

A.I.R.E.

Association pour l'Instauration d'un Revenu d'Existence

Siège social : AIRE – 68 bis rue Albert Sarraut – 78000 Versailles

Site : www.revenudexistence.org

Communication : Aire – 33 avenue des Fauvettes – 91440 Bures-sur-Yvette

Lettre de liaison n° 84

Printemps 2015

Sommaire

- Un compte social universel** **2**
François-Xavier PETIT

- De l'idée d'inconditionnalité conditionnelle** **7**
Alain CAILLÉ

- Abrégé du manifeste convivialiste** **14**

- Nouvelles de l'Association** **16**

Directeur de la publication : Jacques Berthillier

Pensez à renouveler votre abonnement à la lettre de liaison : 30 €/an (4 numéros)
par chèque à l'ordre de A.I.R.E.

L'abonnement est gratuit pour les membres de l'association à jour de leur cotisation.

Courriel : contact.aire@wanadoo.fr – Site : www.revenudexistence.org

Un compte social universel

François-Xavier Petit, agrégé d'histoire, est Conseiller numérique, innovation sociale, prospective au Cabinet de François Rebsamen, Ministre du travail, de l'emploi, de la formation professionnelle et du dialogue social. Il a accepté de venir présenter sa proposition d'un compte social universel à la Rencontre Mensuelle de l'AIRe du 11 février 2015. En avril, le Président de la République François Hollande a retenu cette proposition, annoncée sous la dénomination d'un Compte Personnel d'Activité (CPA). Si le détail de cette réforme est encore en discussion dans les ministères et les diverses instances concernées, nous partageons ici l'expression initiale du projet, qui présente de nombreux principes communs avec le Revenu d'Existence. Nous voyons cette réforme comme une étape importante dans l'appropriation d'une logique d'universalité et de lisibilité des droits sociaux.

À l'issue de la Rencontre du 11 février, François-Xavier Petit a accepté de rejoindre le Comité Scientifique de l'AIRe.

La Rédaction

Repenser la protection sociale

Les pays industriels ont connu d'importantes mutations au cours des trente dernières années, aussi bien d'ordre économique (montée du chômage, de la précarité, des inégalités) que social (entrée des femmes sur le marché du travail, allongement du temps d'entrée dans la vie active, mélange des temps de vie formation-emploi-inactivité...). Ces évolutions ont fait resurgir la contradiction entre la dynamique économique, requérant apparemment toujours plus de flexibilité, et le maintien de la cohésion sociale, exigeant un minimum de sécurité économique et sociale des personnes. **Elles ont surtout contribué à mettre en porte-à-faux l'articulation entre marché du travail et protection sociale, qui avait émergé durant les Trente Glorieuses**, incarné par les cycles longs (emploi à vie et planification industrielle), la linéarité des temps de vie (étude, puis emploi, puis-retraite) et le plein emploi. Chacun de ces trois piliers est désormais fragilisé de sorte que la protection sociale fondée sur l'emploi ne remplit plus son plein rôle ou, à tout le moins, laisse passer entre ses mailles un nombre croissant d'individus. Notre modèle a connu et connaît encore des succès importants, mais depuis que le plein emploi n'est plus là, son armature même ne coïncide plus avec la société. **Le nouveau défi devient donc de protéger la personne dans sa trajectoire, sa mobilité et son activité... et non plus seulement l'emploi. En somme, il s'agit de redéfinir le statut professionnel de manière à garantir la continuité d'une trajectoire, plutôt que la stabilité des emplois.**

Pour cela, le compte social universel (et sa dynamique intellectuelle) est la nouvelle frontière du social !

Comprendre ce qui se joue : la fin d'une organisation socio-industrielle

Ce qui se périmé aujourd'hui, c'est une organisation socio-industrielle à la fois keynésienne et fordienne sur laquelle est adossé le droit du travail. Ses piliers sont :

- une forme de subordination standardisée,

- la diffusion de la famille nucléaire,
- l'institutionnalisation d'acteurs collectifs : l'entreprise, le syndicat et l'État,
- et le temps long comme critère d'action de tous.

Fordiste, l'entreprise produit alors en grande quantité des objets peu diversifiés. Elle distingue les phases de conception et d'exécution. Le rapport de travail typique est le rapport salarial (travail subordonné) unissant l'employeur avec le travailleur dont la formation est relativement courte, qui est un père de famille, engagé à durée indéterminée pour une prestation définie par le poste de travail.

Fordiste, le syndicat l'est aussi. Il n'est pas centré non sur le métier (c'était le modèle des corporations), mais sur le secteur d'activités. L'échelon clé de négociation est donc la branche professionnelle et le salaire est la variable de régulation dans une période historique marquée par la croissance (1945-1975).

L'État, lui, est prioritairement keynésien et soutient la demande intérieure ou institue des mécanismes de négociation collective. Le droit du travail comme la protection sociale sont standardisants, c'est-à-dire qu'ils privilégient un modèle unique de rapport de travail, garantissent une sécurité individuelle passive du travailleur, un temps de travail homogène, des négociations collectives relativement autonomes et un statut particulier pour le fonctionnaire, lié à la notion de service public.

