

Démocratisation et participation économiques au prisme de la socio-anthropologie philosophique personnaliste et post-constructiviste

Jean-Bosco Kakule Matumo¹

Résumé

Le présent papier entend replacer l'économie dans son vivier philosophique, de par son enracinement démocratique et participatif, tour à tour, dans le sillage du personnalisme de Mounier et du post-constructivisme habermassien. Il envisage l'intégration dans l'économie des principaux contours argumentatifs et participatifs au creuset de la sphère discursive et délibérative au sein de la socio-anthropologie philosophique en termes de validité ou de vérité. Deux plis en constituent l'évolution du texte : fonder la solidarité et la démocratie économiques à partir de la vitrine théorico-parénétique sur l'espace public ainsi que situer la participation sur la pensée socio-anthropologique et philosophique légitimatrice de la vérité et/ou de la validité dans l'édification consensuelle de la conformation de la volonté commune.

Mots-clés : Démocratie économique, Personnalisme, Participation, Post-constructivisme.

Abstract

This paper intends to place the economy in its breeding ground of philosophical fermentation, highlighting its democratic and participatory roots, in turn, in the wake of Mounier's personalism and of post-constructivism with Habermas. It intends to think about the integration into economics of the main argumentative and participatory contours through the prism of the discursive and deliberative sphere in the crucible of the socio-anthropological and philosophical vision in terms of validity and/or truth. Two folds constitute the evolution of the text: to establish solidarity and economic democracy from the theoretical and parenetic showcase in the public space, and to place participation on socio-anthropological and philosophical legitimizing thought of truth and/or of validity in the consensual construction of the reinforcement of the common will.

Key words: Economic democracy, Personalism, Participation, Post-constructivism.

¹Professeur Associé à l'Université Catholique du Graben/Butembo/Nord-Kivu/RDC : abbekakmat@gmail.com. Le tronc du présent papier charrie l'essentiel remodelé d'un extrait de sa dissertation doctorale intitulée *Tiers secteur et développement participatif à Beni Lubero, RD Congo*. Présentée et défendue à l'Université Lumière Lyon 2, en 2015 (cf. <https://www.theses.fr>), la majeure partie en a paru aux Éditions Universitaires Européennes en 2016.

Introduction

Et si l'économie était essentiellement démocratique et participative ! Dans sa pluralité, l'économie alternative postule que tout le monde peut être acteur à la fois économique et politique. Ancrée dans la logique civile des sociétés démocratiques modernes, son combat mise sur les notions socio-philosophiques d'espace public, de personnalisme et d'agir communicationnel. Fondant la démocratie et le spectre de la participation, ces dernières élargissent alors la sphère d'intervention publique et, partant, solidarise et popularise l'activité économique. Théorique et parénétique, ce papier appréhende justement l'économie solidaire du côté du personnalisme de Mounier et de celui de l'« espace public » de Habermas au travers de leur vision respective de l'univers de la personne et de la formation concertée de la volonté commune.

Une double interrogation en préoccupe l'étude. Quel est le contenu de l'économie solidaire cernée à l'aune philosophique de chacune de ces deux pensées ? En quoi le paradigme de la participation économique se fonde-t-il du côté socio-anthropologique et philosophique ? Une démarche analytico-synthétique mobilise donc la documentation autour des deux regards communicationnel et personnaliste, pour saisir l'essence démocratique et participative de l'économie solidaire.

1. Espace public au creuset de l'économie solidaire

Les protagonistes de l'économie solidaire, en France du moins, à l'instar de Bernard Emes, Jean-Louis Laville et Eric Dacheux, lui fixent un socle dans le vocable d'espace public généralement utilisé en socio-philosophie politique. Par-delà son surgissement grec antique, sa notion aurait vu ses éléments inchoatifs filtrer déjà à travers la catégorie kantienne de « publicité » (Dacheux et Goujon, 2011 : 92 ; Chaniel, 2011 : 154). Son origine précède donc l'élaboration beaucoup plus musclée de ses développements descriptifs et normatifs, surtout chez trois auteurs : Jürgen Habermas ([1962] 1997a ; 1997b), Hannah Arendt ([1961] 1983) et Richard Sennett ([1979] 1997).

1.1. L'espace public selon Habermas

Habermas traite de l'espace public moderne. Il l'inscrit dans l'histoire selon le « modèle canonique, celui de la sphère publique bourgeoise et libérale » (Chaniel, 2011 : 97). De par le sous-titre de son ouvrage ([1962] 1997a), il dresse la généalogie de la notion de publicité (Chaniel, 2011 : 154)

et en fait l'étude des transformations et du déclin. De fait, il en situe la naissance au temps des Lumières et, précisément, au XVIII^e siècle. La Révolution française devenait alors « le catalyseur d'un mouvement de politisation d'une sphère publique avant tout imprégné de littérature et de critique d'art » (Habermas, [1990] 1997a : IV).

Conscient de l'emploi erroné du terme public au singulier ([1990] 1997a : V), l'auteur distingue de l'espace public politique divers autres espaces publics spécialisés : littéraire, artistique, bourgeois, religieux, culturel... (1997b : 392-393). Pour lui, seule et même personne, le citoyen est à la fois support de l'espace public politique et membre de la société. Une relation étroite articule donc et ouvre les types spécialisés d'espace public à son type politique. Concept fondamental d'une théorie normative de la démocratie ([1990] 1997a : XXIV-XXV), ce dernier exprime la quintessence même des conditions de communication ou de réalisation d'une formation discursive de l'opinion et de la volonté d'un public des citoyens.

Grosso modo, Habermas (1997b : 386-387) appréhende par-là « l'espace de médiation entre l'État et la sphère privée où les citoyens délibèrent publiquement des questions politiques ». Mieux, il y voit un réseau de filtration des opinions et prises de position mettant à la portée de tous la communication et la participation. Dans le cadre des sociétés complexes modernes, en l'occurrence, l'espace public signifie « une structure intermédiaire entre, d'un côté, le système politique et, de l'autre, les secteurs privés du monde vécu et les systèmes d'action fonctionnellement spécifiés » (Habermas, 1997b : 401).

