-même, mais qu'il prend de la valeur en nous aidant à mieux vivre. Descartes construit donc une philosophie extrêmement riche sur les idées innées, sur la science, sur la philosophie de la nature – bref : un système qui paraît extrêmement théorique –, mais il dit clairement que tout cela est, pour lui, une condition pour mieux vivre. En particulier, la dernière conséquence positive de cet effort de travail est la santé, puisque Descartes se demande : « *Comment pourrais-je vivre plus longtemps ?* », « *Comment pourrais-je vivre mieux ?* ».

Ce rapport qui se noue là chez Descartes nous intéresse notamment en ce qui concerne le point e, c'est-à-dire la question de la relation entre le savoir et « le vivre en santé ». On peut sur ce point citer les remarques de Canguilhem, au début de *La connaissance de la vie* (1952) : « *Savoir pour savoir, ce n'est guère plus sensé que manger pour manger, ou tuer pour tuer, ou rire pour rire* ». Dans le même livre, Canguilhem écrit : « *C'est un des traits de toute philosophie préoccupée du problème de la connaissance que l'attention qu'on y donne aux opérations du connaître entraîne la distraction à l'égard du sens du connaître* » ; c'est-à-dire qu'il y a un risque que la tendance à focaliser son attention sur les pouvoirs du connaître efface peu à peu en nous la question « *pourquoi cherche-t-on à connaître ?* ». Or si, quand cela arrive, on ne rappelle pas le fait que derrière les modèles objectifs, il y a le « vivre » et il y a la santé, on va alors en venir à autonomiser ces deux dimensions de la vie, et on risque bel et bien de se trouver dans la configuration de ce que nous appelons une « usurpation ».

Canguilhem – qui rappelle par ailleurs que « *on admet trop facilement l'existence d'un conflit fondamental entre la connaissance et la vie* » – cite régulièrement Descartes pour souligner que (contrairement à ce que l'on dit parfois) la conception cartésienne de la technique noue de manière tout à fait originale les rapports entre le concept, la connaissance et la vie. Or, une idée très importante en ce qui concerne cette question des relations entre savoir et vivre en santé, c'est l'impossibilité de séparer le savoir du triangle « valeur-savoir-activité ». Ici Descartes nous permet de repositionner l'ambition de la connaissance dans l'axe de la vie et de la santé, parce qu'il pointe vers un noyau commun entre ce qu'on peut appeler « l'ambition épistémique » (l'ambition de savoir) et « l'ambition axiologique » (nos évaluations). Cet éclairage cartésien sur la santé me paraît très important, il nous renvoie au point d, à la question des relations entre exigences vitales et mobilisation axiologique dans l'activité.

Quel que soit la caractère expéditif de cet exposé, on voit qu'il y a, chez chacun de ces auteurs, à la fois quelque chose qui nous instruit, nous fait réfléchir, et en même temps des points par lesquels on se distingue parce que si on les suivait, on ne serait plus en accord avec ce que la démarche ergologique, la rencontre des situations de travail, la rencontre des gens qui travaillent nous ont amené à proposer.

1.4. Kant

Il n'y a pas, chez Kant, de théorie des valeurs, à proprement parler. L'idée qu'il existerait un monde des valeurs et l'idée que l'on doive agir selon des valeurs qui nous préexistent sont étrangères à ce qu'il appelle « philosophie pratique ». Le mot « pratique » vient du mot grec *praxis* utilisé par Aristote pour désigner l'agir moral. Donc depuis Aristote, ce que la tradition appelle « philosophie pratique », ce n'est pas la philosophie du faire en général –c'est même ce que l'on a longtemps considéré comme son contraire : la philosophie du « faire vertueux ».

Ce qui a rendu si célèbre la théorie morale de Kant, c'est sa rupture avec l'idée que le faire vertueux devrait s'opérer en fonction de valeurs ou d'impératifs déjà préfixés. L'innovation kantienne consiste à affirmer que toute la valeur de l'agir moral tient à la forme même du

jugement que l'on produit. Pour résumer son idée, on peut dire que l'agir moral suppose de se demander à chaque fois si ce que je me propose de faire dans l'univers humain où je suis pourrait être converti en loi universelle du monde humain. C'est donc le caractère d'universalisation possible de ma conduite qui constituera la valeur morale de mes actions : ce n'est pas du tout le fait qu'il y aurait déjà un univers préfixé de valeurs auxquelles je devrais me conformer. Au contraire même : se conformer à des valeurs préconstituées relève pour Kant de l'hétéronomie, c'est-à-dire de l'inverse de l'autonomie constitutive de la moralité selon lui. De ce point de vue, on voit comment cette nouvelle façon d'envisager la morale rejoint la question soulevée par le point c : ce que nous devons faire n'est pas déjà inscrit dans un ciel des idées.

Malgré cet aspect qui me semble extrêmement intéressant et utile, il n'est pas possible de penser, dans cette philosophie kantienne, les valeurs sans dimensions en tant que telles (évoquées au point c). Pour ce qui est par contre de la question de l'universalité et de la recherche d'une désadhérence des jugements de valeurs (point b), la philosophie morale de Kant atteint bien une universalité du jugement moral, mais justement, elle prétend le faire sans avoir besoin de s'en référer à des valeurs universelles qui guideraient notre jugement.

