



**HAL**  
open science

# Le travail digne, entre usage de soi par soi et habitabilité du monde commun

Louise Roblin

► **To cite this version:**

Louise Roblin. Le travail digne, entre usage de soi par soi et habitabilité du monde commun. Ergologia, 2020. halshs-03340688

**HAL Id: halshs-03340688**

**<https://shs.hal.science/halshs-03340688>**

Submitted on 10 Sep 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## LE TRAVAIL DIGNE, ENTRE USAGE DE SOI PAR SOI ET HABITABILITÉ DU MONDE COMMUN

Louise Roblin

### Introduction

Alors que la modernité scientifique s'est développée sur fond de dualismes (sujet/objet, faits/valeurs, corps/esprit, nature/grâce, travail/loisir, bien/mal, etc.), il en est au moins un que l'Anthropocène vient mettre à mal : la stricte séparation humain/environnement, ou dit autrement, culture/nature<sup>1</sup>. Les choix culturels, politiques et économiques humains sont devenus une force géologique, perturbatrice des cycles chimiques et dé-régulatrice des populations animales et végétales ; les Cassandre d'un effondrement civilisationnel rappellent la dépendance de notre espèce vis-à-vis de toutes les autres ; la biologie enfin met en évidence que les écosystèmes ne mettent pas en scène des « individus » mais des réseaux de relations.

Force est de constater, alors, que nous ne vivons pas dans un « environnement », qui serait un fond uniforme et statique pour nos actions et pensées, mais dans un monde mouvant et complexe, empli d'autres êtres qui sont autant de puissances d'agir. Chaque espèce animale, écrivait déjà Jacob von Uexküll dans les années 1930, a son propre monde ambiant (*Umwelt*, que l'on traduira par « milieu »), lequel ne se ramène pas au donné subjectif de l'environnement (*Umgebung*) (Von Uexküll, 2004). Dans un même environnement, il y

---

<sup>1</sup> Le terme Anthropocène fait référence à l'ère géologique actuelle, ayant pris la suite de l'Holocène, et caractérisée par l'émergence de l'humanité comme force géologique, climatique et éco-systémique. L'identification de son commencement temporel est discutée. Le terme, popularisé dans les années 2000 par le prix Nobel de chimie, Paul J. Crutzen, est largement employé dans la littérature écologiste, mais n'a pas officiellement été adopté par l'Union internationale des sciences géologiques.

a donc autant de milieux qu'il y a de puissances d'agir. S'il serait trop rapide d'affirmer que chaque être « crée » son milieu, il n'en reste pas moins que son milieu, qui lui est propre, dépend des choix que cet être pose et de sa relation à lui. De même, collectivement, on « fait milieu » lorsque l'on aborde un espace avec les mêmes représentations et valeurs.

Or, parce que nous domestiquons la « nature », nous avons construit une image mentale de notre espèce comme n'en faisant pas partie, la maîtrise donnant une impression de distance. Il est pourtant plus juste scientifiquement de dire – nous le savons désormais – que plutôt que de « domestiquer la nature », nous avons une influence sur et nous sommes influencés par ce qui nous préexiste, soit les êtres qui nous entourent, leurs interrelations, les lois physiques et biologiques. Biologiquement, c'est reconnaître que l'humain fait partie des écosystèmes dans lesquels il vit. Plus largement, et spécifiquement parce que nous sommes humains, nous influençons et sommes influencés par les lois politiques, sociales, sociétales, morales, les climats culturels, techniques, symboliques, ou spécifiques à une entreprise, une famille, un groupe.