Certes, dans sa grande complexité, l'espace public se ramifie à une multiplicité d'arènes. Il peut se traduire diversement selon son expression soit épisodique (aux bistrots, cafés, rues...), soit abstraite (mass media avec auditeurs, lecteurs et spectateurs isolés et dispersés), soit encore organisée (présence des participants). En revanche, Habermas oriente la trame de l'espace public politique dans une perspective essentiellement discursive. Il situe l'idéal d'une discussion rationnelle (Chaniel, 2011 : 97.100) au carrefour d'au moins deux processus : la génération communicationnelle du pouvoir légitime et l'utilisation manipulatrice des médias en quête de loyauté des masses, de demande et de soumission face aux impératifs systémiques (Habermas, [1990] 1997a : XXX-XXXI).

Mais, non immunisés de la colonisation de ces derniers, les espaces publics devraient plutôt conquérir leur autonomie (Laville, dans Frère, 2015 : 417). Habermas (1997b : 390) redoute lui-même le contraire : « Les structures d'un espace public inféodé au pouvoir excluent toute discussion

féconde et éclairante ». Il stigmatise « le modèle d'une arène dominée par les mass médias, dans laquelle se buttent des tendances contradictoires » ([1990] 1997a : XIX). Par leur nocivité sur l'espace public polycentrique, l'action des instruments communicationnels modernes (électroniques) en vassaliserait les rouages et le processus à l'égide du libéralisme.

Pourtant, l'auteur relativise dialectiquement cette percussive loyaliste et manipulatrice des médias sur la vitalité associative de la société civile. Elle ne leur serait pas entièrement subordonnée ; à moins d'un espace public en quiétisme et/ou d'une éclipse de sa fonction essentiellement critique (1997b : 397.406-407). Sa reconnaissance à la société civile de la capacité d'esprit de résistance se fonde sur son potentiel de générer un « pouvoir communicationnel » susceptible de légitimer le droit et non la domination.

L'espace public est « une structure de communication ancrée dans le monde vécu par l'intermédiaire de sa base constituée par la société civile » (Habermas, 1997b : 386). Cette dernière est capable d'induire, du moins médiatement, l'auto-transformation du système politique structuré par l'État de droit et d'influer sur sa programmation (Habermas, 1997b : 399). Son autolimitation ne signifie pas sa mise sous tutelle (Habermas, 1997b : 400). Dans des conditions déterminées, elle sera plutôt capable d'influencer l'espace public, d'agir à travers ses propres opinions publiques sur les organismes parlementaires (et tribunaux), et de contraindre le système politique à les mettre en œuvre dans le cycle du pouvoir officiel.

En définitive, le caractère fondamental du concept de l'espace public politique dans une théorie normative de la démocratie délibérative érige, en seule source de légitimité du droit, la délibération de tous et non la volonté déjà déterminée des individus. La loi en est elle-même le résultat et non l'expression de la volonté générale (Habermas, [1990] 1997a : XXIV-XXV). Sinon, faute de légitimité décisionnelle, le système politique échouera sa fonction d'intégration sociale, malgré son niveau d'efficacité (Habermas, 1997b : 414). Tout en étant un phénomène social comme les autres, l'espace public n'est assimilable ni à une institution ou à une organisation, ni à une structure normative ni à un système (Habermas, 1997b : 387. 401-402). Malgré des frontières *ad intra* et *ad extra*, l'ouverture (porosité et mobilité) de ses horizons tient de sa confluence aux trois visions de la démocratie : libérale ou individualiste, républicaine ou participative, et systémique ou auto-poïétique. C'est toute l'idée d'« un espace public polycentrique » (Habermas, [1990] 1997a : XIX), dans sa fonction critique par nature (Habermas, 1997b : 397).

1.2. L'espace public selon Arendt et selon Sennett

L'appréhension d'Arendt ([1961] 1983) et de Sennett ([1979] 1995 ; 2014) de l'importance de la notion d'espace public est aussi notable. Selon Dacheux et Goujon (2011 : 93-94), séparément, ils l'ont abordé autrement, sous l'angle du brouillage des repères entre vie privée et sphère publique.

Ainsi, Sennett (1995) décrie le déclin de la vie publique au profit du passionnel, de l'affichage des apparences et des sentiments intimes. Pour lui, par sa généralisation des relations impersonnelles, la société industrielle livre les individus aux tyrannies destructrices de l'esprit critique, qui y est inhibé par l'intimité et les caractéristiques psychologiques des dictateurs. Pour antidote, il préconise de restituer à l'espace public son aura en valorisant le seul modèle d'une société des relations personnalisées et sincères.

De son côté, malgré la même assumption que Sennett, Arendt ([1961] 1983 : 59-121) rencontre le modèle habermassien d'espace public, misant sur une analyse historique généalogique du concept de publicité. Mais, son examen s'en distingue sur deux points principaux. D'une part, inscrite dans le modèle agonistique de la « *polis* » grecque (Chanial, in Laville, 2011a : 102), elle situe déjà volontiers la naissance de l'espace public moderne à Athènes antique, d'un côté, par une coïncidence parfaite de l'espace public et de l'espace politique et, de l'autre, par leur opposition à l'espace privé. La philosophie trouve alors impérieux d'en dénoncer une intrusion signataire du déclin de la démocratie ; à savoir celle du domaine du social (questions économique-salariales) - en tant qu'emprise croissante de la nécessité (= vie domestique) - sur le domaine de la liberté (= vie publique, politique). D'autre part, envisageant un espace public actif *in concreto*, elle lui assigne des horizons parénétiqes beaucoup plus visibles et sensibles, au-delà lieu des cercles purement théorétiques, discursifs, abstraits et/ou symboliques. Pour elle, mise en relation des hommes dans la cité, l'activité politique se veut une action concertée, obéissant donc à la figuration, à la présentation de soi, plus qu'à la raison et à l'argumentation.

En somme, à partir des analyses susvisées de l'espace public, Dacheux et Goujon (2011 : 96-98) en condensent un quintuple de caractéristiques dans une même définition: 1) un espace (lieu) de médiation et de légitimation du politique, 2) le fondement de la communauté politique, 3) une scène d'apparition du politique, 4) un espace de communication politique, 5) un espace de participation politique. Mais alors, en quoi l'espace public a-t-il affaire avec l'économie solidaire et vice-versa ?