Pourtant, on pourrait quand même argumenter que cette idée selon laquelle nous sommes des êtres capables d'avoir un regard sur l'universel, de par la forme même de notre principe de conduite, atteste bien dans l'agir éthique de la présence d'une dimension proprement axiologique (telle que décrite au point b). Cet aspect du problème est crucial : nous sommes des êtres qui peuvent se mouvoir – et qui doivent même se mouvoir – selon un regard d'universalité par rapport à nos semblables. Précisons un peu ce dernier point.

Kant cherche à plusieurs endroits à donner un sens à un univers humain qui serait en quelque sorte conduit et régulé par notre capacité à agir selon l'universel. Alors c'est compliqué parce que ce monde humain ne peut pas être le monde tel qu'on le vit – ce qu'il appelle « le monde des phénomènes » – étant donné que ce monde des phénomènes correspond à la réalité étudiée par la science, donc la réalité gouvernée par le principe de causalité et le déterminisme naturel. Pour penser ce monde humain conduit et régulé par notre rationalité

pratique, il faut se placer au niveau de quelque chose qui serait régi par les esprits, quelque chose qui existerait en dehors de l'espace et du temps, et que, par conséquent, Kant appelle « le supra-sensible ». Ce niveau supra-sensible de la réalité doit nécessairement être supposé exister, selon Kant, parce que c'est précisément sur ce plan que nous nous plaçons lorsque nous effectuons nos jugements dits pratiques et moraux.

Vous voyez donc que, d'une façon tout à fait intéressante (et, en un sens, révélatrice), lorsque Kant essaie de nous faire accéder à ce qui en nous est vraiment l'essentiel de l'acte moral – la dimension universelle du jugement dont il procède –, il est pour ainsi dire obligé de nous décrire ce qu'on pourrait bien appeler un véritable « monde des valeurs ». C'est tout à fait clair dans les textes de la *Critique de la raison pratique* qu'il consacre à la typique, dans ceux de la *Critique du jugement* sur le beau comme symbole du bien moral, ainsi que dans la deuxième maxime du sens commun – qui dit en substance : « Fais comme si ton action pouvait être la loi naturelle d'un monde humain, même si cela ne peut pas être naturel ».

Enfin, même s'il n'y a pas de théorie kantienne des valeurs, Kant va thématiquer ce qu'il appelle « le respect » pour tenter d'expliquer le fait que nous sommes des êtres capables d'essayer de nous conduire selon une loi universalisable dans un monde humain. L'idée de Kant est que notre pouvoir d'échapper aux penchants sensibles et aux déterminations mondaines crée en nous un sentiment paradoxal puisque c'est un sentiment universel alors que les sentiments sont d'habitude toujours quelque chose de particulier, de singulier, de relatif. Ce sentiment pur est donc le respect. Autrement dit (quitte à tirer un peu les choses), on voit ici que ce qui peut régler en quelque sorte nos rapports entre nous, c'est le respect que l'on peut avoir les uns pour les autres, en tant que chacun d'entre nous est susceptible d'exercer en lui la loi morale.

Cette perspective mérite réflexion, il me semble qu'elle se retrouve dans la dimension d'universalité des valeurs propre à la démarche ergologique. En effet, les « fondamentaux de la démarche » affirment que si nous sommes tous égaux en tant qu'êtres humains, c'est en tant que nous sommes tous traversés par des dramatiques d'usage de soi. Nous ne pouvons pas y échapper, nous ne pouvons pas

ne pas avoir à choisir. Or c'est précisément cela que l'on doit respecter en chacun de nous : le fait que nous sommes chacun confrontés à l'exigence de trancher les débats de normes dans les activités de travail, mais aussi en général. Personnellement, c'est dans cette direction que je retravaillerai la notion de respect comme sentiment universel.

Pour conclure, c'est aussi chez Kant que l'on trouve la notion d'activité (« *Tätigkeit* ») qui présage un peu l'activité au sens ergologique dans la mesure où c'est une faculté énigmatique qui traverse des fonctions complètement hétérogènes.

1.5. Nietzsche

On ne peut mettre sous silence le legs le plus extrême du patrimoine philosophique sur la question des valeurs : la réflexion de Nietzsche. Cette perspective repose sur la destruction du rapport entre valeur et morale, car elle affirme qu'être moral consiste à appliquer un certain nombre de préceptes existant *a priori* (indépendamment de nous), tandis que le fait d'attribuer de la valeur – la posture que Nietzsche appelle « évaluation » – renvoie, quant à elle, au degré de force qu'a la vie en nous.

Relativement à nos cinq points de questionnement, je dirais que cette philosophie représente la radicalisation maximale de l'intuition cartésienne quant au rapport entre la connaissance et la vie. Descartes a vu dans la connaissance un effort des humains pour mieux vivre dans le monde tel qu'il est. Or ce rapport est extrême chez Nietzsche : l'homme le plus fort veut aussi la connaissance la plus forte, le lien est radical entre le « vouloir vivre » et la connaissance que l'on peut produire. La quantité de vouloir est proportionnelle à la croissance de la volonté de puissance de l'espèce. Ce que l'on peut connaître (mais aussi ce que l'on s'autorise à connaître) est lié selon lui à la vitalité, à la force vitale, à la volonté de puissance (ou volonté de vie) en nous.