Cet ensemble enchevêtré qui nous préexiste, nous l'appelons avec la tradition ergologique les « normes antécédentes » ; on pourrait aussi dire l'environnement. Ces normes antécédentes sont en perpétuelle tension avec les normes propres à chaque être, en particulier à chaque humain ; car chacun vit à la fois dans son milieu de vie fait de normes collectives antécédentes, et dans un milieu alternatif, qui est propre à chacun, fait de l'adaptation de ces normes à notre vie. Plus précisément, chacun existe au sein d'un milieu pétri de normes qui lui préexistent : les normes familiales, les coutumes et usages, les normes de sociabilité, nationales, locales, les normes politiques, juridiques ou de santé etc. ; mais chacun fait jouer sa créativité toute personnelle lorsqu'il ou elle agit, et fait ainsi naître des normes propres dans les façons de faire, de s'adapter aux exigences du réel, de hiérarchiser les normes antécédentes.

En cela, l'ergonomie et l'ergologie apportent un éclairage précieux, puisqu'elles décrivent l'activité, dont le travail, comme « usage de soi ». L'agir humain, en effet, n'est pas déterminé entièrement par l'environnement qui lui préexiste, et n'est humain

qu'à partir du moment où il se place, plus ou moins, à distance de ce qui est attendu de lui. C'est introduire de la créativité dans le milieu « naturel », et une sorte de personnalisation des attentes dans le milieu social et/ou professionnel. Il n'en va jamais autrement : celui ou celle qui travaille se place dans un certain milieu, mais aspire à la création d'un autre milieu, plus personnel, dans lequel les normes sont les siennes. Chaque agir se situe simultanément dans ces deux milieux – entre « usage de soi par soi », et « usage de soi par les autres » – voilà, dit Georges Canguilhem, et Yves Schwartz à sa suite, une vérité anthropologique. Vérité issue d'observations de terrain comme en attestent aujourd'hui les travaux multiples en ergonomie et ergologie, sur l'écart entre travail prescrit et travail réel.

L'existence simultanée de ces deux milieux, Yves Schwartz (1987) l'appelle couramment la coexistence permanente de « l'usage de soi par soi » (monde alternatif) et de « l'usage de soi par les autres » (monde prescrit). Car si l'ergologie définit l'humain comme un être d'activité, c'est précisément parce qu'il passe son temps à faire dialoguer l'usage de soi par soi et l'usage de soi par les autres. Nous sommes un lieu permanent de « débats de normes », entre les normes antécédentes, l'usage de soi par les autres et les tendances à la « renormalisation », où l'on retrouve le passage du prescrit au réel, l'usage de soi par soi. Si bien que l'on pourrait dire que vivre, c'est composer son milieu.

À partir de ces hypothèses, et dans une posture philosophique et politique, nous explorerons comment concevoir le travail comme façon d'habiter et de façonner un milieu, avant de nous plonger dans la particularité de notre époque : le manque d'un monde commun, la crise écologique venant mettre à mal l'idée d'une terre habitable par tous. Nous tenterons alors de comprendre comment le travail défini comme composition de milieux peut permettre de réfléchir à nouveaux frais sur ce que nous appelons « terre » et sur les conditions de son habitabilité.

## 1. Le travail comme façon d'habiter un milieu

L'activité, comprise comme usage de soi, est donc essentiellement une relation. Mais parmi les activités humaines, activités, on l'aura compris, qui participent de la composition du milieu propre à chacun, quelle est la particularité du travail ?

Nous proposons de considérer le travail comme l'un des rares lieux dans lesquels la relation aux êtres qui nous entourent et qui forment notre environnement est réciproque, bien qu'asymétrique ; en travaillant, chacun transforme cet environnement, en fait son milieu, et en retour chacun est transformé par cet environnement devenu milieu. Objectivation de l'acteur, subjectivation du réel, c'est la ligne classique de philosophie du travail depuis Marx :

*« Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières premières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillaient » (Marx, 1976, pp. 136-137).*

Le travail permet donc ce couplage dynamique de l'humain à son milieu<sup>2</sup>.