1.3. Espace public et démocratisation de l'économie

D'aucuns prennent l'espace public pour angle d'attaque de leurs travaux de recherches en économie solidaire. Partant des trois analyses socio-philosophiques politiques susvues, ils tentent soit de les dépasser et d'en tempérer le réductionnisme respectif sur l'espace public, soit de les adapter à leur propre perspective et, partant, d'en élargir le spectre par des propositions contributives respectives. Leur visée est de restituer au concept « espace public » son authenticité : « un immense phalanstère, un lieu de convergence d'une pluralité d'espaces ». L'économie solidaire a donc cure d'articuler le politique et l'économique dans le registre de la pluralité démocratique loin du cloisonnement sectoriel.

De fait, à l'instar de Chaniel (in Laville, 2011a : 97-102), Dacheux avec Goujon (2011 : 92-93.94), Fraisse (2007 : 215-144 ; 2011 : 113-130), des penseurs reprochent, tant à Habermas qu'à Arendt, d'avoir forgé chacun son concept d'espace public sur l'idéalisation du modèle historique. Le risque réel de cette attitude serait de rigidifier l'ostracisme du politique envers le privé, en l'occurrence l'économique et, partant, de consacrer, au moyen d'exclusions diverses, une idéologie évasive ou un monisme d'opinions que recèlent, par exemple, l'idéalisme discursif rationaliste et le public bourgeois et libéral, etc.

D'ailleurs, un tel recul devrait inciter les protagonistes de l'espace public à faire évoluer leur pensée. Ainsi, capitalisant les commentaires critiques sur son modèle canonique universaliste développé dans son ouvrage fondateur (sa thèse d'habilitation) aux années 1960, Habermas les a intégrés dans sa préface à son édition de 1990 au titre des « circonstances extérieures » (Habermas, 1997a : I). Pourtant, ce sont des faits qui, entre autres, l'ont poussé à préciser sa pensée. Une trentaine d'années après, son *Droit et démocratie* (Habermas, 1997b) radicalisera le caractère polycentrique de l'espace public, surlignant grandement le rôle critique, non inféodé et innovateur de la société civile. De son côté, invitée à sortir de l'orbite étriqué du « modèle agonistique de la *polis* grecque » (Chaniel, dans Laville, 2011a : 102), Arendt serait obligée de recentrer davantage l'attention sur la porosité (par nature) de l'espace public et sur son caractère avant tout de politisation.

En outre, le rôle de la classe ouvrière (société civile) est beaucoup plus sérieusement pris en compte. Le mécanisme de l'espace public ne se confine plus au modèle agonistique de l'*agora* grecque et au modèle canonique libéro-bourgeois. La lecture associationniste (Chaniel, in Laville, 2011a : 98) semble désormais y porter l'espoir d'un nouvel espace public pourvu de

normes politiques nouvelles, sans se réduire à un espace politique délibératif entre citoyens. Ces derniers seraient-ils abstraits des préoccupations matérielles de l'existence ? La notion d'espace public requiert donc d'autres contributions pour se pluraliser davantage et être à la portée de tous, même dans leur souci socioéconomique.

Dans l'optique de l'économie solidaire, justement, Laville (dans Sainsaulieu et Laville, 1997 : 54-58 ; 2013 : 259-266) révèle l'importance associative dans sa relation à la démocratie. L'association peut alors être conceptualisée comme une dimension de l'espace public dans la société civile. De son côté, l'espace public serait alors vu comme une institution d'intervalles reliant sans intégrer si, faute d'unification, il ne saurait jamais assurer la capacité à rendre compte des sensibilités variées présentes dans la société. Mais, le même chercheur (Laville dans Frère, 2015 : 416-418) surligne davantage le rôle crucial de l'espace public de Habermas dans la tension capitalisme-démocratie : celui de fonder le pluralisme. Il insiste, justement, sur l'existence des espaces publics autonomes du spectre associatif ou de la société civile.

En sus, Dacheux et Goujon (2011 : 99-107) perçoivent l'apport indubitable de l'économie solidaire au renforcement de la vitalité diversifiée de l'espace public. Ils identifient deux grandes rubriques combinatoires constitutives de son *compendium*. L'une vise de créer la diversité dans l'espace public par le concours à renouveler l'action publique à l'échelle tant nationale que territoriale et par la pluralisation de la communication politique. L'autre consiste à dynamiser l'espace public local. Ce dernier devient alors un espace, à la fois, de co-construction de l'offre et de la demande des services relationnels, de concertation sans préjugés, de médiation entre services publics, acteurs économiques et citoyens, ainsi qu'un lieu de reconnaissance des exclus, leur rendant possible l'accès à l'espace public.

Évidemment, la pluralisation de l'espace public peut comporter des enjeux majeurs susceptibles de se profiler dans un éventail d'interrogations fondamentales de l'économie solidaire sur les espaces publics de proximité. Ainsi, Fraisse (dans Laville, 2011a : 116.119) les schématise en deux directions : « Comment repérer dans la conceptualisation de l'économie solidaire et dans ses pratiques les caractéristiques d'une gestion et d'une régulation démocratique de l'économie ? A quelles conditions peut-on parler d'espaces publics de proximité et en quoi cela concerne-t-il les initiatives de l'économie solidaire ? »

La réponse à y porter revêt d'un intérêt incontestable, de par sa capacité de révéler le caractère *sui generis* de l'économie solidaire et de son projet de démocratisation de l'économie. Le même penseur (dans Laville, 2011a : 117) le stipule, en attestant l'originalité de mobiliser la notion d'espace public pour des réalités socioéconomiques. De par sa compréhension étendue au-delà de la sphère politique, sa révolution se cristallise dans la création des « espaces publics de proximité » ou des « micro-espaces publics autonomes ». En France du moins, les notions en ont été théorisées et introduites par Laville et Eme (1994 cités par Fraisse, dans Laville, 2011a : 116-117). Dorénavant passées au crible par eux, les variables économiques ne s'imposent plus de l'extérieur. Au lieu d'être forcées par un rapport de concurrence coercitive institutionnalisée ou administrée, elles sont soumises davantage à une discussion délibérative interacteurs.

En serait-il autrement du point de vue politique ? Selon Laville (dans Laville et Sainsaulieu, 1997 : 56 ; 2013 : 261-162), la vitalité des espaces publics (diversifiés, autonomes et indépendants) ancrés dans la société civile peut opérer une inflexion dans l'opinion publique. Mais, pour concerner l'économie solidaire, ces espaces publics de proximité eux-mêmes devraient réaliser des conditions adéquates. Parmi elles, Fraisse (2007 : 222-223 ; dans Laville, 2011a : 119-123) décèle les quatre acceptions suivantes: 1) un espace intermédiaire entre sphères privée et publique, 2) un lieu de confrontation et de négociation des différentes parties prenantes et sociétaires, 3) une étape dans la construction des services solidaires, et 4) un lieu de régulation sectorielle ou territoriale d'une pluralité des logiques économiques.