En critiquant l'idée d'un monde de valeurs préexistant, Nietzsche n'a de cesse de répéter (en substance) : « *Avant toute valeur, il y a une évaluation ; qu'êtes-vous capables d'évaluer ? Avec quel degré de force – de rapport de conquête ou d'assujettissement au monde – percevez-vous, sentez-vous, jugez-vous ?* ». À la limite, on

pourrait en conclure que chacun a la connaissance et les valeurs qu'il mérite. Il utilise des formules dures : nous connaissons « à la mesure de notre puissance ou de notre sénescence » (c'est-à-dire de notre vieillissement). Dire qu'on n'a que la connaissance et les valeurs que l'on mérite, c'est dire que nos croyances et nos convictions sont proportionnées à la puissance de vie qui est en nous.

La philosophie des valeurs de Nietzsche s'oppose frontalement à la théorie des idées de Platon, comme l'a fait avant elle la philosophie pratique de Kant. Lorsque Kant affirme que l'axiologie n'est pas une pure obéissance à des lois substantielles préalables, cette critique peut paraître assez comparable à celle opérée par Nietzsche. Pourtant une question décisive les oppose : l'obligation d'universaliser les principes de notre conduite était jugée, par Kant, essentielle à l'autonomie morale, là où la possibilité même d'universaliser ses jugements de valeur est absolument refusée par Nietzsche. Il n'y a en effet rien d'universel, selon lui : à la limite, on ne peut qu'opposer « l'évaluation des forts » d'un côté, et « l'évaluation des faibles » de l'autre. Notre exigence posée plus tôt par le point b (l'idée d'universalité tendancielle de nos valeurs, la possibilité d'une désadhérence axiologique) est tout simplement inacceptable dans la pensée de Nietzsche. Au contraire, la philosophie nietzschéenne joue la référence à la vie et à la santé – c'est-à-dire le point d – contre toute tentative d'abstraction et de représentation des valeurs. « *Ce qui fait la valeur des valeurs* » renvoie à ce qu'est la vie – la « grande santé », comme il dit – qui est une puissance obscure, antérieure à toute conscience, mais qui fonctionne comme matrice de toute valorisation.

Que retenir de la réflexion nietzschéenne vis-à-vis de nos cinq points d'interpellation ?

D'abord, son intuition quant à ce qui est l'entité d'action ou le « centre d'évaluation ». En effet, à rebours de tous les philosophes dont j'ai parlé juste avant, Nietzsche nie le rôle de l'entendement et de la raison dans le processus d'évaluation, et il refuse d'admettre l'existence d'un « sujet » de l'action unique et unifié. Il affirme au contraire que l'entité à l'origine de nos pensées et de nos actes est beaucoup plus obscure que ce que l'on veut bien reconnaître. Il parle à son propos de « soi », le désignant par la métaphore du « sage inconnu ». En 1987, quand j'ai écrit l'article « *Travail et usage de*

soi », j'ai repris cette expression à peu près consciemment à Nietzsche pour éviter justement de parler du « sujet ». Cette nuance est décisive car – je le voyais déjà à l'époque et je crois que cela a été confirmé par la suite – ce qui est l'opérateur en nous de l'agir, ce qui opère les renormalisations au fil de l'activité, ce n'est pas simplement la conscience, mais c'est un être extrêmement obscur, qui noue de manière inextricable ce que les philosophes ont appelé jusqu'ici « *l'âme et le corps* », « *le conscient et l'inconscient* », « *le verbal et le non verbal* ».

La dramatique d'usage de soi est celle d'un corps-soi. Or cela complexifie les éléments de réponse apportés au point c. En effet, quand il y a valeur, il y a évaluation, et – on l'avait vu avec d'autres philosophes – il y a des raisons de ne pas accepter un monde des valeurs qui soit stabilisé et *a priori*, parce que notre rapport aux valeurs est toujours un rapport qui s'opère dans l'histoire. Il y a un devenir des valeurs – elles sont sensibles aux expériences de vie, elles se redéfinissent partiellement dans ces expériences – parce que notre rapport aux valeurs est immergé dans le rapport de ce corps-soi au monde à vivre.

Or c'est ici que le problème de l'universalité tendancielle des valeurs se pose, avec en particulier le débat entre Kant et Nietzsche. On l'a rappelé au point a, dans les dramatiques d'usage de soi, nous devons toujours trancher en valeur ; or on voit désormais que cela signifie que nous devons toujours trancher sur ce que l'on peut appeler « l'empan » des valeurs. En effet, préférer trancher les débats de normes dans tel sens plutôt que dans tel autre implique forcément d'avoir répondu (inconsciemment) à la question : « *À qui s'adresse mon universalisation ? Jusqu'où va ma prise en compte des autres ? Comment vais-je définir, à tel moment de ma vie, telle et telle valeur ?* ». C'est cela que je propose d'appeler « l'empan » des valeurs. Or il est vrai que d'une certaine manière, cela nous renvoie à l'état de notre corps-soi – on peut suivre Nietzsche sur ce point. Notre corps-soi nous renvoie à l'histoire que nous nous sommes faite à travers nos dramatiques d'usage de soi, puisque dans nos renormalisations, nous n'arrêtons pas de refaire en permanence notre corps-soi. Mais ce n'est pas tout, car notre corps-soi nous renvoie aussi à l'histoire qui nous a faits, parce que nos renormalisations sont

très dépendantes de l'histoire, des milieux, et notamment des milieux de travail où nous vivons.