Où la réciprocité se produit-elle ? Au lieu de friction entre le travailleur et son milieu, de façon très concrète. Pour Christophe Dejours, même, « le corps tient le rôle principal » dans cette friction, parce que le travail est le lieu où le corps entre en lutte – et ce, même quand le travail transforme des mots ou des concepts – dans un corps-à-corps avec la matière qui fait intervenir des pulsions charnelles et une forme de libido. « *La matière ne parle pas, mais elle réagit* » : il s'agit d'une véritable interaction avec une puissance d'agir, qui transforme le travailleur à mesure que ce dernier transforme la matière, matière avec laquelle il devient familier au point de lui parler et de l'aimer (Dejours 2018).

---

<sup>2</sup> Couplage qui peut d'ailleurs dévier vers une appropriation, comme l'implique le passage que l'on vient de citer.

C'est pourquoi, Georges Canguilhem critique la rationalisation taylorienne, parce qu'elle incite chaque travailleur à réduire son action à une réaction automatique, à des stimulations et ordres sociaux :

*« [...] une telle conception des rapports de l'homme et du milieu dans l'activité industrielle constitue un énorme contresens non seulement du point de vue psychologique – ce qui est évident –, mais d'abord et aussi du point de vue biologique – ce qui est moins évident »* (Canguilhem, 1947, p. 299).

C'est-à-dire que l'humain, comme les autres êtres, doit être capable de choisir et modifier son milieu. Le travail permet cela, sauf lorsqu'il est réduit à une condition indigne et réifiante, c'est-à-dire réduit à des tâches d'exécution sans marge de manœuvre, ou encore de fabrication sans créativité. C'est le sens de la conception canguilhemienne de la santé au travail ; il importe d'être à l'origine de changements, de laisser sa signature.

*« Je me porte bien, dans la mesure où je me sens capable de porter la responsabilité de mes actes, de porter des choses à l'existence et de créer entre les choses des rapports qui ne viendraient pas sans moi, mais qui ne seraient pas ce qu'ils sont sans elles »* (Canguilhem, 2002, p. 68).

En d'autres termes l'objectivation est source de subjectivation, ou encore, la réciprocité entre transformation du milieu et transformation du travail est un critère majeur de qualité du travail.

Finalement, le travail est une activité réciproque, ou « résonnante »<sup>3</sup>, de composition du milieu, ou devrait l'être s'il est décent. Notons que dans ce processus de composition du milieu, l'humain a une spécificité par rapport aux autres êtres qui peuplent un milieu : il cherche à donner un sens à son activité et à développer la part de sa dignité qui dépend de son contexte de vie. Ce sens et cette dignité sont directement proportionnels à la capacité d'être sujet de ses propres normes, c'est-à-dire d'adapter les normes antécédentes (environnement) pour les faire siennes (milieu) :

---

<sup>3</sup> Nous expliquerons cette notion d'activité résonnante ultérieurement.

*« [...] plus ou moins clairement, les ouvriers saisissent le sens de leur travail et se situent eux-mêmes au sein du nouveau milieu, c'est-à-dire en fin de compte qu'ils se réfèrent à eux-mêmes le milieu en même temps qu'ils se soumettent à ses exigences. L'ouvrier cesse de se sentir objet dans un milieu de contrainte pour s'apercevoir sujet dans un milieu d'organisation » (Canguilhem, 1947, p. 301).*

La spécificité humaine n'est donc pas d'être centre d'un milieu propre, cela est partagé avec toutes les puissances d'agir, mais est double. D'une part, l'humain dispose de la liberté d'inventer de nouvelles manières d'interagir avec son milieu ; alors qu'un autre être, bien qu'il possède son propre milieu, partage avec son espèce les mêmes façons d'influencer et d'être influencé par son milieu. Et d'autre part, l'humain est sain, en bonne santé, lorsqu'il est vraiment et consciemment sujet de ses propres normes, c'est-à-dire quand il trouve que son activité a un sens.