Or c'est cette organisation socio-industrielle qui **éclate par tous ses aspects, depuis 30 ans.**

La réorganisation des entreprises, aiguillonnée par la mondialisation puis par le numérique, a modifié la distinction conception/exécution, notamment par l'apparition d'une production déstandardisée. En conséquence, le rapport de travail s'est flexibilisé, supposant un apprentissage continu du salarié. Les femmes ont fait leur entrée sur le marché du travail, minant le modèle patriarcal fordiste. Surtout, la stabilité de l'emploi fait de plus en plus place à des contrats

davantage aléatoires, et qui ne sont plus définis exclusivement par référence au poste de travail. De leur côté, **face au chômage né de la crise, les syndicats ont été amenés à redéfinir leur action** : il ne s'agit plus seulement de salaires et de conditions du travail masculin, mais aussi d'emploi, de survie de l'entreprise, et d'égalité hommes/femmes. **Enfin, l'État a abandonné sa politique keynésienne** pour devenir anti-inflationniste contrôlant son budget, orienté vers la compétitivité, et dont la souveraineté est relativisée par l'émergence de l'échelon européen.

On pourrait y ajouter le **travail féminin** ou l'**éclatement de la famille nucléaire**.

Voilà le constat et ce qui explique que la protection du travail et du travailleur ne corresponde plus suffisamment aux formes actuelles de travail ou, à tout le moins, laisse en-dehors de la protection trop d'actifs.

Quand 84 % des embauches se font sous une autre forme que le CDI et que, chaque année, environ 27 millions de contrats sont signés, c'est toute la société salariale qui est remise en cause. Ce n'est pas qu'une affaire de durée des contrats et de droits afférents à la condition salariale, **c'est la fin d'une organisation sociale** ; celle construite dans le mouvement des Trente Glorieuses et fondée sur la linéarité des carrières, la longue durée, les ruptures peu fréquentes, la progression garantie.

Trois conséquences du désajustement de la société avec la protection sociale

D'abord une perte de lisibilité de la protection sociale, à mesure des changements dans une carrière et du caractère de plus en plus singulier de chaque profil. En réalité, l'insécurité sociale a changé de nature. Si l'opposition passait hier entre sécurité (possession d'un CDI et droits afférents) et insécurité (chômage et absence de protection), l'insécurité moderne n'est pas l'absence de protection, mais plutôt **le fait de vivre entouré de systèmes de sécurisation sociale qui sont des constructions complexes, fragiles et mitées de multiples trappes à pauvreté, rigidités ou mauvais ciblage**, dans lequel l'individu ne rentre jamais complètement (Robert Castel).

Ensuite une perte d'efficacité de la dépense publique en termes d'activation de celle-ci, de sentiment de protection, de prise d'initiative et d'entrée dans une dynamique vertueuse.

Enfin une difficulté à protéger les formes atypiques d'emploi (stages, CDD, temps partiel, intérim, auto-entreprise, freelance, intermittence) qui introduisent de nombreux biais dans la protection sociale (accès à la formation compris), et segmentent le marché du travail.

Face à cet état de fait, deux attitudes se confrontent **la fuite en avant social-libéral et le conservatisme des acquis**. Une autre perspective est plus que nécessaire : une nouvelle approche du social qui embarque différemment la question de la protection.

Problématiser le social

Tirer un nouveau fil d'une pensée du social revient à mettre trois questions au centre :

- Comment convertir les transitions professionnelles **en opportunités**, là où elles sont aujourd'hui autant de « sauts dans le vide » ?
- Comment protéger **le travailleur dans les phases de transition** entre des emplois, en considérant que le changement et la rupture ne sont plus des situations exceptionnelles mais normales, et qu'il faut donc les sécuriser ?
- Comment construire de nouveaux instruments juridiques **pour assurer la continuité de l'état professionnel** des personnes par-delà la diversité des situations de travail et de non-travail ?

De nouveaux outils sont donc nécessaires dans une économie mouvante dont il faut accepter les règles, sans pour autant s'y soumettre. C'est tout l'enjeu d'une réflexion entamée depuis longtemps, dont des **jalons concrets** ont été posés. Depuis les fameux rapports Boissonnat (1995) et Supiot (1999), insistant sur la nécessité de rattacher les droits sociaux aux individus plutôt qu'aux statuts pour créer une lisibilité et une reprise en main de leur destin professionnel, plusieurs comptes ont été créés et relèvent de cette logique. On peut ainsi citer le compte personnel de formation (issu de la loi du 5 mars 2014), le compte personnel de prévention de la pénibilité (issu de la loi du 20 janvier 2014), la portabilité des droits en matière de prévoyance (issu à la base de l'ANI du 11 janvier 2008 puis de la loi du 14 juin 2013), dans une certaine mesure le compte épargne temps (issu de la loi du 25 juillet 1994). En somme, si le CDI à vie n'est plus la norme, si les marges du salariat gonflent de plus en plus, si la frontière entre l'activité et l'inactivité se brouille, l'effort de protection sociale doit se porter sur les **transitions**.

Pour le dire de manière structurée, plusieurs évolutions sont nécessaires et se combinent.

1. **Constituer une sécurité dynamique attachée à la personne**, portable, voire fongible, et maniable
2. **Protéger le travailleur dans les phases de transition entre des emplois**, en considérant que le changement et la rupture ne sont plus des situations exceptionnelles mais normales, et qu'il faut donc les sécuriser. Cela veut dire un véritable accompagnement du salarié entre les emplois (du conseil en évolution professionnelle à l'accès à la formation en passant par

les dispositifs transitoires), et une action publique qui ne se contente pas de recueillir les offres d'emplois, mais qui prospecte, accompagne, aide les entreprises à formaliser les besoins, structure la gestion prévisionnelle de l'emploi et des compétences en une offre large et puissante et anticipe la transformation économique. Cela suppose aussi, en aval (après la perte de l'emploi), toute une ingénierie transitionnelle.