Dans le sillage de l'économie plurielle, l'espace public se prête, selon le même auteur (dans Laville, 2011a:117), comme un espace commun de paroles en vertu d'une relation de réciprocité. Condition d'une reconnaissance mutuelle des points de vue, il est constitutif d'un lien de confiance entre parties prenantes d'une activité socioéconomique sur un territoire : usagers, salariés, bénévoles, pouvoirs publics, etc. Au total, l'économie solidaire aura un rôle crucial dans l'espace public. Elle peut en faire comprendre la triple dimension bien élucidée par Dacheux seul (2011 : 137-142) et/ou avec Goujon (2011 : 88-90.97) comme, simultanément, un système étatique, un système économique et une société civile. D'ordre politique et fruit du militantisme politique, ce rôle est une quête des formes plus endogènes et plus participatives du développement économique. D'ordre économique, il se veut une autre pratique économique, confrontant et ajustant l'offre et la demande par d'autres mécanismes que la main

invisible du marché, c'est-à-dire par les mécanismes politiques de la délibération. D'ordre symbolique, il est un projet d'approfondir et d'élargir la démocratie à la sphère économique : par la participation, elle soumet la logique économique à la logique démocratique.

Fort de ce triple rôle, Laville (dans Hersent et Palma Torres, 2014 : 25-29) décrit « l'absence de l'économie solidaire comme déni de la démocratie ». L'économie est donc bel et bien démocratique et, partant, un acte participatif enraciné dans l'humus socio-anthropologique et philosophique.

2. La participation au creux de la socio-anthropologie philosophique

Le spectre de la participation est coextensif au profil de l'être humain et à ce qui lui convient. Stipulée à travers le temps et l'histoire, chaque vision socio-anthropologique et/ou philosophique en porte une nuance dont dépend la construction sociale secrétant des conditionnements nécessaires à la maîtrise de l'homme sur son autopromotion. Son postulat est d'impliquer l'humain à intervenir partout où se décide sa vie, à en co-décider, à la cogérer, à y collaborer, à y coopérer et à la contrôler (Reszohazy, 1985 : 21-22). Par la dynamique participative, le sujet procède à devenir artisan de sa destinée. Sur le plan de la pensée, elle est charriée explicitement par le personnalisme communautaire de Mounier et par le re-constructivisme habermassien de la formation de la volonté commune. La participation y induit des implications socio-politico-économiques inouïes.

2.1. La vision de l'humain comme gend du participatif

La conception du sujet et de sa réalisation de soi est le fondement et la source de la participation qui, constitutive de la nature humaine, est un ingrédient socio-anthropocentrique de sa définition comme personne, être pensant et éminemment digne. De par sa dotation actuelle ou virtuelle de la capacité de reconnaître son bien et de se reconnaître dans son choix et ses actes, l'homme est donc un acteur engagé dans un processus participatif. Compris comme confrontation entre les logiques, les représentations, les intérêts et les pratiques des acteurs sociaux (Tommasoli, 2004), le développement participatif se veut donc objet d'une analyse anthropologique.

Sur le plan philosophique, depuis l'Antiquité déjà, l'accent est mis sur la dignité et l'unicité axiologique de l'homme, ainsi que sur sa socialité. La préséance accordée à l'individu à la Renaissance et, particulièrement, au siècle des Lumières cristallisait la poussée de l'éthique du sujet sur la

détention de la pensée pensante. Le rationalisme du « *Cogito ergo sum* » (Descartes, 1637) en portait déjà les germes du paradigme. A la longue, ce dernier s'irradiera dans différentes optiques : quête des conditions subjectives de possibilité de la connaissance (Kant, 1781), idéalisme absolu et historiciste (Hegel, 1963a ; 1963b), solipsisme monadologique (Leibniz, [1814] 1840), etc.

En filigrane, la posture de la personne humaine au sein de l'existence en condensera une idée phare de la pensée. L'aphorisme « *Sapere aude* » galvanisera, comme devise, l'avènement de l'*Aufklärung* (Kant, 1784, §1 et §5). Avoir le courage de se servir de son propre entendement, avoir le parti de son intelligence consacre désormais l'impérieuse liberté d'usage public de la raison. La pensée kantienne sur l'information humaine des choses par auto-projection catégorielle du sujet subjugué tout à son fameux impératif catégorique. Le précepte moral en dispose d'agir selon la représentation que l'on a des choses (Kant, 1994 : 136. 137) et l'absolutisation de la maxime d'action du subjectivisme rationaliste et individualiste.

Le XIX^e siècle lui développera, désormais, des courants philosophico-socio-anthropologiques favorables ou défavorables à son écho. En réaction, l'impérialisme de l'impersonnel hégélien soumettra l'individu à la logique de l'absoluité (État, Raison ou Esprit). Il sera lui-même évacué par Feuerbach (1841) et Marx (1844) s'opposant, tour à tour, au réductionnisme de tout à l'idéal et à l'abstraction anonyme et provocatrice de l'aliénation humaine. En tout cas, le XX^e siècle héritera d'un foisonnement des visions de l'homme contradictoires entre deux extrêmes : l'existentialisme auto-projectif sartrien et le nihilisme nietzschéen. Là, « l'enfer, c'est les autres » et l'homme, une passion inutile. Ici, la volonté de puissance s'exacerbe en volonté du surhomme. Pourtant, entre eux, des courants plus balancés et plus toniques attireront l'attention aux dimensions personnelles et collectives de l'humain, à l'instar des philosophies de l'intersubjectivité (Marcel, 1964) et de l'humanisme intégral (Maritain, 1936 ; 1947), etc.

Cependant, sur le plan de participation socioéconomique, le personnalisme de Mounier et le re-constructivisme discursif de Habermas s'avèrent une référence explicite. Leur recentrage de la légitimation rationnelle du choix sur le statut capital du sujet humain et sur sa capacité de penser, de coagir ou de communiquer, en fait des cas typiques de la fondation en raison du spectre économique-participatif sur base du critère de l'autoréalisation personnelle, en vertu de la vérité et/ou de la validité argumentative. Le choix n'indique-t-il pas ce qui convient à son opérateur?

