

Théories de l'action ou Rencontres de l'activité ?

Yves Schwartz
Université de Provence

UN CHOIX DE TERMES QUI N'EST PAS NEUTRE

La série *Raisons Éducatives*, constatant un vif renouveau des discours portant sur « Les théories de l'action », s'est proposée d'interroger ce champ pour évaluer de quel profit le concept d'action, thématiqué à travers ces diverses théories, pouvait être dans l'analyse de l'action formative et dans la conception des interventions relatives à ce domaine.

Le développement des « théories » de l'action a pourtant quelque chose d'étonnant et ne va pas de soi. Certes la philosophie s'est toujours intéressée, c'est peu dire, à l'action, elle en a fait un champ majeur de son patrimoine, à travers ce qu'on a appelé la philosophie « pratique » ou éthique. Autrefois, l'enseignement philosophique français était divisé en « connaissance » et « action ». Mais le terme « théorie » de l'action nous paraît lui beaucoup plus caractéristique des élaborations contemporaines. Est-ce à dire que ces élaborations se développent sur une autre lignée que cet héritage philosophique ? Nous voudrions montrer au contraire qu'on ne saurait comprendre la thématisation actuelle de l'*action* indépendamment de l'histoire conceptuelle constitutive même de la philosophie. Mais en même temps, nous pensons que l'idée même de faire à propos de l'action des « théories » accentue ce qu'il y a pu avoir de « grandiose » certes, mais aussi de restrictif dans la construction philosophique de ce concept.

Nous le dirons donc clairement, et sans doute avec quelque excès : nous n'apprécions pas vraiment positivement ce qu'on peut appeler le

« renouveau » des théories de l'action. En le disant, nous sommes conscient et du caractère hétérogène de cet ensemble spéculatif qui ne peut être approché d'un même œil critique, et du fait que nous partageons sans doute sur certains points le souci qui s'y fait jour d'élargir l'espace de ce qu'on a appelé autrefois la philosophie pratique, et qui désignerait aujourd'hui le champ de l'« éthique ». Mais, même si ce n'est pas trop dans notre nature parce que cela conduit à des appréciations injustes, il faut parfois un peu forcer le trait aujourd'hui dans le débat théorique pour se faire entendre. Qui s'intéresse précisément à la question du travail, dont les changements ont été pour *Raisons éducatives* une des raisons de consacrer ce numéro à l'action, ne peut vraiment, de notre point de vue, chausser sans malentendu, les théories de l'action, surtout dans leurs développements récents.

C'est précisément la question de *l'intervention* qui motive de notre part un traitement peut-être un peu polémique : quand on accepte de s'installer dans le champ des théories de l'action, à notre sens « théorie » et « action » se prêtent mutuellement main-forte pour neutraliser ce qui est *en question* dans l'action, ce qui fait problème à vivre *hic et nunc* ; et ceci au bénéfice d'un essai de démontage des procédures, quels que soient les termes dans lesquels se débat l'action. Le caractère tendanciellement segmentaire et atomistique de l'« action » se prête à une mise en séquence à partir de laquelle on ébauchera de multiples scénarios typiques, dont les descriptifs constitueront autant de théories différentes, sans que, comme c'est la visée de toute théorie, la substance locale concrète de l'action influe sur les logiques décrites. Les monteurs ou démonteurs du scénario travaillent en extériorité par rapport au texte, leur virtuosité s'exerce sur la conception des séquences, le mode d'agentivité des causes, la contribution réelle ou illusoire des divers niveaux du cerveau ou du corps humain à la dynamique praxique. Leur intervention ne peut être alors qu'un appel à la prise de conscience des processus, laissant hors-champ ou en mineur ce qui est ici et maintenant en suspens comme destin à vivre. Toute « théorie » est nécessairement en exterritorialité.

Assumer au contraire les opacités de *l'activité*, c'est accepter que les destins de tous se jouent en partie dans le retravail des savoirs et des valeurs dont elle est toujours le creuset. Au rebours de l'action, l'activité n'exhibe aucune condition aux limites¹, donc aucune séquenciation à partir d'éléments clairement isolables. Ce qu'elle retravaille est aussi, voire plus

1. Cette notion de « conditions aux limites » (par analogie avec les mathématiques : dans une équation différentielle, on peut intégrer en toute sécurité dès lors que l'on connaît les valeurs ou conditions aux limites de la partie à sommer), nous paraît essentielle pour notre propos : c'est l'absence de telles conditions aux limites qui nous permet de suggérer l'énigme de l'activité humaine, toujours mutilée dès qu'on s'arroge le pouvoir intellectuel de conceptualiser le cadre socio-historique, les conditions psycho-biologiques dans lesquels elle se déploie. Sur cet usage de l'expression l'index des notions dans Schwartz, 2000b et 1992, p. 64.

important que ce qui est a priori modélisable de ses processus et débats.² Et alors, elle requiert de ce fait, dès lors que l'on veut intervenir sur elle, non une « théorie », mais ce que nous avons appelé une forme localement réinventée de dispositif à trois pôles (Schwartz, 2000b, texte 1 et conclusion IV, 4). Sans la prise au sérieux de tels dispositifs, il manque fondamentalement à toute intervention dans le champ ergologique (là où se déploie de l'activité humaine) un questionnement sur le régime de production des savoirs et sur les rapports entre éducation et citoyenneté (*paideia* et *politeia* ; Schwartz, 2000a).

Dans cette contribution, nous souhaitons moins appuyer sur la distinction entre les concepts d'action et d'activité, qu'essayer brièvement de rappeler quelques éléments essentiels de la genèse philosophique du concept d'action pour évaluer avec un œil critique le branchement sur cet héritage de développements récents (sous la forme de « théories » de l'action). Et, après quelques brefs rappels sur l'histoire encore à faire du concept d'activité, nous essaierons d'envisager alors une recomposition des rapports entre activité et action.

QUELQUES ORIGINES PHILOSOPHIQUES DES THÉORIES DE L'ACTION

La genèse grecque de la praxis

Aujourd'hui, on réactive des théories de l'action. Il nous paraît utile d'indiquer que dans l'héritage philosophique, la notion d'« action », en français, mais aussi les termes grecs (« praxis ») et allemands (généralement *Handlung*) qui l'ont précédée ou accompagnée et ont peuplé ce champ notionnel, se sont toujours construits une consistance conceptuelle à partir de dichotomies, séparations, hiérarchisations tranchées entre des registres, des pouvoirs, des facultés au sein de la nature humaine.

La manière dont Aristote va, par exemple, dégager une sphère de l'action, par dichotomie et opposition, nous paraît emblématique de toute posture intellectuelle à venir en matière de théorie de l'action. À cet égard, Aristote est plus probant que Platon, dont les glissements sémantiques et axiologiques sur les termes en débat nous paraissent au contraire signifier la conscience en la matière d'un degré d'opacité indépassable. Glissements qu'illustrerait *Le Banquet*, notamment sur les termes « technè » et « poïésis »

2. C'est tout à fait en ce sens que la didactique, dans son souci d'intervention, doit lier la réflexion sur les compétences aux riches complexités et tensions déployées par la notion d'« activité » : nous partageons tout à fait de ce point de vue la présentation de Baudouin (1999).

qui seront au contraire chez Aristote l'objet d'un traitement extrêmement précis de nature à purifier ce qu'il faut entendre par « action ».

Dans 202 d, en effet, Diotime définit le « démon » comme un être qui comble le vide entre les hommes et les dieux, animant notamment « l'art », ici valorisé, (*technè*) des prêtres ; elle oppose ce génie à celui qui est savant en toute autre matière, « qu'elle se rapporte à des arts ou à des métiers ». Et là re-intervient mais dans un sens dévalué l'expression « *technai* » (arts), accompagné d'un autre substantif également infériorisant, les « cheirurgiai », productions « manuelles », traduites ici (Platon, 1964) par « métier ». La science « démonique » de cet entre-deux (« métaxu ») est opposée globalement à la production par art, qualifiée de « banausique », vile, (203 a) terme évoquant de façon récurrente chez Platon la dimension négative de ce que nous avons appelé chez lui l'ambivalence de la *technè* (Schwartz 2000b, texte 22).