De ce point de vue, il y a des éléments intéressants chez Nietzsche malgré son extrémisme. En effet, la manière dont nous allons nous situer dans le monde des valeurs – autrement dit : la manière dont on va être « pris » par ce monde des valeurs – n'est en rien indépendante des forces de vie emmagasinées dans notre histoire (dont nous ne sommes pas, d'ailleurs, les seuls responsables). Or cela signifie que la qualité des savoirs que nous allons pouvoir développer est effectivement liée à la qualité de cette activité de vie que, dans la démarche ergologique, nous appelons nos renormalisations. C'est cet aspect que veut présenter le modèle du triangle « valeur-savoir-activité » dans notre patrimoine ergologique.

On peut en conclure que c'est à nous qu'il revient d'agir sur les conditions où notre corps-soi va renormaliser – afin (si l'on veut) de donner plus d'ampleur et d'aspect conquérant aux valeurs et aux savoirs qu'il va pouvoir produire. Et pourtant on ne peut pas retenir l'aspect un peu « mystique » des constructions nietzschéennes à propos de la force vitale, de la volonté de puissance. En particulier, on ne peut pas considérer que la dimension de désadhérence – revendiquée au point b – ne soit finalement (selon les termes de Nietzsche) que du « nihilisme », c'est-à-dire de la faiblesse, du manque de vitalité. Je pense qu'au contraire, l'effort que constitue l'ouverture de l'empan de nos valeurs nous motive pour une dimension que l'on peut qualifier de « conquête », de dépassement de soi. En effet, si ce que l'on va pouvoir développer comme rapport à un monde de valeurs, et si ce que l'on va pouvoir développer comme volonté de savoir sont effectivement dépendants de l'histoire – l'histoire que nous faisons en dialectique avec celle qui nous fait –, cela suppose que nous devons être prédisposés en permanence à agir sur cette histoire.

On peut d'ailleurs songer ici à la façon dont Canguilhem retient et rejette à la fois différents éléments de la pensée de Nietzsche. Dans *l'Hommage à Jean Hyppolite*, notamment, Canguilhem montre bien que, malgré le grand intérêt de la philosophie de la vie développée par Nietzsche, il faut prendre courageusement le parti de la science. Il est donc bien possible d'interpréter la désadhérence

(épistémique et axiologique) comme une surenchère de vitalité – ou du moins comme sa tentative – plutôt que comme une diminution de la valeur des valeurs comme le faisait Nietzsche.

1.6. Marx et l'économie politique

Sur le plan historique, la notion de « valeur » – déjà affaiblie sur le plan pratique (au sens de la philosophie pratique) – va se développer dans un champ nouveau, avec la naissance de l'économie politique. À partir de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, on va s'interroger sur l'origine de la richesse des nations, notamment à travers des questions du type : « *quelle est la valeur du travail humain dans la production des richesses ?* ». Cela conduira à redéployer la notion de « valeur », et cela va créer une difficulté supplémentaire dans la tentative de réappropriation acceptable de la dimension axiologique dans l'expérience humaine – précisément ce que nous sommes en train d'essayer de faire aujourd'hui.

En effet, la valeur – au lieu d'être conçue comme une prise sur l'expérience humaine (comme on l'a vu avec Platon) – va progressivement devenir un objet d'étude de l'expérience humaine chosifiée, quantifiable et supposée commensurable avec d'autres dimensions quantifiables de l'univers de la production de richesses – de l'univers de la production de « valeurs ». On va alors parler de « facteur travail », « facteur capital » – c'est-à-dire que l'on va de plus en plus homogénéiser, chosifier, quantifier une dimension de l'expérience humaine que l'on va appeler la « valeur du travail ».

Il y a ici tout un héritage que les économistes connaissent bien mieux que moi : Adam Smith, Ricardo, Marx (avec notamment sa distinction entre « valeur d'usage » et « valeur d'échange »), etc. Je tiens simplement à insister sur le fait que, avec Marx, la notion de travail abstrait, fondamentale pour « définir la valeur de la force de travail », est un concept-clé dans l'héritage marxiste. Le concept de « valeur de la force de travail » ne peut prendre son envol (si je puis dire) qu'à condition que vous neutralisiez complètement tout ce qui est particulier, singulier dans le temps de travail humain. Marx dit d'ailleurs plusieurs fois que, pour arriver à concevoir la notion de « travail abstrait » (et ce n'est pas facile), il faut oublier complètement le fait que c'est un filateur, un tisserand ou un boulanger qui travaille.

Il faut se rendre totalement indifférent au fait de ces particularités. Et pour cause : c'est le « temps de travail abstrait », la quantité de temps qui devient alors l'élément fondamental.