2.2. Le personnalisme communautaire et la participation

Dans sa version la plus connue, la philosophie personnaliste est attachée au nom de Mounier ([1949], 2010). Développée dans le contexte d'après crise de 1929-1930, elle est une quête de distanciation du fascisme et du communisme, au nom de la posture existentielle centrale de la personne humaine, « dans la communauté » et non repliée dans son enfermement individuel.

L'auteur escompte pour révolution d'implémenter ainsi la « civilisation personnaliste et communautaire » (Mounier, 2010 : 40), assise sur la structure de l'univers de la personne qui, en tant qu'une existence, est corps et esprit ; mieux, esprit incarné. Cette structure, intègre l'homme dans une « dialectique de commerce personnel », grâce à l'ouverture communicative. À ce sujet, Le Goff (2014 : 75) établit dans le personnalisme un rapport d'inhérence réciproque entre l'homme et la société ; l'un étant dans l'autre et vice-versa.

En fait, existence incarnée, esprit incorporé et concret, l'homme est engagé dans un balancier entre « mouvement à la personnalisation et mouvement de personnalisation » (Mounier, 2010 : 27-39). Ce processus personnalisant instaure une dynamique simultanée de transcendance et de générosité. Concrètement, par son auto-donation, l'homme ne croît qu'en se rendant disponible. Deux éléments de différenciation et de tension agissent à l'intérieur de l'univers de personnes : la conversion intime et l'affrontement. Leur itérativité définit le sujet dans sa véritable authenticité. Ne se trouvant et ne se fortifiant que par la médiation de l'objet, « il lui faut sortir de l'intériorité pour entretenir l'intériorité » (Mounier, 2010 : 63). C'est la dialectique intériorité-extériorité. Elle condense le mystère de l'humain, aiguise ses capacités d'option et d'action.

Comme agir, c'est choisir, la personne humaine doit assumer un « coût d'opportunité » : tout en adoptant, trancher, couper court, refuser, repousser et trier. Il doit exclure ; car, édifier, c'est sacrifier. Nonobstant, sa capacité de discerner et de discriminer n'est ni arbitraire ni aveugle. Elle est objet discrétionnaire d'engagement téléologique et téléonomique de dépassement. La locution substantive « mouvement (combattant) vers le transpersonnel » (Mounier, 2010 : 90) l'exprime de façon saisissante. L'engagement responsable de la personne humaine, finalisé et non-soumis à un terme limitatif, l'inscrit dans l'horizon du sens, au rythme axiologique interpersonnalisé. La circularité de ce dernier n'empiètera pas sur la liberté de la personne. Les personnes n'existent pas pleinement sans les valeurs qui,

inversement, loin des projections du moi, n'existent pour celles-là que par le « *fiat veritas tua* » qu'elles leur disent (Mounier, 2010 : 89).

Par ailleurs, l'authenticité de la liberté personnelle ne repose que sur la garantie de celle d'autrui. L'enjeu de taille consiste donc à assurer les conditions communes susceptibles d'alimenter le contexte de son exercice, en ordonnant les forces moyennes (paramètres biologiques, socioéconomiques...) à « participer » aux plus hauts appels de l'humanité. Personne n'étant pas « isolé », l'effort vers la vérité et la justice se veut collectif sur les différents jalons d'expressivité des valeurs. Sans exclure la possibilité d'échec de ces dernières, Mounier suggère un optimisme tonique pour les capaciter à alimenter une action vraiment personnaliste. Celle-ci repose sur l'importance de l'engagement et de la liberté imposant quatre exigences : modifier la réalité extérieure, se former, enrichir l'univers axiologique et se rapprocher des hommes (Mounier, 2010 : 103-110).

Cela étant, l'étendue totale de l'action ne dissocie pas théorie et pratique. La théorie personnaliste de l'engagement joint, par l'action participée, le pôle politique (d'aménagement et de compromis) au pôle prophétique (de médiation et d'audace). Son souci d'allier au mieux efficacité et apport de la vie spirituelle poursuit de capaciter tout homme à sa réalisation pleine. Sur le plan politico-philosophique, le personnalisme se tient donc à égale distance du libéralisme sauvage et du totalitarisme. D'une part, il entrevoit une économie plutôt centrée sur le primat de la responsabilité-liberté de la personne que débridée et anarchique (Mounier, 2010 : 120-124), en mouvement pluralisation et de contextualisation. L'équipe de Loty, Perrault et Tortajada (2014) a donc largement raison de retenir Mounier parmi les instigateurs d'« une économie humaine ». Le personnalisme déclare sa nette distanciation envers la tendance à vouer l'homme à un nouvel état de nature. Sa devise politique est toute différente : « On ne totalise pas un monde de personnes » (Mounier, 2010 : 51). Sur ce fond, l'inscription de l'action politique dans une conception bien balancée ravive la problématique de la démocratie (Mounier 2010 : 129-133). Cette forme de gouvernement est articulée sur la spontanéité des masses afin d'assurer « la participation des sujets à l'ordre objectif du pouvoir », pourvu d'éluder au mieux deux écueils liés aux formes de confusion tyrannique, respectivement, de la souveraineté populaire et du totalitarisme d'un seul. La restauration de l'autorité de l'État est alors légitimée et articulée au sein d'une société pluraliste, au service de laquelle doit s'articuler la puissance publique.

Somme toute, la primauté décernée à la personne humaine met la participation au cœur du personnalisme communautaire de Mounier. Au sein de sa table axiologique, sa définition intègre les qualités intrinsèques à sa dimension sociale qui en est aussi constitutive de la densité existentielle. Dorénavant, l'homme se détermine par la communauté en co-construction dans la réciprocité des consciences. C'est pourquoi le personnalisme combat les injustices et milite pour la liberté créatrice de l'humain. Celui-ci n'est plus pour l'autre ni loup (Hobbes, 1651) ou dieu (Feuerbach, [1841] 1979), ni surhomme et/ou volonté de puissance (Nietzsche, 1947 ; Degreyse, 2002 : 69-80), ni passion inutile et/ou enfer (Sartre, 1943 ; [1944] 1947), etc. Plutôt, son statut essentiel d'« un entre les pairs » l'y invite à coopérer (Sennett, 2014) ou à réapprendre à le faire (Gouil, 2010), en quête ou en conquête permanente de sa personnalité. Il ne devient vraiment homme que par sa responsabilité engagée au mouvement participatif de « prise, don et réception de part ». Dans le personnalisme, l'implication des sujets à l'ordre objectif du pouvoir s'avère impérative. Elle suppose l'effectivité des conditions permissives de contribution des forces moyennes aux plus hauts appels de l'humanité. Au total, en socioéconomie, le spectre de participation porte donc d'incontestables présupposés philosophiques personnalistes.