Ce « brouillage des repères » à propos du champ générique de l'agir ou du produire, en fonction duquel existent, comme dit Aristote (1983) dans *L'Éthique à Nicomaque* (VI, 4, 1104 a), « des choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont », ce brouillage se poursuit un peu plus loin dans ce même dialogue platonicien, à propos du terme de « *poiésis* » : ce terme est ici convoqué comme le moteur le plus général qui fait que des choses peuvent être autres qu'elles ne sont. Il s'agit d'exemplifier la restriction et l'usurpation abusive de notions par certaines catégories ou processus, comme c'est le cas ici pour l'Amour et les Aimants. L'idée de création (ici « *poiésis* ») est, dit Diotime, « quelque chose de très vaste : quand en effet il y a pour quoi que ce soit, acheminement du non-être à l'être, toujours la cause de cet acheminement est un acte de création (*poiésis*) » (Platon, 1964, 205 bc). De ce fait, tous les ouvrages produits par art (*technè*), par des artisans de toute nature, sont des créations et ces artisans méritent le nom de créateurs (*poiétai*), nom abusivement réservé aux seuls poètes et versificateurs. La production (*poiésis*) par art (*technè*) est donc traitée ici de manière indifférenciée et valorisée, comme acte d'amener à l'être, qualifiant tout aussi bien l'action démiurgique (on peut penser à la fabrication du monde dans *Le Timée*) que les ouvrages réputés ailleurs « banausiques ».

À l'opposé de ce « brouillage », Aristote va introduire, on le sait, une clarification ; mais c'est à défaire cette once de « perversité » platonicienne qui consiste à instabiliser les dichotomies et les rapports entre les champs respectifs du savoir (*sophia, epistémè*), de la production par art (*poiésis, technè*), et plus généralement de l'agir. Ce qui a pour conséquence, à notre sens, qu'aucune théorie moderne de l'action ne peut tirer son inspiration et ses origines du corpus platonicien. Dans *L'Éthique à Nicomaque*, au contraire, va s'ouvrir au champ de la « praxis » une voie royale, origine lointaine mais, selon nous, toujours opérante dans toute théorie de l'action.

La partie *calculatrice* de l'âme rationnelle, celle qui est opposée à la partie « savante », est confrontée au champ du contingent (les choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont), et donc astreinte à la délibération (VI, 2). Globalement, cette distinction dégage l'espace de l'action (« praxis », VI, 2, 1139, a 19). Mais de fait, une seconde dichotomie va spécifier la praxis, et la détacher de la poiésis ou de la production par art, transformant ce qui dans *Le Banquet* apparaissait comme la notion la plus universelle, cette « poiésis », acte de faire passer du non-être à l'être, à une bien plus modeste fonction fabricatrice de l'âme humaine, infériorisée dans la mesure où sa délibération, si elle est nécessaire, ne concerne jamais une fin dernière, le bien ou le mal de cette âme (VI, 2, 1139 b ; 5, 1140 b) : « Ni l'action n'est une production, ni la production une action » (4, 1140 a 5).

De ce point de vue, « l'art concerne toujours un devenir et s'appliquer à un art, c'est considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles de n'être ou de n'être pas, mais dont le principe d'existence réside dans l'artiste et non dans la chose produite » (VI, 4, 1140a 10). Quand il produit, l'artisan ne se distingue de la production par nature que parce que celle-ci s'opère de façon immanente – voir la génération des animaux –, que parce qu'il y a disjonction entre le principe de production et l'objet produit. La délibération, si elle est absente de la poiésis naturelle, n'est éventuellement présente ici que pour combler ce hiatus, la poiésis humaine se caractérisant et se distinguant de la praxis par ce fait de faire advenir des objets extérieurs à soi et dont la qualité d'être, l'essence, n'est pas une création de l'auteur de cette poiésis. « Tandis que la production [...] (*poiésis*) a une fin autre qu'elle même, il n'en saurait être ainsi pour l'action (*praxis*) » (VI, 5, 1140 b). De ce fait, la « phronésis », la prudence, capacité à délibérer sur ce qui est « bon et avantageux » pour chacun d'entre nous, et plus généralement sur « quelles sortes de choses conduisent à la vie heureuse » (VI, 51140 a 25), « disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain » (1140 b), la *phronésis*, maniement des règles pour nous guider dans chaque rencontre contingente, dans le sens de notre intérêt, notre bonheur ou notre bien, cette *phronésis* est bien le propre de l'action (la praxis), et ne concerne nulle *poiésis*, nulle fabrication ou production.

Processus clos sur un certain type d'accomplissement, suite à des délibérations mobilisant la partie calculatrice de l'âme, choix opérés en fonction de ce qui peut conduire à une existence heureuse à travers les incertitudes de la vie, mise à distance des actes de « production » mobilisant le corps industriel et ses passages à l'acte multidéterminés : Aristote a circonscrit un champ cohérent aux futures théories de l'action ; déplaçant quelques concepts, avec des préoccupations « éthiques » un peu décalées, elles s'interrogeront sur les processus de choix rationnels, avantageux, opérés sur la base de « croyances » et sanctionnés par des actes déterminant clairement un nouvel « état du monde ».

Action et philosophie pratique

Nous passerons plus vite sur la suite de cette histoire philosophique que nous avons déjà très partiellement évoquée ailleurs (Schwartz, 2001) : l'essentiel est selon nous la genèse par purification, mise à distance, description segmentaire du champ de l'action, quels que soient les termes mêmes des dichotomies opérantes. Par exemple, chez Descartes (1996), l'« action » s'oppose à la « passion », comme ce que nous expérimentons venir « directement de notre âme » s'oppose à ce qui est effet d'événements subis, altérités, advenus en l'âme par l'entremise des nerfs : « [...] toujours elle [notre âme] les [les passions] reçoit des choses qui sont représentées en elles » (I, 17 et I, 22). Kant va réactiver en le déplaçant au sein de son architecture conceptuelle le champ ouvert par la « praxis » aristotélicienne : notre sensibilité, faculté d'être affecté, nous situe sans échappatoire comme êtres vivants dans le monde de la causalité phénoménale, objets d'expériences soumis comme tout autre aux enchaînements et déterminations spatio-temporels qui rendent cette expérience possible. Le champ de la *pratique* sera celui où la raison est déléguée ou s'impose au gouvernement de notre volonté : en tant que cause de nos actes, elle est susceptible de nous dénouer de cette astreinte à l'immanence phénoménale. L'action, en son sens le plus pur, comme impératif catégorique, ouvre le champ d'une « philosophie pratique ». Certes cette prise de la liberté sur le cours naturel des choses, *n'est pas et ne peut être l'objet d'un savoir*, puisque tout savoir est astreint à la légalité du monde phénoménal :

[...] lorsqu'il s'agit de l'action pleinement telle pour elle-même, c'est-à-dire de l'acte assumé comme tel, ou du pratique au sens fort du terme, l'attention kantienne ne se porte pas sur les conditions et les moments de la traduction naturelle de la liberté, c'est-à-dire de l'acte vécu comme acte par son auteur. (Bourgeois, 2000, p. 22)

D'où ce paradoxe qu'exprime lumineusement Bourgeois, que ce n'est pas là où l'agir est le plus pur chez Kant, qu'on pourra en trouver une visée de connaissance : « le kantisme ne propose pas une théorie de l'action s'assumant en tant que telle » (p. 22). La philosophie de Kant donne à l'action une nouvelle et éminente noblesse mais récuse par avance toute tentative ultérieure pour l'objectiver :

Aussi la philosophie pratique de Kant s'exprime à l'impératif, non à l'indicatif. Elle n'est pas la *théorie* de l'action comme passage de l'idéal à la réalité, de la liberté à la nature, de ce qu'affirme la théorie à ce qu'affirme la pratique : la relation du pratique au théorique, celle du primat du premier sur le second, ne peut être elle-même qu'une relation *pratique*. (p. 22)

Mais dans son refus de passer à une « théorie » de l'action, Kant marque à sa manière les passages dangereux que n'hésiteront pas à traverser ou à

transgresser – imprudemment ? – les futures « théories » de l'action quand elles chercheront à objectiver selon les variantes les plus diverses, déterminations naturelles et décisions « mentales ». Mais quels que soient les points d'arrêt qu'il pose ainsi, il transforme et élargit la convocation, ouverte avec la « praxis » aristotélicienne, à penser l'*action* comme le faire humain spécifique.

Sans doute Kant en réactivant cet héritage, introduit néanmoins en son sein une opposition entre les tenants d'une éthique de l'obligation et du devoir, où on le classe, et ceux qui fondent le champ moral à partir de conceptions « attractives », de « dispositions » morales où l'on pourrait lire un héritage plus fidèle à la philosophie aristotélicienne de « vie bonne » (Clementz, 1999). Mais dans tous les cas, l'« action » est comme l'index, le point de départ, le foyer d'une réflexion majeure sur la spécificité de la prise *humaine* sur la nature, une fois mis à distance les modes impurs, hybrides, dépourvus de conditions aux limites.