3. **Construire de nouveaux instruments juridiques pour assurer la continuité de l'état professionnel des personnes par-delà la diversité des situations de travail et de non-travail.** Le statut professionnel doit être déterminé non plus à partir de la notion restrictive d'emploi, mais de la notion élargie de travail (il s'agit bien de travail en ce qu'il répond à une obligation, volontairement souscrite ou légalement imposée, souscrite à titre onéreux ou gratuit, attachée à un statut ou à un contrat). Le travail s'inscrit toujours dans un lien de droit.

4. Au fond, c'est une **révolution culturelle qui revient à banaliser le chômage** conçu comme un moment parfaitement inclus dans l'activité humaine, c'est-à-dire le travail (concept beaucoup plus intéressant que celui d'emploi qui crée des césures artificielles et les angoisses qui vont avec).

C'est à ces problématiques que **le compte social universel doit répondre.**

Un jeu de domino

Mais le sujet va bien au-delà d'un compte social universel. Le compte n'est que la formalisation nouvelle d'une problématique sociale qui interroge

- **le contrat de travail** (quelle est la pertinence du CDI et quelle est celle du CDD ? le lien de subordination à un seul employeur est-il le plus pertinent ? avec un seul statut ? l'intermittence n'est-elle pas le modèle d'avenir ?)
- **la construction d'une carrière** (quel usage de la formation ?)
- **jusqu'à la façon de rémunérer** (un revenu d'existence en plus du revenu d'activité ?)
- **et la manière de figurer le social, si les notions d'emploi et de chômage sont dépassées** (que dire d'un chômeur de catégorie C ou D qui travaille 78 heures dans le mois. Est-il chômeur ? intermittent de l'emploi ? nouvelle forme de travailleur ? Comment le comparer à un auto-entrepreneur qui peut travailler moins de 78 heures mais qui est compté comme un actif occupé ? Comment protéger efficacement, ceux qui enchaînent des périodes d'intérim, de CDD, de petites formations et d'inactivité ?)

Le compte social universel embarque donc avec lui la réforme de la formation professionnelle, celle du mar-

ché du travail, celle des retraites, celle de l'assurance maladie, et même une manière de penser l'activité et l'absence d'activité. **Plus qu'un objet social, c'est la matrice d'une réforme systémique qui se veut être la réponse de gauche au changement économique et à l'entrée dans l'ère numérique.**

Par là, il s'agit d'arrêter de subir et de « jouer en défense ». Dans une économie faite de cycles courts, de changements plus rapides, de besoins d'adaptation, il est possible d'équiper les actifs, non pas pour qu'ils se défendent, mais pour qu'ils soient capables d'en tirer profit. On est ici dans le champ intellectuel de la capacitation. Ne pas reconnaître que la protection sociale doit changer de forme, c'est condamner à l'errance ceux qui sont entre les deux pôles de stabilité de notre système (ceux qui connaissent l'emploi ininterrompu et ceux qui connaissent le chômage ininterrompu). Nous n'avons pas le droit de laisser dériver ainsi des franges entières d'actifs.

Les enjeux sont donc assez bien identifiés.

Penser les transitions

Mais il reste à bien penser ces transitions :

- **Transitions chômage/inactivité-emploi**, prises entre logique d'indemnisation et logique d'incitation. La réinterprétation contractualiste des droits sociaux (conditionnalité des droits) peut déboucher sur des modèles « disciplinaires ». Comment, dès lors, lier la responsabilité de l'individu aux moyens qui lui sont offerts d'exercer une liberté dans l'exercice de ces droits nouveaux ? A l'équilibre droits et devoirs, doit correspondre un équilibre entre sécurité, liberté et responsabilité qui est l'idée du droit social.
- **Quels dispositifs transitionnels** : « traitement à froid » (GPEC de branche, GPEC d'entreprise, bilan de compétences, VAE, congé de mobilité); et « traitement à chaud » (Cellules de reclassement, congé de reclassement, contrat de sécurisation professionnelle, plateformes de mutation économique); Comment prendre en compte toute la typologie des ruptures ? Qu'en est-il des cas qui ne sont ni « à chaud », ni « à froid » comme les CDD ou l'intérim ?
- **Transitions emploi-formation-emploi**, qui pose la problématique de l'employabilité, mêlant la responsabilisation de l'employeur et la possibilité du salarié de choisir et construire son parcours.
- **Transitions chômage-formation-emploi**, l'accès à la formation des demandeurs d'emploi est déterminant mais ne règle rien s'il ne s'inscrit pas dans un projet mûrement défini. La formation pour la formation est inutile.

Un compte social universel

1. *Lisibilité*

Support fonctionnant sur le modèle d'un compte accessible en permanence sur internet, il serait un outil rassemblant en un même lieu visible (non seulement théorique) les différents droits sociaux. **Il permettrait de voir, connaître et comprendre à chaque moment ses droits sociaux.** Car pour que des droits sociaux soient sécurisants et vécus comme des progrès, il faut qu'ils soient connus et utilisés. Or trop de salariés ignorent leurs droits ou n'en comprennent pas le mécanisme (mode de calcul, conditions...). C'est le cas des retraites, de l'épargne salariale, parfois du compte épargne temps. La méconnaissance constitue une véritable insécurité : ainsi 50 % des personnes éligibles au RSA activité ne le sollicitent pas. C'est aussi un manque d'efficacité pour la collectivité, **en termes d'activation de la dépense sociale** car les droits sociaux ne sont pas faits seulement pour protéger mais aussi pour mettre en capacité de construire une carrière et d'évoluer. En outre, le compte social universel ne donnerait pas seulement à voir ses droits, mais serait un moyen de les garantir, en conservant par exemple la mémoire de ceux qui ont été acquis (VAE, diplômes...).