## **2. Anthropocène et manque de milieu commun**

Or, la principale leçon à tirer ici de la qualification de l'époque actuelle comme Anthropocène est la mise à mal de la compréhension du travail comme activité humaine de composition de milieux. L'être humain, être d'activité en perpétuelle composition et recomposition de son milieu, est devenu une force géologique, au prix de l'inexistence actuelle et future d'un milieu commun, habitable par tous. Faut-il alors abandonner la conception du travail comme composition de milieu ? C'est, on l'a vu, anthropologiquement impossible : d'abord parce que l'humain est un être d'activité – comprise comme renormalisation d'un environnement de normes antécédentes –, ensuite parce que la capacité à être sujet de ses propres normes a été identifiée comme critère principal d'un travail digne.

Comment, pourtant, tendre collectivement et individuellement vers la fabrication d'un milieu commun ? D'un milieu qui soit l'habitat de tous, sans être réduit à ce qui préexiste aux renormalisations personnelles des travailleurs ? Comment, en d'autres termes, faire entrer la solidarité de l'espèce et inter-espèces dans les normes propres de chaque travailleur ? Comment intégrer la question

de la fin de l'activité, – son impact sur le milieu commun –, dans la construction du milieu propre ?

Voir le monde comme un tout interconnecté n'a pas été une solution, au contraire. Le modèle globalisé de la grande entreprise croit créer un monde commun, parce qu'il concerne et connecte un grand nombre d'acteurs et de pays. Or l'horizon global vers lequel nous courons depuis le début de la modernisation offre des relations – de travail en particulier – lointaines, tant avec le client ou bénéficiaire qu'avec l'empreinte matérielle de l'activité. Même dans ce monde-là pourtant, chacun n'est le centre que de son propre milieu, chacun n'est personnellement relié qu'aux êtres avec lesquels elle ou il interagit. Tous ceux qui sont rendus invisibles, les non-humains, les écosystèmes, les laissés pour compte du modèle économique, les plus pauvres ne peuvent faire partie des débats de normes. Pas de place pour la vulnérabilité. Faut-il pour autant céder aux appels à la relocalisation, souvent comprise comme repli sur soi ? N'y a-t-il, comme seule alternative à la terre-globe pour créer un milieu commun, qu'un retour à une terre « ancestrale » ? La terre barrésienne, réactionnaire ? La terre locale est fantasmée quand elle n'est qu'un retour.

Avec Charbonnier, Latour et Morizot (2017), nous proposons de sortir de l'opposition entre terre globalisée et terre locale, ou mondialisation dé-territorialisante et résistance conservatrice du local, pour aller vers une « terre-tierce ». Sur la boussole politique, disent-ils, cette terre est l'exacte opposée de celle de Donald Trump, son libéralisme économique illimité n'est pas un chemin vers un monde commun, au contraire ; avec le protectionnisme et l'emmurement de la nation, il sonne le glas à la fois de l'horizon d'un monde commun à tous, et de notre situation terrestre, par exemple en ne prenant pas en compte les ressources finies. A l'inverse, il s'agit d'une prise de conscience de notre nature géologique, c'est-à-dire toujours en rapport avec la réalité du monde. Nos milieux sont humains, culturels, sociaux, mais aussi écologiques et physiques ; ils remettent en question la vieille opposition de la culture à la nature. Il s'agit de ne plus nier « *l'inhérente animalité de notre corps* », de ne plus couper « *derechef l'être de l'humain en deux, comme le dualisme l'avait déjà coupé des choses de l'existence* » (Berque, 2009, p. 17).