On peut situer chez Hegel la fin de l'héritage proprement classique de l'action. De fait, Hegel cherche à dépasser le seul mode « impératif » de ce qui est chez Kant plus un « agir » qu'une action, dans la mesure où rien chez ce dernier ne peut être dit des modalités selon lesquelles cet agir a prise sur et transforme un monde historique concret. « C'est bien dans l'action (plutôt : *Tat*) historique, que l'action (plutôt *Handlung*) morale, réalité de l'agir moral conçu en sa signification vraie, voit réalisés au delà d'elle ses réquisits originaires », dit encore Bourgeois (2000, p. 31).

Mais cette « action vraie » rencontre les forces extérieures : dans quelle mesure peut-il y avoir alors maîtrise de l'action sur elle-même, circulation ou circularité entre le sujet de l'action et son emprise sur le monde ? « Ces forces extérieures » dit Hegel dans les *Principes de la Philosophie du Droit* (1986, §118) « y ajoutent quelque chose qui est entièrement différent de ce qu'elle est pour soi et l'amènent à produire des conséquences lointaines, étrangères », et cela même si c'est le « droit de la volonté de ne s'imputer que les premières de ces conséquences, car elles seules font partie de son projet ». Certes, dans *La Philosophie du Droit*, Hegel essaie bien de concilier singularité – par exemple la recherche de son bonheur – et universalité du principe substantiel de l'action. Mais en même temps, dès qu'apparaît la thématique de l'action, apparaissent avec elle les problèmes classiques d'imputation (§115, 117, 118) et de l'intention (§118 et suivantes) dont est issue l'action.

Ainsi, en un sens, l'action conserve chez Hegel sa dimension segmentaire d'événement imputable et par là même convoque la réflexion morale. Mais en ce qu'elle ne prend sa vraie signification chez lui que dans sa confrontation avec la complexité historique, ce contact avec « l'altérité la plus rugueuse », comme dit Bourgeois (p. 35), expression de sa finitude, ce

contact semble d'une autre façon mener Hegel à l'impossibilité d'une théorie de l'action, tant qu'elle est celle d'un sujet individuel : « l'action n'est que comme totale, mais, dans le monde objectif, le sujet agissant réel ne peut jamais être le sujet total » (p. 35), aussi, « l'agir vrai, absolu, est création, non pas action » (p. 35).

Échec, si l'on veut. Mais que voudra dire aujourd'hui une théorie de l'action, qui, pour éviter cette issue, se donnera des rencontres de l'altérité, par catégorisations simplifiées à l'extrême, dépouillées de toute rugosité, c'est-à-dire de la rencontre de l'historicité dans des milieux humains extrêmement complexes ? Est-ce surmonter la difficulté ou renoncer à l'affronter ? Telle pourrait être l'ébauche d'un itinéraire possible dans l'héritage philosophique classique sur la notion d'action³, héritage dont les constructions positives – notamment la genèse par dichotomie et mise à distance des genres hybrides – et les limites ou « échecs » seraient d'une instruction puissante pour définir et évaluer les théories de l'action à venir.

LE RETRAVAIL MODERNE SOUS FORME DE THÉORIES DE L'ACTION

L'action collective

Après Hegel, la question de l'action, au sens de « praxis » individuelle, passe, semble-t-il, au second plan, recouverte par la nécessité de penser la rationalité du mouvement historique. L'action, ce ne peut être, comme le notait Hegel, la manifestation d'un sujet singulier. Mais essayer de penser l'« action » humaine dans l'histoire devait conduire à des constructions théoriques, risquant d'annuler ou de démonétiser les « dramatiques » décisionnelles du sujet humain en première personne. D'autres concepts vont passer au devant de la scène, particulièrement avec Marx et son héritage.

Comme le notent Bidet et Texier, présentant un numéro d'*Actuel Marx* intitulé *Les Théories de l'action aujourd'hui* (1993) : « [...] on tient souvent que le marxisme se range, au regard de son épistémologie, du côté des approches *holistes*, qui abordent la société comme totalité, par opposition aux approches qui partent de l'individu et de son agir » (p. 8). De fait,

[...] on peut penser, précisent-ils, que Marx, qui tient que « ce sont les *hommes* qui font leur propre histoire », présente un paradigme qui semble mieux assuré du côté des classes que des individus qui les composent. En réaction à une idéologie qui ne prétend connaître que des atomes individuels, son œuvre est

3. On pourra également consulter le n° 53 de la revue *Philosophie*, 1997, consacré à « L'action à l'âge classique ».

donc en un sens tournée de façon privilégiée vers la constitution d'une pratique collective pensée à partir des contradictions du tout social et de leur réfraction en de grands acteurs historiques antagonistes. (p. 8)

Certes, comme le note justement le même ouvrage, les choses sont peut-être « plus complexes ». On peut évoquer sur ce point les thèses pour le moins ambivalentes de Marx lui-même, les élaborations de Gramsci sur la « théorie de la praxis », celles de Lukacs. Il est vrai néanmoins que ces tentatives passionnantes ne sont pas entièrement concluantes. Au delà, en dehors du marxisme, un certain nombre de courants sociologiques ont essayé de penser cette question de « l'action collective », comme par exemple Parsons, Touraine.⁴ Mais il n'est pas sûr que ces entreprises soient plus concluantes, du point de vue de la réintégration de la praxis individuelle dans les dynamiques de construction du social. Les uns comme les autres sont en grande difficulté pour penser ce que nous nommons les dialectiques du local et du global, du micro et du macro.

Dans son beau livre récemment traduit, Joas (1999) en fait à la fois le constat – son projet est d'intégrer les deux modèles dominants de l'action rationnelle et de l'action à visée normative sous une prise en considération du caractère créateur de l'agir humain –, en même temps qu'il exprime les limites de tout projet de ce genre cantonné au seul concept d'« action ».

Nous nous sentons proche de sa thèse quand il revendique une prise en compte de la créativité de l'agir humain, et son efficace dans la construction du social. Mais quand il s'adresse à lui-même le reproche possible : « Le concept de créativité intégrée n'est certainement pas neutre sur le plan axiologique. N'ai-je pas finalement moi aussi pris le risque d'opposer à la simple indifférence morale des post-modernes un simple pathos normatif ? » (p. 271), n'est-ce pas faute d'un concept non pas d'action mais d'activité où seraient en permanence brassés dans le plus quotidien l'agir toujours micro-créatif et les valeurs ? Et où donc ces valeurs ne seraient pas à postuler (« pathos normatif ») mais à inventorier, déjà présentes, dans les complexités du « faire » ?

Nous partageons profondément ses remarques des pages 177-195, où il pointe avec une grande pertinence qu'« admettre une instrumentalisation totale du corps par le sujet agissant ou par des *disciplines* autonomisées⁵, ce serait refuser à l'individu toute capacité d'agir » ; et il constate, ce qui nous paraît fondamental, que « l'idée d'un corps maîtrisable, dont le sujet agissant se sert pour atteindre ses buts, cette idée constitue réellement un postulat dissimulé, puisque la plupart des théories de l'action ne font aucune

4. On pourrait mentionner pour le premier *The structure of Social Action*, New York, 1937 et pour le second, *Sociologie de l'Action*, Paris, 1965.

5. Du genre de celles décrites par Michel Foucault.

place au corps » (p. 177). Il s'appuie, ce faisant, sur des éléments philosophico-anthropologiques (Merleau-Ponty, Gehlen), problématisant positivement le rapport entre le biologique, l'individuel et le social : « Il reste [...] à se demander quelles sont les conditions biologiques qui doivent être présupposées chez l'être humain pour que l'agir soit possible sous quelque forme que ce soit. C'est la question anthropologique fondamentale des conditions de possibilité de l'agir humain » (pp. 182-183, cf. la question du schéma corporel, p. 186). C'est peut-être le seul passage où l'auteur sort franchement de la sociologie et se donne par là même les moyens de repenser les rapports du micro et du macro. Mais à notre sens, c'est aussi là qu'il dépasse le point de vue d'une théorie de l'« action », dès lors qu'il requiert pour construire celle-ci de ressaisir en une unité dynamique deux autres globalités en confrontation, l'organisme et le milieu. « Le concept d'action » dit-il en ces pages que nous appellerions celles du « corps-soi »,

[...] doit être un concept qui ne décrit pas l'activité ininterrompue de l'homme comme une production d'actes particuliers, mais comme une certaine structure de la relation entre l'organisme humain et son environnement. La théorie de l'action, si elle veut éviter toute implication activiste, est donc condamnée à intégrer la dimension de la corporéité. (p. 179, aussi pp. 189, 193)

De notre point de vue, cette « structure », cette « relation » globale et jouée sur la longue durée, ne peut plus être décrite en terme d'« action », mais d'activité humaine vivante. Quoi qu'il en soit, ce rappel ne porte néanmoins pas tous ses fruits : cette corporéité n'est à intégrer qu'à un niveau « primaire » (la socialité « primaire », p. 195), elle ne prolonge pas ses effets, elle n'outille pas en concepts génériques, en dramaticité, le champ réellement considéré de l'action comme action collective.