Droits concernés (sans être exhaustif et nécessairement de manière graduelle).

- **Droits classiques** (compte retraite, compte individuel de formation, CIF, épargne salariale, compte épargne temps, droits chômage, compte pénibilité...) / **Droits de tirage sociaux** (perspective du rapport Supiot) : droit à la création d'entreprise, crédits d'heures de délégué syndical, congés parentaux, droits à l'expérimentation de nouveaux métiers, droit à une année pour un projet humanitaire ou de tour du monde, droit à du temps pour s'occuper de ses parents vieillissants (1 salarié sur 4 est un « aidant »), etc. Ces droits de tirages sociaux (dont la nomenclature est à construire) ne sont pas de même nature que la retraite. Ils s'exerceraient de façon optionnelle, et non pas en fonction de la survenance de risques.

Il est aussi possible de poser la problématique ainsi

- Des droits **imprescriptibles et intouchables** (retraite) / des **droits plus malléables** et fongibles,
- Des droits **réels, matériels et positifs** (des heures sur un CET) et des droits théoriques, relevant de la logique assurantielle (ce à quoi le salarié aurait droit s'il était au chômage, malade ou accidenté et dans lequel il est aussi impossible de puiser).
- des droits **mutualisés (donc transférables)**, qui supposent une répartition des charges entre les entreprises, avec mécanisme de mutualisation.

- des **droits capitalisés (donc portables)** qui reposent sur un mécanisme de consignation (ce qui les rend monétarisables) et donc sur une externalisation qui se traduit par le provisionnement de créances auprès d'un tiers (mécanisme du CPF).
- Pour autant, il n'est pas possible d'affecter strictement chaque droit à une typologie. Les droits formation sont individuels et capitalisables (CPF) et une part est mutualisée, pour les demandeurs d'emplois.
- Se pose aussi la question de droits affectés à un statut, que ce soit dans un cadre juridique rigide ou souple (portage, salarial, groupement d'employeur).

2. *Portabilité*

Au-delà de la visibilité, **le compte social personnel permettrait une dynamique des droits**, c'est-à-dire leur **portabilité en les attachant à l'individu**. C'est dans ce cas que la complexité technique est réelle.

3. *Fongibilité*

Au-delà, dans des proportions à déterminer, **la fongibilité de ces droits est à envisager**. Par exemple le compte épargne temps pourrait, selon un point de conversion, alimenter le compte individuel de formation. Le compte pénibilité pourrait, quant à lui, être utilisé comme complément de salaire pour un salarié usé passant à temps partiel, ou converti en trimestres à l'approche de la retraite. La fongibilité suppose donc un système de « change interne » entre du temps et de l'argent (exprimés en points).

4. *Des questions nombreuses à se poser*

En amont de la construction de l'objet compte social personnel, il semble nécessaire d'engager un vrai travail de réflexion, à la fois intellectuel et technique, autour de différentes questions :

Des questions d'ordre intellectuel...

- Que s'agit-il de garantir ? Qu'est-ce qui mérite de figurer sur un tel compte ?
- Quelles transitions sécuriser ?
- Qu'est-ce que sécuriser ? Comment en faire partager le sens ? Comment combattre le sentiment d'insécurité sociale ?
- Comment tenir la différence entre des logiques de droits, droits rechargeables, d'assurance et de droits de tirages sociaux ?
- Comment accompagner cet outil pour qu'il ne bénéficie pas qu'aux plus autonomes ?

... et d'ordre technique

- Comment organiser la portabilité d'un maximum de droits ?
- Qui est en capacité de le gérer ces droits ?

- Comment mutualiser les droits et assurer des garanties collectives, car le compte personnel n'est pas l'individualisation à l'extrême de droits ? Comment faire en sorte, dans un système individualisé, que les plus riches payent pour les plus pauvres ?
- Comment accumuler des droits à un endroit et les consommer ailleurs ?
- Quel risque financier à lever le « voile d'ignorance » existant sur certains droits ?
- Comment concevoir la conversion des droits exprimés en temps et en argent ?
- Quelle gouvernance de chaque droit concerné et de l'ensemble ?

Les réponses à ces questions sont déterminantes pour positionner le compte social universel non comme objet individualiste mais bel et bien **assis sur une mutualisation et des droits collectifs**, dont le caractère redistributif est affirmé, et dont le maniement peut être accompagné.

De la même manière, le compte social personnel ne devra pas apparaître comme mécanisme fondé sur l'acceptation de l'instabilité alors que l'aspiration est à la stabilité (de son emploi, géographique...), mais comme un moyen de **refermer de multiples trappes** qui mitent aujourd'hui la protection sociale, et comme une façon de **remettre du choix** là où il n'y en a plus.

La **simplification pour l'employeur** doit aussi figurer dans le cahier des charges du compte social universel, doublée d'une articulation possible avec les dispositifs à sa charge (comme c'est le cas en matière de formation). L'objectif est de libérer l'entreprise d'un certain nombre de démarches pour se concentrer sur l'employabilité, les conditions et la qualité du travail.