Ici, on le voit bien, la question ne peut pas ne pas se poser : dans ces conditions, quelle valeur peut prendre l'expérience humaine de la valeur ? Qu'est-ce que change, pour l'expérience humaine, le fait que sa valeur soit ainsi rabattue sur une commensurabilité quantitative ? Autrement dit : si la valeur de l'expérience humaine est réinterprétée comme une dimension purement quantitative (commensurable à d'autres dimensions également quantitatives), qu'est-ce que cela va faire à cette expérience humaine ? Or cette question reste ouverte chez Marx, et c'est justement elle qui sera la base d'une sorte de psychologie historique qui va être développée – par Lucien Sève notamment (dans son ouvrage *Marxisme et théorie de la personnalité*) – afin de mieux se poser cette question. Que signifie concrètement vivre – pour un être humain – dans les conditions qui sont celles du mode de production capitaliste, où l'essentiel du temps humain est dominé par une évaluation en termes de travail abstrait ? Qu'est-ce que cela veut dire – pour le psychisme humain – que de vivre sous cette forme-là ? (d'où une dimension de crise). Ce sont ces questions que Lucien Sève s'est posées parce qu'elles étaient restées d'une certaine manière ouvertes chez Marx.

Dans *Misère de la philosophie*, Marx a écrit : « *La seule quantité de travail servant de mesure à la valeur, sans égard à la qualité, elle suppose à son tour que le travail simple soit devenu le pivot de l'industrie (...); que les hommes s'effacent devant le travail (...). Le temps est tout, l'homme n'est plus rien* ». Voilà à partir de quoi la notion de valeur va désormais être retravaillée. Il y a ici la base d'une séparation entre deux univers hétérogènes : d'un côté celui des valeurs quantitatives, commensurables (valeur économique ou valeur ajoutée), et de l'autre côté celui des valeurs que nous appelons « sans dimensions ». Mais le problème se pose d'autant plus fortement : où ces valeurs sans dimensions vont-elles se trouver, dans cet univers de valeurs dimensionnées ? À mon sens la question n'est pas réglée dans les textes de Marx, elle continue pour moi de se poser.

1.7. « L'anti-humanisme théorique » du structuralisme

Quelle place est laissée aujourd'hui à la notion de valeur telle qu'on la évoquée jusque-là, après la critique que lui ont fait subir les « philosophes du soupçon » et leurs héritiers ? Pour donner brièvement une idée de cette place, je dirais que dans le climat qu'on a pu appeler le « structuralisme » des années soixante, l'affirmation de valeurs ne va plus trouver de place – ou du moins elle aura mauvaise presse. Et j'ai connu d'une manière très directe ce climat de défiance où il était de bon ton d'estimer qu'il n'y avait plus de sujet individuel, capable d'être un centre d'évaluation.

Cette vision des choses a été encore aggravée par la relecture de Marx proposée par Louis Althusser qui va déboucher sur une critique radicale de la notion « d'humanisme » telle que manipulée à cette époque. Pour des raisons qu'on peut comprendre, il explique vouloir développer ce qu'il appelle le discours d'un « anti-humanisme théorique » ; c'est-à-dire qu'il se propose de considérer que tout le discours humaniste est un discours plat, illusoire, « idéologique » – selon une expression que je ne partage pas par ailleurs. Althusser poursuit en disant que, si on veut comprendre quelque chose à Marx, il faut passer par un ensemble articulé de concepts (« mode de production », « valeur de la force productive », « rapports sociaux de production », etc.) qui sont tous issus d'un système : le matérialisme historique et dialectique. Or, à mon avis, un tel passage obligé théorique empêche de penser deux choses : d'une part ce qui constitue l'essence universelle de l'homme, et d'autre part le fait que cette essence est un attribut des individus pris isolément. Cela gomme complètement non seulement le point b et le point c, mais aussi par implication tous les autres points. C'est la raison pour laquelle, à l'époque où cet anti-humanisme théorique était très fort – dans le sillage de Nietzsche, Freud, Lacan, Foucault, Althusser et d'autres –, la dimension axiologique et la référence aux valeurs vont en quelque sorte « planer » sans pouvoir atterrir nulle part. De ce fait, à partir des années soixante et soixante-dix, beaucoup de gens se sont dit qu'il était préférable d'éviter cette notion de « valeur » qui est apparue alors complètement « plombée ».

2. Comment la référence aux valeurs s'est progressivement introduite dans l'argumentaire ergologique ?

2.1. Coup d'œil vers le passé : une remise en perspective

Lorsqu'on a commencé notre expérience au début des années 80, par des stages de formation continue, puis avec le DU et le DESS APST, je ne pense pas avoir utilisé la notion de « valeur ». Dans le contexte intellectuel hérité des années 1960 et 1970, il y avait quelque chose d'un peu honteux à employer ce terme-là, ainsi que la crainte de ce qui aurait pu paraître un moralisme plat, la crainte d'employer des mots vagues – des mots très commodes mais qui n'avaient aucun contenu rigoureux. À côté de l'anti-humanisme d'Althusser, on trouvait aussi chez Sartre les mêmes critiques sur les sciences humaines et l'humanisme – par exemple dans ses attaques contre Albert Camus.

Dans ce contexte, je tiens à dire – de façon simple mais forte – que c'est la référence constante de nos interlocuteurs (en particulier dans nos formations) à des problèmes de valeurs qui nous a peu à peu conduit à revenir sur cette notion d'humanisme. Par exemple, comme à l'époque on parlait sans cesse des mutations techniques et des transformations du travail, il revenait sans cesse dans la bouche de nos interlocuteurs la phrase : « *Oui, le progrès technique, nous sommes d'accord, mais pour l'Homme !* ». Cette évocation récurrente de l'homme est finalement devenu le fondement de notre travail en commun : c'est cela qui faisait que finalement on arrivait à s'entendre, à travailler en commun, pour ainsi dire « sous le sceau » de cette formule très équivoque et pourtant très forte.