On le voit quand ce « soi-corps » global n'est pas mobilisé, avec sa dynamique de retraitement des valeurs, dans l'analyse de ce qui est appelé dans cet ouvrage « travail » : la relecture de Marx par Joas est intéressante mais les limites qu'il y détecte dans le « paradigme de la production » marxiste, comme substitut à ce qui serait pour lui une vraie théorie créatrice de l'agir, sont tributaires, nous semble-t-il, de la pauvreté du regard qu'il porte lui-même sur le travail, privé par exemple des indices qu'aurait pu lui apporter l'ergonomie. La dimension « créative » du travail, pour user de ses termes, ne saurait s'absorber dans la production d'objets matériels, au sens de la poiésis aristotélicienne. Il y a dans le travail de multiples exigences de « renormalisation » (des procédures, des collectifs, des mots, des rythmes) où se jouent des rapports entre l'agir et les valeurs, et par là-même une dimension « créative ». En se rabattant sur les thèses faibles, à cet égard, d'Arendt (cf. note 2, p. 103), il assume trop vite les dimensions de répétition et de vide axiologique de certaines activités industrielles

(p. 103). Ce n'est pas sans raison qu'il reproche à Marx d'avoir, avec la notion de production, fondé son modèle d'action « sur une théorie extrêmement étroite » de celle-ci (p. 105). Mais cette critique implique qu'il ne pense pas lui-même la commensurabilité partielle mais réelle de la forme « travail » avec ce qu'il appelle la « diversité des formes d'action » humaine, dans la mesure où *toutes* ces formes supposent – pour citer son propos ultérieur qu'il n'élève pas au niveau d'une structure générique intégrant *aussi* l'activité productive –, « l'apparition d'un schéma corporel global, tout comme celle d'une vision englobante du monde » et qui « doit être liée à l'émergence d'une personnalité synthétique douée de la faculté d'agir » (p. 189).

Selon nous, c'est là où l'absence du concept d'activité, recouvert exclusivement par celui d'action, la restriction du débat théorique au champ par ailleurs largement ouvert par lui, de la sociologie, limitent son essai, fort remarquable au demeurant, de renouer les fils de la subjectivité individuelle et de l'agir collectif. La notion d'activité, comme superposition et essai toujours problématiques d'articulation de « dramatiques d'usage de soi » permettrait, nous semble-t-il, de construire des espaces historico-sociaux où l'on pourrait mieux s'expliquer les dialectiques du local et du global, du micro et du macro (notre essai, dans Schwartz, 2000, conclusion, point 4, p. 688 et suivantes).

Face à ces difficultés de donner un sens à l'action collective « incorporable » aux acteurs singuliers qui en seraient d'authentiques protagonistes, dans un climat où reflue la prise en compte des milieux socio-historiques comme ingrédient majeur des dramatiques décisionnelles, où domine la neutralisation de l'histoire, la déréliction de la notion de contradiction motrice, les théories de l'action récentes les plus marquantes dans l'univers culturel vont effectuer une sorte de retour – de régression ? – à l'héritage philosophique classique : retour à ce qui est le sol commun à cet héritage, la praxis aristotélicienne comme caractéristique spécifique du « faire » propre à chaque représentant du genre humain, produisant des événements imputables, normalement intentionnels, issus de délibérations ou de croyances, créant un nouvel « état du monde », pourvue de « conditions aux limites », distincte de toute production industrielle si celle-ci peut éventuellement l'accompagner ; transgression de l'interdit kantien dans les tentatives de construire des théories, essayant d'objectiver les mécanismes génériques de cette action ; et pour cela, contre l'élargissement hégélien de la notion d'action, retour à une signification resingularisée de celle-ci, comme celle d'un sujet individuel, échappant à la prise en compte de ce que Bourgeois appelait l'« altérité rugueuse », c'est-à-dire l'action comme prise de l'agir individuel sur et dans un moment de l'histoire.

L'action réindividualisée, comme acte mental

Ces réductions vont permettre de retraiter l'action humaine sous la forme d'un *fonctionnement*, dans la mesure où elle est pourvue de conditions aux limites, identifiables par des effets visibles, et encadrée par des « états intentionnels » plus ou moins verbalisables ; proposant ainsi à la sagacité intellectuelle la décomposition ou l'intelligibilité de ces processus, en écartant le contenu même de la relation globale entre tel vivant humain local et tel « milieu à vivre », qui échappe lui à la généralité d'un processus décontextualisable.

On essaiera de baliser de manière rudimentaire et trop sommaire ce recentrement de la question.

Formulée ainsi, la question de l'action va mobiliser les neurosciences : contre l'interdit kantien, on va réinsérer l'action comme séquence naturelle ; à l'acte mental pourvu de conditions aux limites devront correspondre des séquences neurales elles-mêmes repérables. Ainsi, dans un ouvrage assez remarquable, Smith-Churchland (1999) affirme que « les processus mentaux sont des processus cérébraux » (p. 608), et se méfie de la métaphore cerveau-ordinateur en ce que le « hardware », le substrat matériel, étant dans ce cas le système nerveux, l'important serait alors de comprendre, non ce dernier, mais le « software », le mode de fonctionnement cognitif de ce dernier étant ainsi déconnecté, comme ensemble distinct, de la base neurale : « dualisme déguisé » (pp. 515-516, cf. aussi, p. 569).

On ne saurait reprocher à l'ambition scientifique, ici neuroscientifique, de chercher à comprendre ce qui est présenté comme « faits » avérés, bien au contraire. Le problème est qu'en dépouillant l'action de ses adhérences vitales indéfinies, pour prétendre en faire la théorie, on livre aux neurosciences un fait mental, segmentaire, qu'elles vont logiquement se proposer de décomposer, pour donner ainsi le pendant neural de l'action.

Ainsi redéfini, le problème majeur de toute théorie de l'action pourra se spécifier avec l'énoncé simple suivant : « Par exemple, supposons que l'*intention* arrivant au cervelet soit : "Touche, disons *cette* pomme avec ma main droite" [...] » (p. 544). Bien sûr, le projet de la biologiste du cerveau n'est pas de faire une théorie de l'action, mais néanmoins de comprendre comment « intention », et, comme elle le dit, espace d'état des neurones sensitifs, espace d'état des neurones moteurs, se coordonnent pour produire l'événement « action commandée » (p. 537). Et, en s'appuyant sur la théorie des tenseurs (p. 545), à l'opposé d'un traitement séquentiel, elle se sent en droit :

[...] d'opposer des objections à ceux qui contestent aux théories du contrôle sensori-moteur le droit d'une contribution philosophique à des questions relatives à la nature des états mentaux et des processus cognitifs. En résumé, ma

position est qu'à partir de considérations issues des principes de base d'une théorie du contrôle sensori-moteur, on peut esquisser les grands traits d'un paradigme, à la fois puissant et novateur, rendant désormais intelligibles les processus computationnels exécutés par l'entité esprit-cerveau ainsi que la manière dont les représentations sont produites à différents niveaux d'organisation. (p. 578)

Par rapport à cette dangereuse « livraison » d'événements mentaux aux neurosciences, on comprend pourquoi ceux qui, à l'intérieur certes d'un cadre conceptuel à notre sens réducteur, au moment même où ils se débattent avec lucidité avec ces « théories » de l'action, sont conduits sans cesse à tenter d'échapper à ce cadre, et par là même, à transformer la façon de parler de l'action.

Ainsi Descombes (1995), discutant des théories de Davidson⁶, réévoque le problème à résoudre par toute théorie de l'action, en reprenant la question de la praxis aristotélicienne, comme sous-ensemble spécifié des « choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont » : « Bref, comment définir, dans l'ensemble des événements du monde, le sous-ensemble des actions humaines ? » (p. 159). Il rappelle que pour la théorie causative de Davidson, l'action est celle de l'agent humain « si c'est un événement qui s'explique par l'état mental de l'agent » (p. 160), « chaque état mental est pour lui identique à un état physique de l'agent » (p. 161), « tout événement mental peut-être redécrit, en principe, comme un événement cérébral ou neuronal [...] les causes efficaces de la conduite ne sont pas vraiment des causes mentales, ce sont des causes physiques » (p. 162).