Enfin, nous sommes en droit d'attendre de ce nouvel objet une meilleure utilisation des ressources de la protection sociale et une visibilité plus forte pour piloter les politiques publiques (choix des individus, données sur les transitions...)

La convergence avec le revenu d'existence

Elle est double, à la fois **intellectuelle et technique**.

Intellectuelle parce que le compte social universel déconnecte la protection sociale du seul emploi et fait

du moment de transition son enjeu majeur. C'est bien la pertinence de la césure entre emploi et chômage que le compte social universel conteste.

Ce faisant, ce sont en réalité les concepts même de chômage et d'emploi qui semblent ne plus être adaptés. Il faut privilégier ceux d'activité et de travail, en remettant l'emploi à sa place. Le compte social universel (qu'il faudrait peut-être appeler compte universel d'activité), parce qu'il dépasse l'emploi ouvre à la logique d'un revenu inconditionnel.

Surtout, par la logique des droits de tirage sociaux qu'il suppose, il justifie le revenu universel en intégrant d'autres activités que l'emploi dans le temps et le cadre normalement imparti à ce-dernier. C'est une vision globale du temps qu'il faut porter.

Le compte social universel se veut ainsi à la fois le vecteur intellectuel et le cadre dans lequel peut être dépassée la notion d'emploi.

Techniquement, le compte social universel, créera, d'une certaine manière, le « système d'information du revenu d'existence », puisqu'il sera lui-même universel, personnel (tout en étant assis sur le collectif), réceptacle des droits et carrefour de ceux-ci au sens où il sera possible de circuler à l'intérieur de ces / ses droits. Ce faisant, il pousse à l'unification des régimes de retraite, de sécurité sociale, de la formation professionnelle. A partir du moment où ce compte se fait l'enveloppe de la protection sociale pour tous, à la fois réceptacle et zone d'activation, son complément naturel est un revenu d'existence, tant pour aller au bout de la logique de protection des transitions que de celle d'activation de ses droits sociaux. Certes, c'est un saut conceptuel de plus que le revenu d'existence, mais dans une matrice et un contenant qui aura déjà été tracé, unifié et rendu opérationnel.

François-Xavier Petit

*Conseiller numérique, innovation sociale, prospective
au Cabinet de François Rebsamen,
Ministre du travail, de l'emploi,
de la formation professionnelle
et du dialogue social*

De l'idée d'inconditionnalité conditionnelle

Alain Caillé est Professeur émérite de sociologie à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Il aborde l'économie par des études anthropologiques et sociologiques. S'inspirant des travaux de Marcel Mauss sur le don, il critique l'approche utilitariste en économie, jusqu'à fonder en 1981 le MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales). Sous sa direction, la Revue du MAUSS dédie en 1996 un numéro d'anthologie à la question du revenu minimum inconditionnel. En 2013, il est l'initiateur du Manifeste Convivialiste, initiative visant à expliciter les fondements communs à tous ceux qu'unit une même recherche d'un art de vivre ensemble.

Il nous a fait l'amitié d'intervenir lors de la Rencontre Mensuelle de l'AIRES, le 11 mars 2015. Des extraits filmés de cette intervention seront mis à disposition sur le site de l'association (www.revenudexistence.org).

Nous reprenons ici de larges extraits de son article paru dans le n° 7 (1996) de la revue semestrielle du M.A.U.S.S.

Ce texte précise l'opposition et les complémentarités de deux logiques de pensées :

1 - La pensée « Conditionnaliste » postule l'existence à l'origine d'un état de guerre ou d'indifférence générale. Elle en déduit la nécessité d'instituer un ordre social fondé sur des contrats, un ordre conditionnel. Mais cette première nécessité n'est effective que s'il existe une instance absolue, voire transcendante, capable de garantir l'effectivité des contrats. La conditionnalité n'est possible que fondée sur un socle inconditionnel.

2 - La pensée inconditionnelle ou « anti-utilitariste » pose au contraire que l'état de nature est déjà peu ou prou social, socialisé au minimum par une virtualité d'alliance, alliance qui ne peut fonctionner que lorsque chaque partenaire fait le choix d'une certaine inconditionnalité. Cependant, pour que chacun reste libre, il doit conserver à tout moment l'option de sortir de l'alliance, en menaçant de la dissoudre. La relation est celle d'une inconditionnalité conditionnelle.

C'est dans cette logique qu'Alain Caillé place la nécessaire instauration d'un revenu minimum de citoyenneté.

Il s'agit d'un don de l'ensemble de la société à chacun des citoyens, aucun retour n'étant explicitement et spécifiquement exigible. La société doit accepter le risque que rien ne lui soit rendu, si ce n'est de nourrir de la liberté, de la spontanéité, de l'initiative... dans une participation responsable à la vie de la communauté.