2.3. La participation dans le re-constructivisme discursif de Habermas

Du côté germanique, la participation économique est aussi centrale dans la pensée socio-philosophique de Habermas, qui en fait explicitement un des tremplins pour critiquer la crise motivationnelle au sein du capitalisme avancé. Une partie de son œuvre est une quête de dépassement du subjectivisme cognitiviste kantien. Il en transpose l'impératif catégorique dans la conception d'une éthique universelle (Habermas, 1986 : 88-89), en le dialectisant à l'aune de l'intercompréhension langagière, par la discussion dans l'agir communicationnel. Sa transformation aboutit à une reformulation radicale dans le principe d'universalisation comme règle argumentative, en soumettant sa propre maxime à toutes les autres, au lieu de la leur imposer.

Son *leitmotiv* rénovateur de la pensée est une des clefs de lecture de son œuvre sur le spectre et la nécessité de la participation. Dans le cadre d'une théorie de l'activité communicationnelle, son analyse (Habermas, 2003 : 75-79 ; 2012 : 10) maintient le curseur sur l'horizon discursif de la prééminence du meilleur argumentaire. Depuis sa thèse du début des années 1960, la question de la participation traverse ses écrits en filigrane et en contient la trame. L'auteur (2006 : VIII. XXVI et XXVIII) atteste lui-même d'y avoir

analysé comment le rapport inter-sphères publique et privée s'est modifié avec l'extension des droits démocratiques de participation et la compensation offerte par l'État social aux préjudices subis par chaque classe sociale. La participation active et égale à la transformation de l'opinion et de la volonté est plus à gagner qu'à obtenir comme une donnée. Sa conquête doit se faire par les catégories sociales auxquelles elle est refusée : bas peuple et dépendants, etc. Pourvu que la quête de vérité soit la seule motivation souveraine, en conformité avec l'éthique de la discussion stipulant l'argumentation comme la procédure de règlement des questions morales pratiques (Habermas, 1993 : XXVI).

D'ailleurs, pour Habermas (1997 : 391. 403), la participation serait le critère de discrimination des intervenants dans l'espace public, le paramètre de distinction entre les acteurs autochtones qui, émergeant du public, sont mobilisés pour participer à en produire et à en façonner les structures effectives, et les profiteurs qui, l'investissant sans le construire, se contentent d'en user. Cette distinction est loin capitale pour saisir les raisons de l'insatisfaction à l'égard des arguties institutionnelles prétendant, souvent à tort, à la validité, pour imposer leurs valeurs et/ou normes comme universalisables. À son avis (Habermas, 2006 : XXVII et XXVIII), pour résister au doute, leur prétention devra, en réponse à la rigueur discursive, présenter des lettres de noblesse du contenu de leurs présuppositions pragmatiques. Deux ingrédients communicationnels idéaux en témoigneraient : les débats équitables et les argumentations sans contrainte. Une double exigence s'impose donc dans toute pratique argumentative : l'intégration préalable ou routinisation de l'impartialité et la remise en question ou dépassement des préférences particulières par les participants. Une série d'autres lui sont connexes : implication de tous les acteurs effectivement concernés, égalité de droit des participants, interaction non-coercitive, bonne foi sur les thèmes et sur les contributions proposées, caractère révisable des résultats, etc.

Appliquée à l'analyse du capitalisme avancé, la même grille de lecture y décrypte inconsistance et déficit de rationalité au sujet de la légitimation. Habermas ([1973] 1978 et 2012) qualifie ce système socio-économique lui-même de « concept en crise dans les sciences sociales » (Habermas, 2012 : 11-57), jonché des « tendances à la crise » (2012 : 59-149). Bien plus, sur le plan rationalité et participation, sa « logique des problèmes de la légitimation » lui semble peu évidente (Habermas, 2012 : 151-221).

En fait, le philosophe paraît iconoclaste vis-à-vis du capitalisme. Faute de réaliser *ad intra* les présuppositions pragmatiques communicationnelles requises, son argumentaire répond peu au profil de la discussion et, partant, au spectre de la participation. Au-delà de l'hypothèse psychosociologique centrée sur la notion de motivation, pour fonder la problématique de la légitimité, Habermas (2012 : 150-152) privilégie largement une hypothèse philosophique. Celle-ci lui semble beaucoup plus forte et fondamentale pour conjecturer un rapport immanent à la vérité au sein des valeurs et des normes présidant à former des motifs. C'est l'aspect systématique de ce rapport à la vérité de valeurs et de normes effectivement valides qui éluciderait les raisons de la légitimité rationnelle. Pour correspondre au principe d'universalisation morale, l'argumentaire prétendra empiriquement à la supériorité et, surtout, systématiquement à la validité.

Mais, pour Habermas (2012 : 152-154), cela est donc peu garanti dans le capitalisme avancé et les sociétés complexes. La permanence du principe de frustration et de la violence structurelle au sein de leurs rouages en exclut de la validité une large part de légitimité. Le rapport des légitimations à la vérité y est objet de controverse. Une raréfaction systématique des ressources de « sens » y rend toujours possible une crise motivationnelle. Le capitalisme avancé recherche-t-il de concilier complexité et démocratie ? La controverse s'illustre, particulièrement, par la planification participative. Faute (de possibilité) d'acceptation universelle des valeurs et normes, tous les concernés n'y interviendraient pas en tant que participants effectifs à une « discussion pratique ». Cette dernière est comprise au sens allemand simultané de discussion (« *Diskurs* ») et de débat (« *Diskussion* ») dont, pour Habermas (2012 : 169-170), l'usage fait des concepts interactifs et l'effectivité discursive, l'incontournable condition pour prétendre à la validité. Posant comme impératif d'atteindre le consensus des participants ou de former la volonté commune rationnelle, la discussion implique donc la participation au sens fort germanique de « *Partizipation* ». Selon le philosophe de Frankfurt (Habermas, 2012 : 207. 212), il s'agit d'une « participation générale » (« *Teilnahme* ») et donnant égalité des chances aux processus discursifs vers le consensuel, pour une pleine prise part constitutive à cette volonté consensuelle à travers la rationalité discursive et délibérative. Cette rigueur garantit au consensus d'émerger et, partant, de conforter la volonté commune des intérêts à caractère « universalisable », des besoins partagés de façon communicationnelle (Habermas, 2012 : 170-171 ; 181-221).