Alors, fallait-il traiter cette référence à « l'homme » par le mépris ? Je crois que c'est ce qu'auraient fait beaucoup de mes anciens camarades en disant quelque chose comme : « *Oui, enfin bon, parler de "l'Homme" et utiliser des formules aussi creuses, ça va bien pour des gens qui n'ont pas lu Althusser, mais ce n'est rien d'autre que des illusions* ». C'est en ces termes que le débat se posait à l'époque, d'où la notion d'« humanisme énigmatique » que j'ai employée et que je conserve encore aujourd'hui.

Pourquoi avoir choisi ce terme d'« énigmatique » ? À propos du jugement esthétique, Kant utilisait déjà cet adjectif (dans *La critique du jugement*) parce que les jugements sur le « beau » et le

« sublime » ont un caractère paradoxal : d'un côté ce sont des jugements qui ont à voir avec le plaisir et la peine (donc avec des sentiments individuels), mais d'un autre côté ce sont des jugements qui se veulent dignes d'être universalisés – alors que les jugements de plaisir et de peine ne sont habituellement pas considérés comme universalisables. Peut-être est-ce là une référence inconsciente, mais je pense que ce n'est pas un hasard si on est amené à utiliser ce terme d'« énigme » quand on cherche à analyser la complexité de l'activité humaine. L'énigme indique une réalité irréfutable mais dont on n'aurait jamais fini d'investiguer la nature : c'est une tâche ouverte, en permanence, devant nous, et je crois qu'il est très important de réaffirmer le caractère proprement « énigmatique » de l'activité humaine pour éviter les dogmatismes et les usurpations.

Un humanisme « énigmatique » constitue, selon moi, une alternative aussi bien à « l'anti-humanisme théorique » revendiqué par Althusser qu'à l'humanisme classique (théorique) critiqué par Althusser avec des arguments qui n'étaient pas faux. Mais on ne peut pas refuser catégoriquement l'idée qu'on puisse parler d'humanisme en général, c'est d'ailleurs ce qui me mettait mal à l'aise par rapport à Louis Althusser (alors que j'étais en quelque sorte son élève) au moment de mai 68.

L'adjectif « énigmatique » signifie donc qu'il y a quelque chose d'universel partagé par tous les êtres humains, même si cela n'est pas quelque chose de simple. Pour le dire autrement, cet humanisme n'est au fond pas autre chose que l'exigence d'universalité formulée au point b ; mais justement, on ne sait jamais ce que l'on doit mettre dedans en raison du point c (désadhérence, universalité, et en même temps perméabilité aux conditions du moment). Cette universalité n'est donc pas donnée une fois pour toute, il y a toujours à retravailler ce qui fait son contenu même.

Pour reprendre le fil de mon propos, cet humanisme énigmatique est exactement ce « rapport au champ des valeurs en nous ». En effet, il y a d'un côté la conviction absolue d'une base d'universalité dans ce rapport au monde des valeurs (point b), et pourtant, de l'autre côté, cette base d'universalité est « énigmatique » parce que, en fonction même de l'histoire qui nous est faite et que nous faisons, elle n'est jamais stabilisée comme le serait une définition, elle

est perpétuellement à retravailler (point c). Pour aller plus loin sur cette tension, c'est ce que j'ai appelé « les projets héritages » (*Expérience et connaissance du travail*, chapitre 15). Donc je crois bien que c'est à partir de cette notion d'« humanisme énigmatique » – qui a été quasiment formulée par nos interlocuteurs quand nous parlions des questions du travail pris dans toutes ses dimensions – qu'a cheminé progressivement la reprise risquée du terme « valeur », notamment dans le modèle du « dispositif à trois pôles ».

Cette remise en perspective étant faite, j'aimerais attirer l'attention sur le risque – dans la suite de nos démarches – d'une espèce d'élitisme ergologique. On voit bien que c'est par la posture décrite dans le dispositif à trois pôles que nous avons osé – au fil de ces 30 ans – reprendre la question des valeurs en quelque sorte délaissée, à l'époque, par la philosophie. Ce n'est donc pas dans la continuité des études universitaires académiques que l'on a trouvé l'audace de le faire ; le seul emprunt à une tradition antécédente est peut-être lié à l'œuvre de Canguilhem, et pourtant, je ne crois pas m'en être aperçu immédiatement. Pourtant, quand on lit et relit Canguilhem aujourd'hui, on voit à quel point la question de la valeur – en particulier le hiatus « fait-valeur » – est fondamentale pour lui (par exemple chez le jeune Canguilhem).

Il faut bien mesurer ici le poids de la posture du dispositif à trois pôles dans le cheminement même du travail des concepts. À partir de cette espèce d'intuition d'humanisme énigmatique, il a fallu retravailler la question des valeurs pour approfondir. Et on le comprend : une telle intuition est très importante pour nous, mais en même temps elle est très risquée, dangereuse. Pour aller plus loin, je renvoie au deuxième dialogue de *l'Activité en dialogues*, où j'ai déjà évoqué ce sujet. Voilà donc comment et dans quel contexte une notion qui planait sans pouvoir atterrir nulle part à la fin des années 1970 a pu exiger, peu à peu, une nouvelle présence, et donc une nouvelle argumentation conceptuelle, dans le champ des rencontres des expériences de travail.