Cette « terre-tierce » est amas de milieux, donc ni locale ni globale, ou les deux à la fois, et met les vivants en réseaux, articulés ensemble par des relations écologiques, éthologiques, évolutionnaires. Elle reconnaît que chacun des milieux est une relation : « à la fois écologique, technique et symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre » (Berque, 2009, p. 17). Elle est exactement ce qu'Augustin Berque appelle « écoumène ». Il écrit, avant même l'introduction de son ouvrage *Écoumène* :

*« L'existence humaine est géographique : non seulement nous avons nécessairement un lieu physique sur la planète, mais notre être se fonde sur le couplage structurel d'un corps animal et d'un milieu technique et symbolique, son complément à la fois social et écologique. Ce couplage engendre la réalité des milieux humains, dont l'ensemble forme l'écoumène : le rapport onto-géographique de l'humanité avec la Terre »* (Berque, 2017, p. 2)

Cette terre-tierce, ou terre-écoumène, permet vraiment d'envisager un monde commun, alors que le monde globalisé, contrairement à ce que l'on avait cru, en est le rejet.

Nous voulons ici défendre l'idée que la conception de la terre comme écoumène découle naturellement lorsque l'on prend au sérieux le fait que le travail est fabrication d'un milieu. Le travail digne et durable est terrestre, – mais ne l'est pas dans le monde globalisé –, parce qu'il est activité, et que l'activité est la composition d'un milieu. Or, la terre est amas de milieux, si bien qu'il n'est pas possible que le travail digne, conçu comme fabrication d'un milieu, soit « déterrestrialisé », contribuant au monde globalisé.

Prendre au sérieux le fait que le travail digne est une renormalisation, c'est-à-dire fabrication d'un milieu, c'est repenser l'économie. Car alors il ne faut pas, pour continuer à être terrestres, que les normes antécédentes de type gestionnaires ou productives prennent le pas sur la prise en compte des êtres du milieu que le travailleur compose en travaillant. Cela suppose, d'une part, que ces normes antécédentes-là soient moins présentes, moins écrasantes, et d'autre part, – mais c'est aussi une conséquence du premier point –, de proposer une temporalité de travail qui permette l'émergence de normes propres orientées vers un horizon commun. De fait, nous ne sommes en mesure de prendre en compte les êtres qui nous entourent

que lorsque nous sommes en relation avec eux, et en particulier quand nous avons le temps d'entrer avec eux dans des relations réciproques, « résonnantes » dirait le philosophe Hartmut Rosa (2018), c'est-à-dire pas seulement utilitaires.

Sans doute même peut-on affirmer que nous n'accordons de valeur intrinsèque à un être – valeur autre qu'utilitaire, réifiante – qu'à partir du moment où nous entrons en relation avec lui. Car quand les êtres sont reconnus comme « animés », – des « objets lovelockiens » dirait Bruno Latour, en référence à James Lovelock, et en opposition aux « objets galiléens » –, le rapport à eux change. Dans un entretien pour la revue *Tracés* il précise :

*« Cela ne veut pas dire en effet qu'ils sont suranimés, qu'on a avec eux je ne sais quelle intimité plus vivante, plus émouvante, pas du tout. Simplement ils ne sont pas désanimés, leur puissance d'agir peut se déployer. Et cela change tout. Avec des objets galiléens comme modèle, on peut bien prendre la nature comme ressource à exploiter, mais avec des agents lovelockiens, ce n'est pas la peine de se bercer d'illusions : ils agissent, ils vont réagir – chimiquement, biochimiquement, géologiquement – et il est naïf de croire qu'ils vont rester inertes quelle que soit la pression que vous exercerez » (Charbonnier et al, 2017)<sup>4</sup>.*

Promouvoir un travail-relation-composition de milieu, c'est-à-dire un travail digne et humanisant, c'est donc promouvoir un travail qui permet, par la qualité des relations et par le temps qu'il laisse, de faire entrer les préoccupations pour un monde commun dans les normes personnelles. Au moment de la nécessaire renormalisation qui est l'essence de l'activité, il faut être capable de faire entrer les préoccupations pour un monde commun dans les normes propres. Notons en passant que cela n'empêche pas les normes antécédentes dictées par les entreprises, les États, ou la culture ambiante, d'être déjà pétries d'un horizon commun... Dans les deux cas, le souci de l'habitabilité du monde commun n'est possible qu'à la condition d'un affaiblissement de la contrainte du profit. Quand on régule par l'argent, on fait disparaître les questions « pourquoi est-ce que j'use de moi-même pour cette activité ? ». L'argent ignore les dramatiques de

---

<sup>4</sup> Paragraphe 49 de l'article consulté sur <https://journals.openedition.org/traces/7071>.

l'activité, qui sont toujours particulières, et sans dimension, non-marchandes.