La Rédaction

Peut-on donner sans condition ? Une chose telle qu'un don gratuit est-elle concevable ? Certainement pas, estime la pensée moderne. Et elle a raison. Ou plutôt, elle aurait raison si le même esprit du temps ne nous laissait pas entendre en même temps, et de façon parfaitement contradictoire, que s'il n'est pas gratuit, le don n'en est pas un, n'existe pas, et que c'est cette gratuité, pourtant jugée impossible et inconcevable, qu'il nous faut à tout prix nous efforcer d'atteindre. C'est cette même contradiction qui rend insoluble le débat sur le revenu minimum qu'il conviendrait d'allouer (d'octroyer ? de donner ? Les mots ne sont ici nullement indifférents) à ceux qui n'ont pas d'autres ressources pour vivre ou survivre. En un premier temps l'impératif de charité, qui anime encore l'esprit des modernes sous la forme de l'exigence que les dons soient gratuits et sans condition, incite à donner sans rien demander en contrepartie aux nécessiteux. Mais

en un temps second, se rappelant que le don gratuit est chose impossible, on s'empresse d'ajouter condition sur condition à l'octroi de la survie en exigeant que les bénéficiaires s'engagent contractuellement à fournir une contrepartie en travail ou, à tout le moins, en implication. Telle est, on le sait, la philosophie du RMI français. Ou bien, surenchérisant sur l'exigence d'une contrepartie, on subordonne directement le versement du revenu minimum à une obligation de travailler. Telle est la philosophie du workfare qui triomphe aux États-Unis et qui menace de gagner l'Europe. Dans l'un et l'autre cas, on sort radicalement et délibérément du registre du don par peur que l'assistance ne se retrouve contaminée par un impératif d'inconditionnalité que l'esprit des sociétés modernes refuse de tout son être.

...

La solution à la fois théorique et pratique de cette apparente antinomie de conditionnalité et de l'inconditionnalité réside, croyons-nous, dans le registre de ce qu'on pourrait appeler l'inconditionnalité conditionnelle. ...

Rudiments d'une théorie de l'inconditionnalité conditionnelle

La modestie et la discrétion coutumières de Marcel Mauss, qui lui interdisaient de claironner ses découvertes - et qui rendent par moment son œuvre presque obscure à force de simplicité, de clarté et de transparence -, ont empêché les commentateurs de remarquer que les toutes dernières pages de l'*Essai sur le don*, consacrées à une « *Conclusion de sociologie générale et de morale* », formulaient en quelques lignes la réponse au problème des rapports entre conditionnalité et inconditionnalité. Citons les lignes essentielles : « Dans toutes les sociétés qui nous ont précédés immédiatement et encore nous entourent, et même dans de nombreux usages de notre mentalité populaire, *il n'y a pas de milieu : se confier entièrement ou se défier entièrement ; déposer ses armes et renoncer à sa magie, ou donner tout : depuis l'hospitalité fugace jusqu'aux filles et aux biens (souligné par nous) »* [*Sociologie et anthropologie*, 1966, PUF, Paris, p. 277]. On trouve ici, résumée en quelques mots, la formule *in nuce* de ce que nous proposons d'appeler l'inconditionnalité conditionnelle.

Il n'y a pas de milieu : se confier entièrement... et donner tout. Voilà pour l'inconditionnalité. Mais cette inconditionnalité n'a rien à voir avec l'amour, la paix spontanée ou la gratuité. Elle n'est en rien inconditionnelle, puisqu'elle ne se déploie qu'à partir de la menace constante de pouvoir rebasculer à tout moment dans le registre **de la guerre et de la méfiance inconditionnelle**. Aussi bien n'y a-t-il pas le choix, poursuit M. Mauss. « Deux groupes d'hommes qui se rencontrent ne peuvent que : ou s'écarter -et, s'ils se marquent une défiance ou se lancent un défi, se battre - ou bien traiter. » Et traiter, c'est toujours traiter « avec des étrangers ». D'où ce paradoxe constitutif de la condition humaine et sociale que c'est à des étrangers, à des ennemis d'abord et surtout, qu'il faut manifester une confiance inconditionnelle. Mais cette exigence, elle, n'est pas inconditionnelle. Parce que dans l'alliance chacun reste libre, parce que les amis et les alliés sont toujours des ennemis en puissance, des adversaires d'hier ou de demain, chacun est tenu à l'inconditionnalité dans le registre de la paix. Mais au registre de la paix et de l'inconditionnalité, nul n'est tenu. On comprend mieux ainsi cette ambivalence presque insoutenable qui préside au don agonistique, et qui fait **coexister une hostilité et une générosité « égale-**

ment exagérées », observe M. Mauss. C'est que l'inconditionnalité est comme proportionnelle à l'hostilité potentielle. Conditionnée en un sens par elle.

Avant de tenter d'aller un peu plus loin dans la voie frayée par Mauss, **il convient de dégager sa portée théorique générale et de montrer que nous ne nous trouvons pas ici confrontés uniquement à des histoires de sauvages mais bien à une loi sociologique générale de l'être-ensemble. Ou plutôt à une loi double, une loi en deux temps ou en deux propositions.**

1°) L'alliance ne peut naître que d'un pari inconditionnel.

Tout d'abord et par hypothèse, par tautologie presque, observons que le lien social - autrement dit l'alliance, l'être-ensemble plutôt que séparément, la confiance - ne peut pas s'engendrer sans une dimension de pari inconditionnel, sans un saut dans l'inconnu. On pourrait en ce sens reformuler dans le langage de Mauss le fameux dilemme du prisonnier qui agite tant économistes et sociologues depuis quelques décennies. Placés par un juge rusé dans l'impossibilité de communiquer, deux prisonniers accusés d'un même délit se voient confrontés aux possibilités suivantes : soit être condamnés tous les deux à quatre ans de prison s'ils se dénoncent l'un l'autre, soit n'écoper que d'un an si aucun des deux ne dénonce l'autre. Et si l'un des deux dénonce l'autre alors que le second ne dénonce pas le premier, le premier sera libéré et le second condamné à huit ans de détention. Par quelque bout qu'on prenne le problème et quelque sophistication qu'on introduise dans sa formulation et dans la recherche des solutions, la conclusion est toujours la même, terriblement simple et désolante. Puisque par hypothèse aucun des deux prisonniers ne peut faire confiance à l'autre, par peur d'être dénoncé unilatéralement et de devoir purger une peine de huit ans, chacun sera inmanquablement enclin à dénoncer son complice (à supposer d'ailleurs qu'il y ait eu effectivement crime, ce que le cas d'école ne précise jamais), et tous deux purgeront une peine de quatre ans alors qu'en se faisant confiance, ils auraient pu s'en tirer avec seulement une année.