Alors, pour éviter ce qui lui paraît être une simplification du problème, Descombes en vient à localiser sa critique sur cette dérive des théories philosophiques de l'action, circonscrivant celles-ci en événements (atomiques) : « La notion d'événement [...] à la différence de celle de changement [...] ne comporte pas de critère interne d'accomplissement [...]. Il y a des procès inachevés, il n'y a pas d'événements incomplets » (p. 166). D'où la promotion d'une théorie non plus causative, mais de la « structure intentionnelle » de l'action qui va restaurer à celle-ci « une part de la dimension temporelle de la conduite intentionnelle [...]. Il paraît impossible de comprendre l'intentionnalité pratique sans une expression adéquate de la *temporalité* pratique » (p. 168). L'action est un processus qui s'agence et agence des moyens et des buts dans le temps, l'accomplissement d'actions dans le monde « n'exige pas que les actions se réduisent à des événements instantanés ou quasi-instantanés, selon le modèle théorique d'un choc à *l'instant t* entre deux corps » (p. 170). Mais en affirmant alors que « l'action intentionnelle consiste dans la *coordination intentionnelle* de ses mouvements (à titre de moyens) et des mouvements dans le milieu ambiant, de façon à

6. Il y commente *Actions et événements*, de Davidson (1993).

produire le résultat visé », que c'est « seulement dans une théorie structurale de l'action qu'on peut rendre compte de la temporalité téléologique propre à l'action humaine, et par là son intentionnalité » (p. 171), Descombes n'est-il pas sorti des limites de l'épure, décloisonnant les instants du temps, les rapport visée-moyens, effaçant les conditions aux limites de l'action dans la mesure où la « coordination » dont il parle traverse le conscient verbalisable et enfoui dans la corporéité, et par là, ne regarde-t-il pas vers ce que nous aurions davantage tendance à appeler « activité » ou processus ergologique ?

Autre exemple convergent : comment interpréter la « faiblesse de la volonté » ? C'est-à-dire la désynchronisation de l'enchaînement logique de nos raisons d'agir et de l'enchaînement empirique des causes produisant des événements correspondants dans le monde physique. *La faiblesse de la volonté*, comme le montre Ogier (1993), crée une difficulté dans l'idée d'un parcours continu entre la rationalité des intentions mentales, la décision d'agir, et les mouvements corporels. Entre la supposition d'états mentaux d'un sujet d'actions et les processus neuraux et physiologiques qui les traduisent en événements visibles, Ogier cherche à intercaler un monde de processus plus compliqué permettant d'échapper à ce « dénuement » de la vieille praxis philosophique.

Retravail qui ne trouve pas grâce auprès d'un autre protagoniste critique des théories de l'action, puisant dans « le meilleur de la tradition phénoménologique » husserlienne les sources de cette critique, Petit (1995), et qui défendant comme Descombes une théorie intentionnelle de l'action, en vient à décrire cette « intentionnalité pratique » comme :

[...] une transition continue d'intentions, qui ne sont pas des états mentaux dans une tête, mais des orientations actives d'un être vers quelque chose qui est en dehors de lui, et de kinesthèses, sentiments intérieurement éprouvés de la position et de l'effort de ses membres, et qui se prolongent au delà des mouvements orientés du corps dans un espace qui n'est pas seulement physique mais vital et social. Aussi bien, comment en être quitte avec cette question de la *faiblesse* de la volonté tant qu'on ne se sera pas interrogé sur la *force* de la volonté ? (p. 428)

Propos remarquable. Mais comme plus haut Joas, comme Descombes, ne sort-on pas des limites de l'action comme événement segmentaire, pourvu de sa rationalité spécifiquement humaine, et de conditions aux limites opérationnelles, séparant la délibération des « intentions du corps » ? Cette « force » de l'action, qui de la mobilisation obscure du corps cherche à vivre dans un espace, un « milieu », qui n'est pas seulement physique mais « vital et social », pour débattre avec lui sur une durée qui n'est plus celle de l'instant, est-ce encore le registre de la praxis philosophique, et quel sens y a-t-il à vouloir en faire la « théorie » ?

La transgression de l'interdit du Kant de *La Critique de la raison pratique*, qui conduit à se demander comment l'agir humain est possible en termes neuroscientifiques, n'a rien d'illégitime et peut être au contraire très stimulante. Le problème est de savoir quel regard sur l'agir livre-t-on aux biologistes du système nerveux. Certains de ceux-ci peuvent aider à éviter ce regard appauvri, comme par exemple Berthoz dans le *Sens du Mouvement* (1997), et ainsi appuyer les philosophes réticents à s'embarquer sur les théories analytiques de l'action ; la confrontation avec les neurosciences peut dans certains cas leur permettre de mieux apprécier ce en quoi cette conceptualisation de l'activité, pour autant qu'elle soit massivement nourrie par les investigations sur les énigmes portées par cette forme particulièrement riche d'activité qu'est l'activité industrielle, peut les aider à élargir leur interrogation en termes d'action.

Mais le courant dominant ne nous paraît pas être celui-là aujourd'hui : le plus préoccupant nous semble l'ambition affirmée de modéliser la logique des processus décisionnels (« théories des choix rationnels »), de s'essayer à construire des protocoles d'explication du fonctionnement des coordinations humaines à partir de concepts analytiques, événementiels, « factuels », de l'action, comme entités clairement pourvues de conditions aux limites.

Vers les théories de l'action

Ainsi, un des meilleurs philosophes cognitivistes français, homme érudit et subtil, Dupuy (1999), dans *Éthique et Philosophie de l'Action*, relie clairement l'action dont il traite à l'héritage de la philosophie pratique, posant les questions de la justice, de la légitimité à tuer un innocent si c'est pour en épargner vingt autres, évoquant à ce sujet l'impératif catégorique kantien. S'inscrivant nettement dans la double tradition aristotélicienne et kantienne, il va défendre sa conviction que ces questions morales et bien d'autres « peuvent faire l'objet d'un débat philosophique rationnel, procédant par argumentations et objections. En d'autres termes, il existe une objectivité de l'éthique » (p. 5), on peut « fonder une éthique sur la seule raison ou rationalité dans une société désacralisée » (p. 6).

Les divers articles de cet ouvrage vont chercher à fonder cette conviction. Mais on notera :

- Que le champ où se pose la question éthique du comment vivre ensemble exclut totalement dans cet ouvrage ce qu'on pourrait appeler le « faire industriel ». Toute la dimension « poïétique » de l'expérience humaine, et c'est cohérent avec la dichotomie aristotélicienne évoquée plus haut est absente, avec ce qu'on sait pourtant aujourd'hui des liens complexes en pénombre, mais profonds, avec la question des valeurs que cette

expérience poétique incorpore au sens propre, tisse, avec ce qu'elle suggère du retravail de ces valeurs par ces expériences incorporées.

- De là, l'action, envisagée dans cette éthique objectivable, se présente au lecteur comme choix d'événements définis en oui/non (cf. par exemple p. 329), liés à des « croyances » antérieures catégorisables et identifiables. L'action n'émerge pas d'une histoire en partie opaque à ses auteurs, il n'y a pas de ces dialectiques entre les décisions et les milieux historiques au creux desquelles le jugement sur le bien-fondé de l'action peut être objet de points de vue plus ou moins contradictoires, y compris chez le même agent, et variables selon les moments du temps postérieurs à l'acte.
- Au fond, si les grandes questions morales, campées un peu à la manière des pièces sartriennes, comme « le choix de Touvier » [« Si ce chef de la milice française, selon son système de défense, a tué de sa main n juifs, au lieu des $m > n$ que les nazis lui imposaient, c'est afin que $m - n$ innocents soient sauvés » (p. 23)], illustrent la notion d'action comme acte qui concentre en lui le choix d'un monde, le traitement de ces choix paradigmatiques fait cependant *continuité* avec une dérive d'actions qui, elles, n'ont plus grand chose de directement éthique mais renvoient à des calculs d'opportunité, ou d'intérêts personnels, du genre : s'inscrire ou non à tel club, ai-je bien fait d'acheter tel équipement télé, fumer ou ne pas fumer, et plus fondamentalement à toutes les implications opportunistes de l'acceptation ou non de la coopération, dont le cas d'espèce le plus célèbre est le fameux « dilemme du prisonnier », avec donc en arrière-fond, la théorie des jeux.