Il s'agit là d'insister à nouveau sur la médiation matérielle qui existe toujours dans le travail, la confrontation avec la matière qui crée une « résonance de la chose » (Rosa, 2018, p. 267). Même si les normes sociales jouent un rôle pour définir les standards d'un « bon » travail – un bon pain, un bel ouvrage de menuiserie, une belle œuvre littéraire –, c'est d'abord dans l'interaction entre le sujet et la matière que cela se joue et c'est là qu'un axe de résonance peut se développer. Rosa explique ainsi que :

*« [...] entre les plantes et le jardinier, entre les livres et le savant, entre les planches et le menuisier, la pâte et le boulanger, le violon et le violoniste, s'élaborent d'authentiques relations responsives qui sont autant de relations résonantes au monde » (p. 267).*

C'est là que la transformation réciproque s'opère :

*« [...] de même que la main et la tête – ou l'habitus, et donc la relation au monde – du sujet se transforment par l'acquisition et la pratique d'un savoir-faire, la matière traitée se métamorphose elle aussi. C'est là une transformation réciproque produite par et dans une opération où la cause ne se distingue pas de l'effet, et qu'on ne saurait donc réduire à un processus causal ou instrumental » (pp. 267-268).*

Pour qu'il y ait vraiment résonance il est également nécessaire que la possibilité de résistances, d'imprévus, de surprises reste ouverte. Sinon, la relation devient pure routine où tout est calculé, prévisible, dominé.

Finalement, la dignité du travail – et du travailleur – est conditionnée par la possibilité de relations « résonnantes » avec ce que le travail transforme. C'est là dépasser l'idée d'une cohabitation avec les autres êtres qui composent un milieu (Morizot 2017), pour se rapprocher d'une forme d'« alliance » avec ces êtres, alliance presque noachique. Nous disons « presque noachique », parce qu'il nous semble que ce que nous avons jusqu'ici décrit présente le travail digne comme un idéal vers lequel tendre, un horizon jamais atteint mais vers lequel il importe de toujours marcher ; idéal quasi-religieux qu'illustre le mythe biblique de l'alliance de Dieu avec toutes les créatures par

l'intermédiaire de Noé. En quoi ce mythe peut-il éclairer la conception ici décrite du travail digne ?

Noé, un « homme juste » (Genèse 6,9), accomplit son œuvre à un moment où l'humanité est décrite comme s'étant éloignée de la vocation initiale d'Adam de cultiver et garder le jardin : les enfants de Caïn et de Lamek l'ont emporté sur ceux de Seth, « *Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journée, son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal* » (Genèse 6,5). Un moment, donc, où il est dit de Dieu qu'il « *se repentit d'avoir fait l'homme et s'en affligea* » (6,6), et envoya le Déluge (6,17). L'histoire se passe alors en deux étapes. Premièrement, par ce Déluge, humains, animaux, et plantes sont détruits ; l'humain a comme tout corrompu en abandonnant sa vocation. Mais Noé reçoit l'ordre de construire l'arche par son travail, et d'y faire entrer un couple de chaque espèce d'animaux, ainsi que sa femme, leurs trois fils, et leurs femmes. C'est avec cet « homme juste » que Dieu établit une première alliance (6,18). Dans cette première étape, le travail humain est tout entier consacré à la sauvegarde et la protection des êtres. Dans une deuxième étape, Noé continue à travailler comme paysan, et c'est une fête sur la terre : « *J'ai mis mon arc dans la nuée pour qu'il devienne un signe d'alliance entre moi et la terre* » (9,13). Il y a là plus que l'alliance de Dieu avec Noé parce que ce dernier est un juste et qu'il fait la volonté de Dieu ; dans cette deuxième étape, la façon qu'a Noé de travailler fait entrer toutes les créatures dans l'alliance avec Dieu. Autrement dit, en travaillant, Noé « fait société » avec sa famille et ces êtres qui composent désormais son milieu ; il développe avec eux des relations résonnantes.