Sur cet arrière-fond, l'auteur déplore l'in-opérativité du spectre de la participation des citoyens dans l'hypercomplexité des sociétés actuelles, pour leur dérobade des normes socio-organisationnelles et de l'administration qui les appliquerait. Cela n'y laisse à l'acteur qu'un sort hypothéqué sur le plan discursif et délibératif. En tant que mode de gouvernement et non institution politique, le but de la démocratie serait réduit à rationaliser la domination, pour légitimer le pouvoir et l'autorité. Elle serait instrumentalisée pour la satisfaction d'intérêts privés, du fait de la sélectivité contingente et du conformisme vis-à-vis du système de régulation.

Au sein des rouages d'hypercomplexité du monde, le capitalisme avancé entre lui-même en procès de la prééminence argumentative. Sur le plan de la discursivité communicationnelle, il est sujet à caution pour son évocation de l'intégration sociale. L'auto-compréhension de l'homme et sa saisie sur le monde y est, *ipso facto*, décrochée de l'identité de ce système, à cause de la séparation entre mécanismes de légitimation et administration, qui rend possible l'autonomie processuelle de décision par rapport à l'*input* de motivations, de valeurs et d'intérêts universalisables. *In fine*, inspirée par la réflexion sur la théorie des systèmes et sur la complexité et la démocratie, Habermas (2012 : 205-206) dénonce comme absurde « de vouloir accroître la réflexivité de l'administration en la « raccrochant » à la société par la formation discursive de la volonté et la participation ». Pour lui, y « exiger une participation intensive, en profondeur, de tous serait un principe de frustration ».

En outre, tout comme les sociétés hypercomplexes, le recours du capitalisme avancé à l'application de la théorie des systèmes poursuit des vues régulationnistes évidentes. Ce pragmatisme explique son irrespect envers le principe argumentatif de l'agir communicationnel et, partant, envers la rigueur discursive et délibérative de la participation de tous. Face aux exigences de la raison, sa prétention à la validité est moins probante et sa légitimité, objet dubitable.

À titre indicatif, Habermas (2012 : 206-219) décèle le problème du rapport entre complexité et démocratie par la théorie des systèmes dans la théorie de la planification. Il en interroge la pratique et la conception managériales et organisationnelles, en croisant deux variables : la participation des administrés et le style de planification, ainsi qu'en combinant deux dimensions critériologiques de l'une et de l'autre. Quatre typologies de politique d'impulsion organisationnelle et administrative y

sont alors activables, selon l'admission ou le refus de la participation, et selon le caractère incrémentaliste ou compréhensif de la planification.

Aux vues de Habermas, les sociétés complexes privilégient une planification globale sans participation des membres du système social, hypostasiant une administration à l'abri de l'opinion des partis et du public. La prétention d'être le centre régulateur et le demiurge planificateur postule son isolement de leur système administratif par rapport à d'autres sous-systèmes de la société. Pourtant, en connivente avec l'État et en fusion avec la science, sa quête d'indépendance politise souvent l'administration et monopolise le pouvoir et la vérité. L'individu lui-même y est raccordé à la sélection structurelle. Par conséquent, dans cette politique technocratique, une « pseudo-participation » ou une participation-moyen sert à manipuler *en catimini* la loyauté des masses. Car, l'unique visée en est d'élargir la maîtrise de l'administration sur son environnement.

Somme toute, la présomption rationnelle du paradigme des systèmes autorégulés se dérobe à la théorie de planification communicationnelle. Il se prête peu à la rationalité pratique basée sur le paradigme de discussion lors de la formation consensuelle de la volonté. Or, la participation et sa nécessité ne doivent-elles pas être envisagées dans le cadre d'une théorie de l'activité communicationnelle ou de la vérité comme consensus. La vérité n'est-elle pas la finalité et le critère de détermination du caractère universalisable des intérêts de tous ordonnés à la formation de la volonté rationnelle commune ? L'horizon discursif de la formation de la vérité par tous les membres de la société passe par la prééminence de la meilleure argumentation. Fondant la prétention à la validité des normes et valeurs, c'est elle qui fait la loi plutôt que l'autorité. L'idée de base de Habermas vise la légitimité et la rationalité des décisions collectives qui, plutôt, résident dans la mise en œuvre d'une délibération collective des sujets libres et égaux. C'est à ce prisme qu'il censure le capitalisme avancé, totalement immergé dans l'humus des sociétés hypercomplexes et des denrées produites par la théorie des systèmes.

Conclusion

Au terme, l'existence des idées de la démocratisation et de la participation économiques s'avère incontestable et indélébile en socio-anthropologie philosophique, du moins dans le personnalisme communautaire de Mounier et dans le constructivisme de Habermas qui, par ailleurs, n'ont servi ici que de vitrines ou d'illustrations indicatives. Malgré leur spécificité respective, les deux courants philosophiques convergent sur deux axes : la place centrale

réservée au sujet humain dans l'intersubjectivité ou l'intercompréhension des consciences, ainsi que la fixation du curseur sur la vérité ou la validité pour la co-construire la volonté commune. À propos, le précepte hobbesien « *Veritas sine auctoritas facit legem* », repris pour radicalisation discursive par Habermas (1993 : 63.92), s'avère un relais authentique en écho au « *fiat veritas tua* » écrit en lettre d'or par Mounier (2010, 89).

La vérité n'est ni conventionnelle ni facultative. Au-delà, elle sous-tend l'adhésion personnelle argumentée à ce qui est rationnellement fondé. Les deux discours capitalisent, entre autres, un aspect socio-philosophico-anthropologique au creuset de fermentation des spectres coextensifs de la démocratisation et de la participation de l'économie solidaire. Selon Laville (In Frère, 2015 :412), cette dernière est comprise elle-même comme « un ensemble des pratiques et des théories qui mettent en cause le sophisme économiste dominant qui confond l'économie et le marché ». Appréhendés et attestés comme éminemment anthropocentriques et philosophiques, les principes démocratique et participatif y sont remis en vedette depuis les recherches de Karl Polanyi ([1944] 1983). La démocratie et la participation sont stipulées comme une affaire humaine par essence, pour la pleine réalisation de sa mission émancipatoire d'être-pensant-avec-les-autres, face à toute forme d'aliénation, fût-elle économique.