La vérité de l'action est donc celle-ci : quelles computations, quels raisonnements, peuvent entraîner, légitimer, justifier le choix de faire ou de ne pas faire l'acte x ? Il y a une énorme économie de pensée sur la définition de l'acte x , sa contextualisation, ses enjeux : ce qui est en « jeu », c'est le cas de le dire, n'a pas besoin de longues explicitations, toute l'intelligence analytique va porter sur les procédures de pensée, les raisons d'exécuter ou de ne pas exécuter le x .⁷ Quiconque s'est un peu affronté aux situations de travail sait qu'une « action » – changer l'orientation du regard, se déplacer, donner une consigne sous telle ou telle forme langagière – a une grande diversité de significations, de raisons, de visées, en partie opaques à l'agent, ramasse en elle toute une histoire plus ou moins locale ; et les choix condensés dans l'acte ne peuvent être supposés compris, sauf à mutiler les itinéraires de la compétence industrielle, à partir d'une description univoque et décontextualisée. Or où serait le motif d'introduire une discontinuité *toto coelo* entre ce type de choix d'agir et les processus conduisant à ces

7. Même constat de la réduction, de l'appauvrissement du cas étudié, dans les théories de l'action discutées par Mendel (1998, pp. 182, 187-188).

actes sociaux sommairement définis dont il est question dans l'ouvrage ? Et s'il y a continuité, on peut s'interroger sur la « mise en cas » épurée des processus décisionnels.

On constate donc que la sagacité déployée à décomposer, juger, évaluer les différents modèles de prise de décision a pour pendant la description à la volée des cas sur lesquels portent ces décisions ; voire même, l'économie de leur évocation concrète, comme par exemple pour la relation entre « Pierre et Marie » (pp. 16, 336). En ce qui concerne l'éthique, décidons-nous d'agir en fonction des conséquences de nos actes (conséquentialisme) ou en fonction de principes généraux qui les précèdent (déontologisme) ? Ce pré-carré d'hypothèses est labouré avec une grande intelligence critique par l'auteur ; mais que toute action soit le moment d'un retravail de principes généraux, d'une réévaluation partielle et toujours inanticipable à partir des astreintes et des expériences de toute activité humaine dans lesquelles ces principes ont à prendre corps, cette hypothèse sort du pré-carré. Que l'enjeu du faire ou ne pas faire ou du faire en demi-teinte ne prenne sens et forme que dans un milieu humain toujours partiellement resingularisé, saturé d'histoire(s) et de valeurs, ne peut se couler dans le cadre des logiques rationnelles ici discutées. Et ce fait affaiblit considérablement le projet de modéliser ces prises de décision, en quelque sorte en exterritorialité.

Cela dit, et parce que l'auteur est aussi érudit qu'intelligent, la recherche d'une position « hétérodoxe », prenant ses distances avec toutes les formes de computation décisionnelle simpliste, est lisible tout au long de cet ouvrage. Et on ne sera pas surpris de constater que la prise d'écart par rapport à une rationalité segmentaire, ramassant dans l'instant et maîtrisant en lui tous les éléments pertinents pour la décision, s'opère une fois de plus, comme chez Descombes ou Petit, sur la question du temps (la « désinstantanéisation » de la temporalité de l'action humaine). C'est notamment l'objet du chapitre IX, *Temps, rationalité, éthique*, de reconsidérer en éthique la maxime du Prix Nobel d'Économie, Allais, selon laquelle « En matière de rationalité, la maxime fondamentale est : seul compte l'avenir » (cité par Dupuy, p. 313). Et Dupuy poursuit : « Comparant plusieurs actions possibles, je ne m'intéresse qu'à l'impact qu'auront sur moi, les autres ou le monde leurs conséquences prévisibles » (Dupuy, p. 313). Et Dupuy se propose d'opérer « une bifurcation entre [...] deux formes de temporalité » (p. 330), différant « essentiellement sur la question du passé », l'une, la sienne, mettant en question « la fixité de celui-ci par rapport à nos actions libres » (p. 333), c'est-à-dire violant la maxime d'Allais. Avec le temps de la « confiance », comme l'on dit en économie, avec le temps de « la promesse » (p. 352), la rationalité de l'action

[...] diffère de la rationalité orthodoxe en ce qu'elle viole le principe d'Allais, c'est-à-dire le principe de la fixité du passé par rapport à l'acte libre. Elle

implique un autre rapport au temps que celui que le paradigme rationaliste tient pour une évidence première. Nous avons découvert en chemin que ce « temps du projet » correspondait à une expérience authentiquement humaine de la temporalité, liée à une attitude *éthique*.⁸ (p. 366)

D'où l'arrivée sur cette formule paradoxale d'un « kantisme à visage humain », qui nous fait sortir, sans beaucoup d'explications d'ailleurs, d'un strict computationnisme de l'acte éthique (p. 367).

Il y a comme une logique qui est aussi une dérive concernant le traitement de l'action humaine : comment des *sciences* humaines seraient-elles possibles si l'*action* humaine ne pouvait pas « entrer en connaissance », devenir objet d'intelligibilité ? Si les sciences humaines ne peuvent la maîtriser dans les rets de leur ambition théorique, comment pourraient-elles prétendre à une reconnaissance sociale et à une valorisation de leur expertise ? Mais à mesure que l'on tente de faire entrer l'action dans le champ des modèles théoriques, celle-ci se vide progressivement de sa substance pour devenir un calcul dont l'histoire n'importe pas (parce que cette histoire est précisément ce qui ne peut se modéliser). En un sens, l'action est comme aspirée par le souci « politique » de maîtriser, voire de manipuler le support et les agencements possibles des coordinations humaines. Si l'action humaine est interprétée comme résultant d'une procédure rationnelle univoquement conçue, alors vote et intervention sur le marché, les deux actions majeures à la base des coordinations intersubjectives telles que les décrivent un certain nombre de théories du social aujourd'hui, apparaissent comme intelligibles voire scientifiquement anticipables. *In fine* la discipline économique semble polariser ce mouvement de désincarnation qui caractérise une bonne part des théories de l'action aujourd'hui.

C'est par exemple ce qui apparaît dans un article subtil de Wolfelsperger (2001) : l'économiste se demande si les critères parétiens⁹ pour rendre opérationnelle l'économie dite du bien-être sont bien cohérents avec leurs propres principes (la thèse de l'auteur étant qu'on ne peut être parétien qu'en cherchant à ne pas l'être, c'est-à-dire en appliquant le principe libéral). On rappellera que l'« économie du bien-être » est l'application des principes de l'utilitarisme classique au domaine couvert par la théorie économique positive.

Mais alors, qu'est-ce que le bien-être ? Comment le mesurer, comment peut-il être principe opérationnel d'une « économie », comment peut-il « faire société » ?

8. On peut d'ailleurs se demander alors si n'est pas générée une crise fondamentale de l'incompatibilité entre deux types de rationalité, économique et éthique, divergeant dans leur rapport au temps.

9. Une situation est optimale au sens de Pareto (1848-1923) si l'on ne peut plus améliorer la satisfaction d'un individu sans réduire celle d'au moins un autre individu.

Dès lors qu'il s'agit d'une « science » à promouvoir, et non plus d'une philosophie, on voit bien alors comment l'action humaine entre dans un processus de « désubstantialisation » : il n'est pas question d'aller à la rencontre des préférences humaines en sondant leurs qualités intrinsèques, en les évaluant, les comparant à partir de principes moraux qui leur seraient extérieurs ; des préférences de sujets différents ne sont pas comparables entre elles, la recherche d'une échelle de mesure n'a de sens qu'ordinal : comment établir un classement entre elles qui ne cherche pas à se fonder sur leur contenu ? « Alors que l'utilitarisme, dans sa variante classique, s'intéresse essentiellement aux *états de conscience* (ou *mentaux*), le parétianisme donne une valeur fondamentale aux *états de chose* (ou *du monde*) » (p. 5). Avec le changement des états du monde, on retrouve le langage de l'« événement » qui a marqué tout le parcours dichotomisant de l'action à la recherche de conditions aux limites claires. Les préférences n'introduisent à une logique métrique, ne peuvent devenir opérationnelles pour faire société qu'à travers les *actions* : « Les variations de bien-être peuvent être mesurées empiriquement à l'aide d'une métrique monétaire fournie par l'observation des comportements sur les marchés [...] C'est la conséquence d'un principe général rarement explicité [...] que l'on peut appeler le principe de *révélation par les actions* » (p. 3).