Notons encore à titre d'illustration que tout cela est l'opposé du mythe biblique suivant sur la tour de Babel et le travail collectif d'une œuvre démesurée. Le fait que tous les travailleurs finissent par tous « *user de la même langue et des mêmes mots* » (Genèse 11,1), et qu'ils construisent « *afin de ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre* » (11,4), ne fait qu'accentuer la création d'une communauté (*cum-moenia*, « aux murs communs ») fermée, sans dons réciproques (les *cum-munus*, les communs). Au contraire, le travail résonnant, créateur de milieu, qui relève davantage de l'alliance que

du contrat, cherche la diversité, la rencontre, la multiplicité des langues et donc des cultures, et mène à la relation avec tous les êtres.

Le travail comme lien n'est pas dû à un effacement des frontières entre soi et le monde, mais au fait que la frontière devient membrane, lieu d'échanges, de communication, de compréhension. La porosité de la membrane n'est pas une négation ontologique de chaque être : elle n'empêche pas de se définir comme sujet, mais elle empêche de réduire le sujet à une substance. Le sujet est plutôt défini de façon dynamique par la relation ; ce qui rend d'ailleurs difficile de réduire l'autre au statut d'objet.

Cette conception du sujet par l'altérité s'ancre dans une anthropologie relationnelle, une conception relationnelle de l'être présente dans de nombreuses traditions religieuses et philosophiques, « *d'Héraclite à Aristote, de Kant et Hegel à Mill, de Husserl à Levinas, de Ricœur à Nussbaum* » (Renouard et al. 2018). Elle est, par contre, l'antithèse des tendances à la prédation et à l'accumulation capitaliste présentes dans les sociétés libérales telles que décrites par Castoriadis ; l'antithèse, également, de l'ouverture à l'universel de ces mêmes sociétés, vers une terre-globe oubliée des milieux.

### **3. Vers une économie relationnelle**

Définir le travail comme composition d'un milieu, dans une terre-écoumène, amas des milieux propres, demande l'effort de mettre en valeur les relations à l'échelle de l'économie. Nous renvoyons là aux travaux stimulants de Cécile Renouard, Gaël Giraud et leurs collègues (Giraud et al. 2012), cherchant à définir un indicateur multidimensionnel de développement humain qui puisse prendre en compte l'accomplissement de la personne selon l'anthropologie relationnelle évoquée ci-dessus.

Cet Indicateur de capacités relationnelles (RCI) prend en compte le fait que la production et la transformation de la ressource implique toujours une relation, qui peut être directe ou indirecte – un client connaît rarement l'ouvrier. Ils déterminent ainsi la « qualité relationnelle du bien », et il y a « bien relationnel » lorsque :

*« l'impact de la coproduction du bien est positif, tant du point de vue de la qualité des relations entre les êtres humains que des interactions avec leur milieu "naturel". Dans le cas contraire, on parle de mal relationnel » (Renouard et al. 2018).*

Or ce bien, ou ce mal, relationnel modifie le capital de départ, qu'il soit social, naturel ou financier ; la production a pu détériorer la ressource par l'éclatement du tissu social, la pollution, etc., ou au contraire, permettre son ancrage ou sa régénération dans le cadre d'un processus vertueux.