2.2. Coup d'œil vers l'avenir : cartographier les champs d'usage du concept de valeur pour cibler où il faut faire porter l'effort d'analyse

Pour décrire à présent les étapes d'une véritable élaboration spécifique de la notion de « valeur » dans le fil de la démarche ergologique, il faut prendre en compte trois « champs » qui peuvent être des « jalons » pour prolonger cette réflexion commune sur les valeurs.

D'abord, il y a le champ de l'économie. J'aimerais faire remarquer, en m'appuyant notamment sur les travaux de François Vatin, qu'un certain nombre de sociologues et d'économistes essaient de combler le hiatus qui s'est fait entre les « valeurs » au sens de l'histoire de la philosophie – c'est-à-dire ce qu'on a appelé les « valeurs sans dimensions » – et le champ de la « valeur » au sens économique, des valeurs dimensionnées. Il y a notamment des chercheurs, dans le cadre de ce qui s'appelle « l'économie des conventions », qui essaient de créer des liens pour montrer qu'il y a des jalons dans une élaboration progressive de ce hiatus, entre ces deux sens du mot « valeur ». Cet aspect-là est aussi à prendre en compte, parce que le hiatus entre ces deux champs (l'économie et la philosophie) reste problématique.

Cela n'empêche pourtant pas qu'il reste des sociologues qui rejettent encore la notion de valeur : si on parle de « valeurs », il faut intégrer ces propos dans une posture scientifique, dans un « système de valeurs », et donc on peut, contrairement à l'idée de Canguilhem, « faire une science des valeurs ». Il existe aussi des recherches – dans le cadre des « théories de la régulation » – qui tentent de réintroduire dans « l'économie des conventions » les notions de « bien commun », et de « valeurs communes » existant avant même la délibération sur les règles. Dans son livre *Les règles du jeu* (1989), Jean-Daniel Reynaud essaie de dissoudre cette question de la valeur dans les processus d'élaboration de règles.

Un deuxième champ qui mobilise le concept de « valeur » appartient au pragmatisme américain, notamment dans le sillage de John Dewey. Je n'en parlerai pas ici mais je tiens à le signaler car le pragmatisme est une philosophie qui gagne à être connue aujourd'hui. Cette tradition philosophique propose des définitions de la « valeur » à partir du concept de « *valuation* », et par rapport à la démarche ergologique, il y a aussi bien des points comparables que des points de différences. Je conseille par exemple la lecture du petit ouvrage de

Dewey qui vient d'être traduit intitulé *La formation des valeurs*. Voyez aussi son ouvrage *Démocratie et éducation*. Bref, je pose ici un jalon.

Enfin, le troisième champ ou jalon pour prolonger la réflexion sur cette question des valeurs, c'est ce que j'appellerais « l'obsession évaluative » actuelle dans toute la politique du gouvernement du travail – y compris dans la politique d'évaluation du travail intellectuel. Si l'on prend ce dernier exemple : l'évaluation permanente et quantitative de la recherche est quelque chose qui gagne de plus en plus de terrain, et cette obsession a quelque chose d'extrêmement pervers. Car si l'on admet ce que je disais à l'instant, si vraiment le rapport au monde des valeurs est un élément anthropologique fondamental en dehors duquel on ne peut pas expliquer l'activité humaine, alors on peut pas expliquer les situations de travail, on ne peut pas expliquer les crises, si on est évalué dans certains champs disciplinaires sur des travaux qui neutralisent complètement cette dimension sous prétexte que justement elle n'est pas susceptible d'évaluation, de cotation, de quantification. Rien que ce problème interne à la recherche universitaire constitue un verrou considérable à la diffusion de la démarche et à l'élargissement de notre réflexion collective sur les valeurs, parce que justement une production de connaissances qui procède à la fois de la discipline épistémologique et de la discipline ergologique ne peut s'évaluer que dans le cadre de dispositifs dynamiques à trois pôles ; elle n'entrera jamais dans les clous d'une évaluation purement universitaire.

Pour conclure ces points, on a donc essayé de faire passer l'épreuve du feu à ce concept de valeur, et c'est ce concept « instruit » qui peut figurer comme un des trois pôles de l'agir humain, dans le triangle « Activité-Valeur-Savoir », caractéristique de l'approche anthropologique de la démarche ergologique. C'est ce concept instruit qui est convoqué par les cinq exigences posées au départ pour son usage sain et qui toutes l'évoquent.

2.3. Une question d'actualité : analyser le rapport entre désadhérence épistémologique et désadhérence axiologique

J'en arrive ainsi au dernier point, l'un des points qui me paraît le plus urgent à travailler. Il s'agit du rapport entre la désadhérence

épistémologique et la désadhérence axiologique – et plus précisément de leur origine. D'un point de vue anthropologique, il me semble qu'il est pertinent de penser que la naissance de la désadhérence épistémologique (le fait de commencer à fabriquer ce qui va devenir des concepts) et celle de la désadhérence axiologique (le point *b* et la question de l'universalité des valeurs) ont eu lieu en même temps – ces deux opérations mentales étant sans doute facilitées par l'invention du langage (*L'Activité en Dialogues*, p. 61 et suiv.).