Les actions sont l'index privilégié, précisément parce qu'elles permettent de suppléer à l'impossible pesage des débats psychologiques ou axiologiques ; Pareto affirme que ce principe de révélation par les actions est « *le moyen le plus fiable* » de prendre connaissance de ce que préfèrent les agents, « surtout lorsque l'on tient compte du manque naturel d'incitation à la sincérité des individus (y compris peut-être à l'égard d'eux-mêmes) » (p. 4). La fonction d'utilité, comme disent les économistes, à partir de laquelle la théorie des choix rationnels est opérationnelle en économie est « définie sur les actions », c'est-à-dire les comportements visibles, tangibles, segmentaires, qui transforment un état donné du marché. Au-delà, « compte tenu de l'interdépendance de tous les comportements », ces instruments théoriques fondamentaux ne sont pas limités par nature aux seuls comportements marchands. Ainsi, on peut faire avec le même principe de préférentialisme une « théorie économique de la politique » : « Il en résulte que la théorie économique normative, dans la mesure où elle est destinée à évaluer les actions que la théorie économique s'efforce d'expliquer, n'est pas plus limitée que celle-ci aux seules actions dites restrictivement *économiques*, c'est à dire de type marchand » (p. 6). Alors, certes, à propos de ces préférences, on pourrait se demander dans quelle mesure nous les connaissons bien, nous les apprécions bien, et si les connaissant bien, nous sommes capables de les transcrire dans nos actions. On retrouverait ici le problème de « la faiblesse de la volonté », déjà évoqué plus haut. Pour y échapper, le sujet « peut demander à être privé de sa liberté d'action à l'égard des objets » (pp. 13-14) pour lesquels ce problème se pose. Mais

cela ne change rien au principe dans la mesure où cette imposition résulte d'une action volontaire de sa part.

Toute la substance historique, les débats de normes, le milieu vivant sont ici *in fine* entièrement neutralisés, dès lors que l'action, désincarnée, n'est plus que le signe visible de ce que nous ne pourrions ni connaître, ni juger. L'action, la praxis, est devenue au terme de ce parcours, l'index sans qualité de computations invisibles autour desquelles s'organisent les relations entre les hommes. C'est parce qu'elle est un événement irréfutable dans le monde, débarrassée de toutes adhérences à des histoires individuelles et collectives de vie, seul produit utilisable de choix et d'arbitrages antérieurs sur lesquels on refuse de s'aventurer parce qu'ils ne donnent pas prise à des calculs, des évaluations, des politiques ; c'est par cette ultime dichotomie entre l'action et son histoire que l'action peut être aujourd'hui exhibée comme un objet d'étude intellectuel, sans plus attenter à l'expertise savante dans les « sciences humaines ». ¹⁰

ACTION, ACTIVITÉ

Ce n'est pas le lieu d'esquisser en parallèle une histoire de la notion d'activité, où beaucoup reste à faire. Outre quelques points de comparaison dont nous avons chemin faisant balisé ce parcours, nous dirons juste quelques mots pour faire comprendre que c'est à partir de cette notion d'activité, progressivement et imparfaitement construite, que nous avons pensé devoir réévaluer d'un œil critique ces modernes théories de l'action.

10. Cette critique des théories de l'action peut surprendre, voire choquer certains collègues, ergonomes notamment, qui ont vécu comme un heureux enrichissement l'intrusion de ces théories dans le domaine de l'analyse des activités de travail. Nous comprenons très bien leur intérêt, dans la mesure où c'était réintégrer à juste titre dans les dynamiques de l'activité industrielle une dimension axiologique, cantonnée jusque là dans la seule tradition de la philosophie pratique (qui, comme on l'a rappelé plus haut, excluait toute réflexion sur la poïésis). Mais nous persistons cependant à trouver équivoque ce langage de l'action qui n'émerge que par dichotomies, dans un champ, celui de l'activité, qui au contraire doit s'aventurer sur toutes sortes de transgressions de registres (notamment entre celui de la computation rationnelle et celui des sagesses obscures du corps), et oblige à retisser ce que l'« action » sépare.

Par ailleurs, les développements ergonomiques de Theureau (1992) et Pinsky sur le « cours d'action » ne nous paraissent pas relever de la revue critique ci-dessus. « Cours d'action » n'est pas « action » même si aux yeux de leurs créateurs, « action » renvoie à une « unité de comportement significative pour l'acteur [...], c'est-à-dire racontable et commentable par ce [...] dernier à tout instant » (p. 55). L'élaboration complexe de cette théorie déplace en grande partie les risques que font courir les diverses théories de l'action et ce que nous nommerions les « transgressions ergologiques » les diverses théories de l'action. D'ailleurs, à juste titre, Theureau note que « le cours d'action est plus proche encore de la notion d'*activité* de Vygotsky » (p. 58).

Sur le patrimoine philosophique de l'activité

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le suggérer (Schwartz, 2000a et b), ce qui serait aujourd'hui à la base d'une perspective ergologique, construite autour de la notion d'activité, nous paraît hériter philosophiquement d'un double patrimoine.

- D'une part, beaucoup moins thématifiée que la tradition ouverte par la praxis aristotélicienne, la tradition de ce que la philosophie allemande a appelé *Tätigkeit*, à partir du kantisme et qui vise des processus propres à l'entendement humain, puis plus largement avec Fichte et Hegel, en visant l'esprit humain, le « travail abstrait de l'esprit ».
- Contrairement à l'action, définissant clairement un champ pratique (éthique, délibération sur le bien et le mal de cette vie, gouvernement de la volonté par la raison), cette activité (*Tätigkeit*) désigne des circulations, va-et-vient en pénombre – Kant parlait d'un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » à propos du schématisme transcendantal –, des médiations sans commencements ni fins assignables entre des facultés distinctes de l'esprit (comme l'entendement et la sensibilité), où l'imagination joue un rôle majeur ; c'est à partir de ces synergies obscures que la connaissance – ou l'expérience de l'unité du moi, ou du travail de l'histoire –, comme acte synthétique, est seulement possible. Dans le champ purement « intellectuel », avec ce concept d'activité, on a un ensemble de processus, mal maîtrisables par le concept, qui transgressent des registres de pouvoirs humains, que « l'action » sépare au contraire strictement, et qui n'exhibent pas, eux, de conditions aux limites.
- D'autre part, la perspective héritée d'une tradition philosophique distincte, celle qu'on pourrait appeler du « faire industriel »¹¹ ; tradition qui en mineur, s'interroge à travers tous les grands auteurs, sur les obscures synergies à l'œuvre dans les pouvoirs techniques, transformateurs, « poïétiques » de l'espèce humaine, traversant facultés intellectuelles et facultés organiques ; interrogations qu'on pourrait suivre, du statut « impossible » du concept de « technè » chez Platon (à traduire peut-être par « l'agir en compétence ») aux relations entre Descartes et les artisans, aux inventaires de *L'Encyclopédie* sur les savoir faire, à travers Bergson, et plus proche de nous, l'anthropologie de Leroi-Gourhan, et la philosophie de la vie de Canguilhem. Si cette lignée ne se déploie pas explicitement autour du concept d'activité – encore que le terme commence à proliférer avec les derniers auteurs nommés –, elle se caractérise là encore par des itinéraires très comparables à la lignée précédente :

11. Cf. Mendel : « Comment caractériser alors le sujet, la partie du sujet, qui se débat non plus avec la pensée consciente et ses raisonnements *mais avec le faire* » (1998, p. 184).

impossible d'attribuer l'énigmatique efficacité du faire industriel à un pouvoir unique, transgression inassignable des sièges et des facultés, temporalité des apprentissages, des inscriptions, des mobilisations, bref des « incorporations » de ces modes d'emprise sur le milieu sans limites ni signes accessibles, obscures synergies remontant à la nuit des temps (Daniellou, 2000).

Les reviviscences de l'activité

Ces deux lignées nous paraissent pouvoir féconder les reviviscences actuelles, beaucoup plus explicites du concept d'activité. Celles-ci sont passées notamment par une reprise retravaillée par Marx de la *Tätigkeit* des philosophes dans *Les Thèses sur Feuerbach* (avant qu'il ne forge d'autres concepts pour penser la dialectique historique), reprise qui a inspiré la psychologie soviétique, Vygotsky (Theureau, 1992), Léontiev (1984, cf. notamment chapitre III).

Au-delà, d'un côté, Mendel (1998) est conduit à prendre ses distances avec les « réductions ergologiques » qui coupent l'acte du faire, du faire avec la résistance de la réalité, à se démarquer par là avec pertinence des théories de l'action (chapitre 12), à promouvoir l'« acte-pouvoir », dans son bel ouvrage, *L'acte est une aventure* :

Même si les théories et philosophies de l'action réussissaient à compléter le sujet cognitif en lui ajoutant le sujet non conscient et le sujet social, même si elles parvenaient à donner tout son poids à la réalité hors sujet, pourtant la spécificité de l'acte ne nous semblerait pas encore avoir été abordée. En effet, celle-ci ne nous paraît pas résider dans la simple addition d'un sujet et d'un hors sujet, mais dans ce que nous avons décrit comme l'interactivité de ces deux éléments et qui les modifie tous les deux.¹² (p. 190)

De l'autre côté, c'est tout le mouvement ergonomique, s'inspirant d'une part de ces acquis de la psychologie soviétique, de l'autre de l'analyse du travail (Lahy, Ombredane et Faverge, Leplat), développé par les enseignements et le rayonnement international du Laboratoire du Conservatoire National des Arts et Métiers dirigé par Wisner – et parallèlement par l'école de Cazamian à Paris I – ; mouvement ergonomique assez largement francophone, qui établissant explicitement son regard sur le travail à partir de « l'activité », va tendre à se distinguer de l'ergonomie plus normative des pays anglo-saxons en se revendiquant comme une « ergonomie de l'activité ».