Nos calculateurs égoïstes rationnels n'ont donc pas d'autre possibilité que celle de « se défier totalement ». A moins que À moins que... ne surgisse dans la cervelle de l'un ou de l'autre, voire ô miracle ! des deux, un éclair de raison - au-delà de la rationalité instrumentale - qui serait en même temps et indissociablement un éclair de morale, et qu'il ou qu'ils ne se décide (nt) à faire le pari de l'inconditionnalité en refusant de jouer le jeu du juge et de dénoncer l'autre. Car il s'agirait bien là d'un pari sans condition. Par hypothèse, celui qui effectue le pari de confiance le fait dans une totale absence de garantie. L'autre ne lui a rien promis. Il n'y

a eu négociation sur rien. Et pire encore, l'issue la plus probable sera sans doute l'échec et une lourde sanction infligée à celui qu'on pourrait nommer l'entrepreneur d'alliance et de confiance. En un sens l'entrepreneur d'alliance et de confiance « donne tout », sans réserves, et plus encore que les « biens ou les filles », sa liberté, et peut-être sa vie même.

2°) L'alliance ne peut vivre que dans le registre de l'inconditionnalité.

Il convient donc d'inverser totalement la lecture habituelle du dilemme du prisonnier et des problèmes qu'il suggère. On le cite usuellement pour mettre en lumière l'incomplétude du modèle standard de la rationalité et dans l'espoir de pouvoir parvenir à le raffiner suffisamment pour démontrer comment des égoïstes rationnels doivent en venir à coopérer. Or, comme le disait déjà Durkheim, il est impossible de déduire l'altruisme de l'égoïsme. Et des égoïstes stricts, caractérisés comme tels par l'impossibilité de basculer dans aucune forme d'engagement inconditionnel que ce soit, sont condamnés à le rester jusqu'à la fin des temps. Si maintenant nous observons ce qui se passe en pratique, nous constatons que chacun d'entre nous est en fait pris et inséré dans des myriades de groupes, d'unions, d'amitiés, de camaraderies ou d'amours, d'alliances stables ou éphémères mais qui n'auraient même pas pu voir le jour si les individus se conformaient en effet aux hypothèses sur lesquelles reposent le dilemme du prisonnier ou le théorème du passager clandestin (*free rider*), selon lequel personne n'est susceptible d'entreprendre des actions d'intérêt collectif sauf à y avoir un intérêt personnel et instrumental clairement identifiable. Le dilemme du prisonnier ou le théorème du passager clandestin ne sont donc pas tant des démonstrations de l'incomplétude de la rationalité conditionnaliste que, *a contrario*, la preuve de l'emprise de la logique inconditionnaliste sur les affaires humaines.

Disons-le différemment : il n'est pas d'alliance humaine qui puisse fonctionner autrement que dans le registre d'une certaine inconditionnalité. Elle est l'aliment spécifique de la socialité et de la confiance. L'opérateur magique et *sine qua non* de l'être-ensemble. **Sans un minimum d'espoir plausible dans la possibilité que l'autre, les autres sauront donner ce qui est nécessaire en cas de besoin ou de demande, coup de main, argent, soutien, amitié, chaleur, amour, aucune union ne saurait se former ni tenir un seul instant.** On se retrouverait chez le juge ou en train de louer les services d'un tueur à gages avant même d'avoir donné ou partagé quoi que ce soit. L'inconditionnalité constitue donc l'éther spécifique des relations proprement humaines.

Ce n'est qu'une fois affirmé de façon inconditionnelle le fait qu'on est ensemble, l'un avec l'autre et non pas l'un contre l'autre, alliés et non ennemis, que l'on

peut commencer à discuter les termes de l'alliance, et que dans le cadre de celle-ci, dans le cadre d'une inconditionnalité première, chacun peut, s'il le souhaite et dans la mesure de ses moyens, tenter de s'approprier une partie des bénéfices qui naissent du fait même de l'alliance. C'est ici, et ici seulement, que chacun commence à poser ses conditions. Et cela n'est possible que pour autant que chacun des partenaires reste libre et se montre effectivement en mesure de sortir de l'alliance en menaçant de la dissoudre. J'ai jusqu'à présent joué le jeu de l'alliance à la perfection. Je me suis confié sans réserves. Mais si j'estime que ma confiance est trahie ou ne se voit pas payée de retour, je peux à tout instant la reprendre et rebasculer dans la défiance.