Bibliographie

- ARENDT, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.
- CHANIAL, Ph. (2011). *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*. Paris, La Découverte – MAUSS.
- DACHEUX, E. (2007). *Communiquer l'utopie : économie solidaire et démocratie*. Paris, Harmattan.
- DACHEUX, E. (2008). *L'espace public*. Paris, CNRS Editions.
- DACHEUX, E. (1998). *Associations et communication critique du marketing*. Paris, CNRS Editions.
- DACHEUX, E. (2013). *L'économie solidaire : avenir de l'utopie européenne*, dans LETONTURIER, Eric., *Les utopies*. Paris, CNRS Editions.
- DACHEUX, E. et GOUJON, D. (2010). *Réconcilier démocratie et économie : La dimension politique de l'entrepreneuriat en économie sociale et solidaire*. Paris, Michel Houdiard Editeur.
- DACHEUX, E. et GOUJON, D. (2011). *Principe d'économie solidaire*. Paris, Ellipses.
- DACHEUX, E. et LAVILLE, J-L. (2003). *Economie solidaire et démocratie*. Paris, CNRS Editions.

- DESCARTES, R. (1937). *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.*
- DEGREYSE, L. *Le surhomme et la volonté de puissance*, dans *Le philosophoire* 33 (2002) 18. <https://doi.org/10.3917/phoir.018.006>.
- FEUERBACH Ludwig, A. (1992) *Essence du christianisme* (1841). Paris, Maspero - Gallimard, [1968].
- GOUIL, H. (2010). *Réapprendre à coopérer. Abécédaire*. Gap, Yves Michel.
- HABERMANS, J. (2011). *Science et technique comme « idéologie »*. Paris, Gallimard, [1973].
- HABERMAS, J. (1986). *Morale et communication*. Paris, Cerf.
- HABERMAS, J. (1997). *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot & Rivages, [1962].
- HABERMAS, J. (1997). *Droit et démocratie. Entre faits et normes*. Paris, Gallimard.
- HABERMAS, J. (2012). *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*. Paris, Payot & Rivage, [1978].
- HABERMAS, J. (2003). *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*. Paris, Grasset & Fasquelle.
- HEGEL GEORG WILHELM, F. (1963). *Leçon sur la philosophie de l'histoire*. Paris, J. Vrin.
- HEGEL GEORG WILHELM, F. (1963). *La raison dans l'histoire*. Paris, U.G.E.
- HERSENT, M. et PALMA TORRES, A. (2014). *L'économie solidaire en pratiques*. Toulouse, Erès.
- HOBBS, The *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. Londres, 1651.
- NIETZSCHE, F. (1947). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris, Gallimard.
- KANT, E. (1789). *Critique de la raison pure*. Presses universitaires de France.
- KANT, E. (2015). *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784). Texte intégral. Suivi d'une analyse critique et d'un dossier sur la notion de liberté. Paris.
- KANT, E. (1994). *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris, Librairie Delagrave.
- LAVILLE, J-L. (1997). *La participation dans les entreprises en Europe*. Paris, Vuibert.
- LAVILLE, J-L. (2010). *L'économie solidaire. Une perspective internationale*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Hachette Littératures, 2007. Paris, Seuil.
- LAVILLE, J-L. (2011). *L'économie solidaire*. Paris, CNRS Edition.

- LAVILLE, J-L. (2011). *Agir à gauche. L'économie sociale et solidaire*. Suivi de *Propositions pour une politique en faveur de l'économie sociale et solidaire*. Paris, Desclée De Brouwer.
- LAVILLE, J-L. (2015). *La théorie critique : de l'impasse au renouveau. École de Frankfurt, sociologies pragmatiques et publiques, épistémologie du Sud*, dans FRERE, B. *Le tournant de la théorie critique*. Paris, Desclée de Brouwer.
- LAVILLE, J-L. et CATTANI, A D. (2006). *Dictionnaire de l'autre économie*. Edition mise en jour et augmentée. (Folio actuel 123). Paris, Gallimard - Desclée de Brouwer.
- LAVILLE, J-L. et GLEMAIN, P. (2009). *L'économie sociale et solidaire aux prises avec la gestion*. (Solidarité et Société). Paris, Desclée de Brouwer.
- LAVILLE, J-L. et SAINSAULIEU, R. (1997). *Sociologie de l'association. Des organisations à l'épreuve du changement social*. Paris, Desclée de Brouwer.
- LAVILLE, J-L. et SAINSAULIEU, R. (2013). *L'association. Sociologie et économie*. (Collection « Pluriel »). Paris, Librairie Arthème Fayard.
- LAVILLE, J-L. et SALAMON, A. (2015). *Associationnisme en action publique*. (Solidarité et société). Paris, Desclée de Brouwer.
- LEIBNIZ, G. W. (2011). *La monadologie*. Les classiques des sciences sociales- Philosophie, ([1814] Posthume par Erdmann en 1840...).
- LOTY, L., PERRAULT, J-L. et TORTAJADA, R. (2014). *Vers une économie humaine. Desroche, Lebrete, Lefebvre, Mounier, Perroux, au prisme de notre temps*. Paris, Hermann.
- MARCEL, G. (1964). *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris, Aubier Montaigne.
- MARITAIN, J. (1936). *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituel d'une nouvelle chrétienté*.
- MARITAIN, J. (1947). *La personne et le bien commun*.
- MARX, K. (2007). *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Paris, J. Vrin.
- MOUNIER, E. (2010). *Le personnalisme [1949]*. Paris, Presses Universitaires de France.
- POLANYI, K. (1983). *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris, Gallimard, [1944].
- SARTRE, J-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1947). *Huis clos*. Paris, Gallimard, [1944].
- SENNETT, R. (1995). *La tyrannie de l'intimité*. Paris, Seuil, [1979] 1995.
- SENNETT, R. (2014). *Ensemble. Pour une éthique de la coopération*. Paris, Albin Michel.
- REZSOHAZY, R. (1985). *Le développement des communautés. Participer, programmer, innover*. Louvain-la-Neuve, CIACO.
- TOMMASOLI MASSIMO. (2004). *Le développement participatif. Analyse sociale et logiques de planification*. Paris, Karthala.