12. Mentionnons à propos de Mendel, le remarquable opuscule de Cazamian, *L'ergonomie visitée par la psychanalyse*, 2000.

Perspective ergologique et réappréciation de l'« action »

Il nous semble donc qu'autour de la notion d'*activité*, on peut faire aujourd'hui converger ce double héritage de la philosophie, cette résurrection explicite dans le champ ergonomique, et dans d'autres élaborations conceptuelles encore fragiles au sein des sciences du langage, du droit, de la gestion, des sciences de l'éducation et autres dites « sciences sociales ». Perspective ergologique où le concept d'activité pourrait pointer cette dynamique, cette dialectique problématique, ce creuset de débats de normes, où le vivant humain dans son rapport aux divers milieux de vie enchâssés cherche à retravailler les normes reçues et/ou imposées en fonction de celles que son histoire propre a incorporées en lui.¹³ À cet égard, la vie humaine pourrait apparaître comme un enchevêtrement de « dramatiques d'usages de soi », se développant à toutes sortes de niveaux du (corps)soi, et dont la personne doit essayer de faire à chaque moment de sa vie une mise en cohérence, une mise en synergie toujours plus ou moins problématique, traversant le corps et l'âme, le faire et les valeurs, le verbalisable et l'extralinguistique, le conscient, le non-conscient et l'inconscient, l'individuel, le collectif et le social... Quête de santé au sens le plus fort du terme, transgressant tous les registres de la vie humaine, et par là même tout champ disciplinaire qui cherche à mettre celle-ci en concepts ; quête générant en son sein des moments plus individualisés, où les débats de normes sont explicitement traités « en conscience », et peuvent déboucher sur des événements du monde, résultant clairement de ces arbitrages, et transformant les conditions de cette quête. On parlera alors d'« actions ».

Il n'y a donc pas à notre avis, à opposer action et activité, mais à inclure la dimension « praxique » de l'espèce humaine à l'intérieur d'une sorte d'effort vital, dépourvu de conditions aux limites, plus ou moins heureux, plus ou moins contrarié ou douloureux, visant à faire des milieux vivants et sociaux enchâssés les « siens », c'est-à-dire à ne pas s'y vivre seulement au croisement des contraintes, prescriptions, normes générées par l'altérité matérielle et sociale.¹⁴

Sans restituer cette dialectique de l'action et de l'activité vivantes, on voit mal comment l'action pourrait résister aux dérives de la pensée computationnelle qui achève, dans les deux sens du terme, l'héritage de la philosophie pratique.

13. C'est cette perspective transdisciplinaire sur l'activité, liant protagonistes du travail et professionnels des savoirs académiques qui a conduit à la création du Département d'Ergologie-Analyse pluridisciplinaire des situations de travail au sein de l'Université de Provence. Outre les ouvrages déjà évoqués, on pourra avoir une vue d'ensemble de ces recherches et expériences formatrices dans l'ouvrage que nous avons eu l'honneur de coordonner (Schwartz, 1997).

14. Perspective que Joas nous paraît avoir furtivement évoquée (1999, p. 179).

Ainsi, du point de vue de la connaissance, aux *théories* de l'action, qui tendront toujours à réduire celle-ci à l'instanciation de situations génériques, pourvues de conditions aux limites et neutralisant l'histoire, nous croyons devoir opposer des *rencontres*¹⁵ de l'activité, qui, dans le cadre de ce que nous appelons des « dispositifs dynamiques à trois pôles », supposent toujours des processus d'apprentissage réciproque entre l'usage anticipateur des concepts sur les configurations de vie, et la vitalité toujours partiellement renormalisante et resingularisante de l'activité humaine, redéployant en permanence les tâches à venir de l'ambition de savoir. Dans ce cadre, l'action, comme moment scintillant des choix proprement humains, apparaît beaucoup plus comme une *enquête* à instruire.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Aristote (ré-éd. 1983). *Éthique à Nicomaque*. Paris : Vrin
- Baudouin, J.-M. (1999). La compétence et le thème de l'activité : vers une nouvelle conceptualisation didactique de la formation. In J. Dolz & E. Ollagnier (Éd.), *L'énigme de la compétence en éducation* (Raisons Éducatives N° 1999/1-2/2, pp. 149-168). Bruxelles : De Boeck Université.
- Berthoz, A. (1997). *Le sens du mouvement*. Paris : O. Jacob.
- Bourgeois, B. (2000). De Kant à Hegel, ou : d'une philosophie de l'agir à une philosophie de l'action. In M. Bienenstock & M. Crampe-Casnabet (Éd.), *Dans quelle mesure la philosophie est pratique ?* (pp. 19-36). Paris : ENS Éditions.
- Cazamian, P. (2000). *L'ergonomie visitée par la psychanalyse*. 35, rue Broca, 75 005 Paris.
- Clementz, F. (1999). Hume et l'éthique de la vertu. In A. Leroux & A. Marciano (Éd.), *Traité de philosophie économique* (pp. 85-106). Bruxelles : De Boeck Université.
- Daniellou, F. (2000). Le corps qui pense. Communication au séminaire du Département d'Ergonomie et d'Écologie humaine : *Travail et pensée : « comprendre pour faire comprendre »* (Paris I, Mai 2000).
- Davidson, D. (1993). *Actions et événements* (P. Engel, trad.). Paris : PUF. (Original publié 1980)
- Descartes, R. (1649/1996) *Le traité des Passions*. Paris : Vrin.
- Descombes, V. (1995). L'action. In D. Kambouchner (Éd.), *Notions de philosophie*, Vol. 2 (pp. 103-175). Paris : Gallimard.
- Dupuy, J.-P. (1999). *Éthique et philosophie de l'action*. Paris : Ellipses.

15. Sur ce mot « rencontre », qui vise à réintégrer la dimension historique par rapport aux normes antécédentes aux situations de travail et d'activité, normes codifiées et conceptuellement anticipatives, cf Schwartz, 2000b, l'index des notions, « Expérimentation/expérience ou rencontre [...] ».

- Hegel, G.W.F. (1986). *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'État en abrégé* (R. Derathé, trad.). Paris : Vrin.
- Joas, H. (1999). *La créativité de l'agir* (P. Rusch, trad.). Paris : Cerf. (Original publié 1996)
- L'action à l'âge classique. (1997). *Philosophie*, 53.
- Les théories de l'action aujourd'hui. (1993). *Actuel Marx*, 13. Paris : PUF.
- Leontiev, A. (1984). *Activité, conscience, personnalité*. Paris : Éditions du Progrès. (Original publié 1975)
- Mendel, G. (1998). *L'acte est une aventure*. Paris : La Découverte.
- Ogier, R. (1993). *La faiblesse de la volonté*. Paris : PUF.
- Parsons, T. (1937). *The structure of social action*. New York : Free Press of Glencoe.
- Petit, J.-L. (1995). Note critique sur la faiblesse de la volonté. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 425-428.
- Platon (1964). *Le Banquet* (L. Robin, trad.). Paris : Les Belles Lettres.
- Schwartz, Y. (1992). *Travail et philosophie, convocations mutuelles*. Toulouse : Octares.
- Schwartz, Y. (Éd.). (1997). *Reconnaissances du travail, pour une approche ergologique*. Paris : PUF.
- Schwartz, Y. (2000a). Discipline épistémique, discipline ergologique, paideia et politeia. In B. Maggi (Éd.), *Manières de penser, manières d'agir en éducation et en formation* (pp. 32-68). Paris : PUF.
- Schwartz, Y. (2000b). *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe*. Toulouse : Octares.
- Schwartz, Y. (2001). *Philosophie et ergologie*. Conférence à la Société française de philosophie (22 janvier 2000). Paris : Vrin.
- Smith-Churchland, P. (1999). *Neurophilosophie, l'esprit-cerveau*. (M. Siksou et autres, trad.). Paris : PUF. (Original publié 1993)
- Theureau, J. (1992). *Le cours d'action*. Bern, Frankfurt/M. : Peter Lang.
- Touraine, A. (1965). *Sociologie de l'action*. Paris : Seuil.
- Wolfelsperger, A. (sous presse). Comment peut-on être parétien ? L'économie du bien-être, de l'utilitarisme au libéralisme. *Revue de philosophie économique*, 3, pages du pré-print.