Cet exemple d'indicateur de développement alternatif au Produit Intérieur Brut permet d'illustrer le mouvement à opérer à l'échelle de l'économie mondiale pour prendre au sérieux la définition du travail digne comme composition de milieux. Car le travail ne peut être tendu vers un horizon commun d'un monde habitable par tous qu'à la condition de reconnaître chaque travailleur comme centre de son propre milieu, et de s'assurer que chacun a les capacités de le composer.

## **Conclusion**

L'activité comprise comme « usage de soi » met en scène une dramatique entre l'usage de soi par soi et l'usage de soi par les autres. Comme toute activité, le travail n'est vraiment humain que lorsque l'usage de soi par soi et la renormalisation toute personnelle que chaque travailleur fait de son environnement de travail, sont possibles et valorisés. Nous avons appelé cela la composition de milieu. Or, si pour tous les êtres, vivre, c'est se composer son milieu, travailler, pour l'humain, cela implique une réciprocité dans la relation qu'il engage par son travail. Le travail est digne lorsque cette réciprocité est présente, c'est-à-dire lorsque le travailleur compose vraiment son milieu, c'est-à-dire encore, lorsqu'il est réellement sujet de ses propres normes. Mais la ligne de crête qu'a mise au jour la modernité consiste en cela : lutter pour cette approche sociale du travail, se centrer sur la composition des milieux propres, sans oublier l'habitabilité du monde commun.

Voir la terre comme un amas de milieux, et non comme une terre-globe, est un cadre qui permet cela, puisqu'il y a horizon

commun dès lors que l'activité humaine, dont le travail, est comprise comme composition de milieux. Quand le travail est digne, tel que nous l'avons explicité, il prend en effet en compte l'habitabilité du monde commun, et les êtres présents dans les milieux – et non uniquement les normes antécédentes – par exemple d'efficacité et de rentabilité. Cette approche du travail, comme fabrication d'un commun par le biais d'une relation au milieu, est particulièrement précieuse en temps d'Anthropocène, à laquelle il n'y a sans doute pas une unique réponse universelle, mais une multiplicité de renormalisations singulières et créatives, ayant toutes une certaine notion de l'universel.

### **Références bibliographiques**

BERQUE Augustin (2009), *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris : Éditions Belin.

CANGUILHEM Georges (1947), « À propos d'un livre récent de Georges Friedmann », *Les Cahiers de sociologie*, Vol III, Seuil.

CANGUILHEM Georges (2002), *Écrits sur la médecine*, Paris : Seuil.

CHARBONNIER Pierre, LATOUR Bruno, MORIZOT Baptiste (2017), « Redécouvrir la terre », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33.

DEJOURS Christophe (2018), « Travail vivant et accomplissement de soi », dans Musso P. et Supiot A. (dir.), *Qu'est-ce qu'un régime de travail réellement humain ?*, Paris : Hermann éditions.

GIRAUD Gaël, RENOARD Cécile, L'HUILLIER Hélène, DE LA MARTINIÈRE Raphaële, SUTTER Camille (2012), « Relational Capability : A Multidimensional Approach », Document de travail du centre d'économie de la Sorbonne, ISSN : 1955-611X. Posté en 2013 sur <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00827690/file/12096.pdf>

MARX Karl (1976), *Le Capital*, Livre premier, Paris : Éditions sociales.

MORIZOT Baptiste (2017), « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33.

RENOUARD Cécile, COTTALORDA Pierre-Jean, EZVAN Cécile et RIEU Antoine (2018), « Définir la juste valeur », *Revue Projet*, 366 (5), p. 64-70.

ROSA Hartmut (2018), *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris : La Découverte.

SCHWARTZ Yves (1987), « Travail et Usage de soi », dans Bertrand M. et al, *Je sur l'individualité*, Paris : Messidor/Éditions sociales, p. 181-207.

VON UEXKÜLL Jacob (2004), *Mondes animaux et monde humain*, Paris : Pocket.