Cela peut paraître une hypothèse audacieuse, mais elle propose de penser la transformation de la vie des sociétés humaines avec l'invention de quelque chose qu'on peut appeler la « désadhérence ». Celle-ci consiste à qualifier des objets ou des situations, dans l'univers où l'on a à vivre en santé, au double sens où les juristes utilisent le terme « qualifier », c'est-à-dire à la fois nommer et évaluer. Quand au travail, par exemple, vous avez à qualifier une situation de « harcèlement moral », vous procédez à la fois à une qualification – puisque vous nommez quelque chose, vous vous donnez les moyens de généraliser la chose indépendamment de la situation particulière – et en même temps, vous l'évaluez, puisque la catégorisation de la situation à laquelle vous procédez la rend susceptible de poursuites. C'est du fait de cette proximité presque inséparable entre les deux sens du mot « qualifier » que je propose l'hypothèse selon laquelle ces deux désadhérences sont nées en même temps.

Or tout le drame, me semble-t-il, c'est que dans nos sociétés que j'appelle « marchandes et de droit », ces deux désadhérences ont peu à peu bifurqué, elles ont peu à peu vécu chacune leur vie indépendante. Une espèce d'asymétrie a fini par s'installer entre elles, car la désadhérence épistémologique, la fabrication des concepts, bénéficie de privilèges considérables, elle est supposée non perméable à l'histoire (ce qui n'est jamais vrai) ; elle est indexée à son degré de neutralisation – c'est-à-dire à son degré de protocolisation – notamment dans les sciences.

Cette désadhérence épistémologique se voit ainsi pourvue de tous les attributs positifs, et cette situation d'asymétrie est la porte ouverte à toutes les usurpations – où l'on va essayer de référer toutes les conduites, toutes les activités humaines, à cette espèce de fourche

caudine de définition, d'évaluation, de règles, de prescriptions, de procédures formulées dans le cadre d'une désadhérence purement conceptuelle. Or c'est précisément à cause de cette asymétrie aggravée que tout ce qui est débat de normes, rapport aux valeurs, triangle « activité-valeur-savoir » – tout cela est sans cesse en danger d'être complètement neutralisé, blanchi, rendu invisible par le prestige, la force et la légitimité de la désadhérence conceptuelle requise dans le cadre des sciences de la nature et des mathématiques, alors qu'on n'est plus dans ce cadre mais dans celui de l'activité humaine.

Il me semble qu'analyser ces deux désadhérences, et leurs rapports, est indispensable aujourd'hui pour comprendre les situations de crise dans les rapports « savoir/pouvoir », car elles ont toutes quelque chose à voir avec la mise en invisibilité des cinq points que l'on a parcourus concernant les valeurs, qui sont pourtant au cœur même de nos activités. La question se pose donc : peut-on vraiment bâtir un monde vivable, acceptable, sans une interrogation – compliquée, certes, mais indispensable – sur ce qu'est ce rapport de chacun à notre monde des valeurs.

Références bibliographiques

CANGUILHEM G. (1952), *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

CANGUILHEM G. (1971), « De la science et de la contre-science », dans Suzanne Bachelard (dir.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 173-180.

DEWEY J. [1916], (1975), *Démocratie et éducation : introduction à la philosophie de l'éducation*, Paris, Éditions Armand Colin, traduit de l'anglais par Gérard Deledalle.

DEWEY J. [1939], (2011), *La formation des valeurs*, Paris, Éditions La Découverte, textes traduits de l'anglais et présentés par Alexandra Bidet, Louis Quéré et Gêrôme Truc.

DURRIVE L. et SCHWARTZ Y. (dir.), (2009), *Entretiens sur l'activité humaine. II, L'activité en dialogues*, suivi de : *Manifeste pour un ergo-engagement*, Toulouse, Éditions Octarès.

GOLDSCHMIDT V. (1947), *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France.

- KANT E. [1788], (1921), *Critique de la raison pratique*, Paris, Éditions F. Alcan, traduit de l'allemand par F. Picavet.
- KANT E. [1790], (1951), *Critique du jugement*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, traduit de l'allemand par J. Gibelin.
- MARX K. [1847], (1968), *Misère de la philosophie : réponse à la "Philosophie de la misère" de M. Proudhon*, Paris, Éditions Sociales, traduit de l'allemand par Henri Mougin.
- REYNAUD J.-D. (1989), *Les règles du jeu : l'action collective et la régulation sociale*, Paris, Éditions Armand Colin.
- SCHWARTZ Y. (1987), « Travail et usage de soi », dans Michèle Bertrand (dir.), *Je : sur l'individualité – approches pratiques, ouvertures marxistes*, Paris, Messidor / Éditions sociales, pp.183-207.
- SCHWARTZ Y. (1988), *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Messidor / Éditions sociales, deuxième édition augmentée d'une postface et d'une bibliographie des travaux de l'auteur, 2012.
- SEVE L. (1969), *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Éditions sociales.
- VATIN F. (2008), *Le travail et ses valeurs*, Paris, Éditions Albin Michel.