Aussi longtemps que je reste dans le registre de la confiance, par hypothèse je suis dans celui de l'inconditionnalité. On a confiance ou on ne l'a pas. On aime ou on n'aime pas. Malheur aux tièdes, disait le Christ. Et toute réticence à donner (son amitié, sa parole, de l'aide) fait sortir de la confiance. Mais dans ce registre de la conditionnalité je ne suis que conditionnellement, qu'à la condition que l'autre ou les autres s'y trouvent également. Et que dans l'exacte mesure où ils y sont. C'est ici qu'il convient de nuancer la formulation de M. Mauss. Entre se confier ou se défier totalement, une fois sorti de l'ordre de la société archaïque ou sauvage, et même d'ailleurs en son sein, il existe dans la pratique une infinité de situations intermédiaires. Avant de les évoquer, notons toutefois comment le tranchant de la phrase de Mauss permet d'inverser la logique de la pensée conditionnaliste.

Pensées de la conditionnalité et pensées de l'inconditionnalité conditionnelle

Comparons en effet les tableaux de la genèse des relations sociales que nous donnent respectivement la pensée conditionnaliste et la pensée de l'inconditionnalité conditionnelle qu'il est possible de dégager des analyses de Marcel Mauss. Le point de départ est en apparence le même. À l'origine, il ne peut exister que la séparation ou la guerre. « On ne peut que s'écarter [...] ou se lancer un défi et se battre », écrit Mauss. Soit, affirme la pensée contractualiste, on se trouve en situation d'indifférence mutuelle (J. Rawls), soit en état de guerre de tous contre tous, de Warre, comme l'expose si éloquemment Hobbes. À l'origine, donc, l'hostilité ou, au mieux, l'indifférence. Selon la pensée conditionnaliste, les hommes constatant que dans cet état de nature, soit ils sont tous des perdants nets (dans l'état de Warre), soit ils gagnent moins qu'ils ne pourraient le faire s'ils s'alliaient (dilemme du prisonnier), décident de passer des contrats qui les font sortir de l'état de nature. Il reste cependant, nous l'avons dit, une difficulté à régler. Il faut en effet s'assurer que les promesses seront tenues et les engagements respectés. D'où la nécessité de faire

émerger, à partir de l'ordre contractuel ainsi institué, une instance qui le transcende tout en en restant partie prenante. Une forme de sommet, ou de « point fixe » (J.-P. Dupuy) qui se trouve en mesure de le réguler, quoiqu'en en étant issu et que n'ayant donc pas en principe davantage d'éminence et de dignité que lui. Ce problème, notait déjà Rousseau, s'apparente à celui de la quadrature du cercle. Compte tenu de ce qui précède et de la tournure prise par notre réflexion, nous pourrions le baptiser le problème de la **conditionnalité inconditionnelle**.

La vision maussienne, et bien au-delà d'elle, ce qu'il est permis d'appeler la vision sociologique, inverse cette séquence. On ne peut, pose-t-elle, sortir de la guerre ou de l'indifférence qu'inconditionnellement, ou que par le recours à un principe d'inconditionnalité. Bien loin que ce dernier naisse ou émerge, comme asymptotiquement, de l'accumulation des contrats individuels ou dans la foulée d'un contrat social originel et général, c'est au contraire l'acceptation première de l'inconditionnalité qui permet ensuite de passer des contrats fiables et bénéfiques à tous. Avant que de faire affaire ensemble, que de commercer, avant que de pouvoir empêcher les bénéfices matériels et moraux qui résultent de la coopération, encore faut-il asseoir inconditionnellement l'exigence et la possibilité de la coopération en tant que telles.

Et cela ne peut se faire qu'en dehors du registre de l'instrumentalité. Car s'il apparaissait clairement à tous les contractants qu'ils ne s'allient qu'à des fins instrumentales, qu'en vue de maximiser uniquement la satisfaction de leurs seuls intérêts individuels, alors personne ne pourrait faire confiance à personne, rien ne pourrait dissuader quiconque de tricher et de soupçonner tous les autres de vouloir tricher également. Pas même sorti de l'état d'indifférence ou de guerre de tous contre tous, on s'y verrait déjà replongé.

Le contraste est si frappant entre les solutions données respectivement par la pensée conditionnaliste et par celle de l'inconditionnalité conditionnelle au problème de savoir comment sortir de l'état premier d'hostilité et d'indifférence, qu'il nous faut nous demander si elles partent effectivement d'une même représentation de l'état originel, de « l'état de nature ». Or, à y bien réfléchir, tel n'est nullement le cas. Et ne serait-ce qu'en raison du fait que la pensée sociologique se refuse comme congénitalement à imaginer une chose telle qu'un « état de nature ». Les hommes sont selon elle toujours déjà socialisés.

Plus concrètement, il convient d'observer que même la guerre sauvage, pour sauvage qu'elle soit en effet, est soumise à des règles. **Y préside toujours un impératif de réciprocité**. Énigmatique à bien des égards, mais effectif. La guerre de tous contre tous n'est donc jamais pure. Tout se passe comme si, au sein de l'ordre sau-

vage, existait, régnait un refoulement primaire de la *Warre*. Les tribus qui s'affrontent ne sont jamais pleinement étrangères les unes aux autres, et au cœur même des guerres les plus féroces pointe toujours l'anticipation d'une possible alliance future. Au futur, au conditionnel, au conditionnel passé, ou à un autre temps de nous inconnu. Ce n'est que bien plus tard, lorsque s'affronteront non pas des tribus mais des cultures totalement étrangères, que sera levé le refoulement primaire de la violence et que l'on se livrera aux joies du pur massacre, de masse et sans phrases.

Ces dernières remarques permettent de résumer en quelques mots le contraste entre les deux pensées du social que nous avons opposées. **La pensée conditionnaliste postule qu'existe à l'origine un état de guerre ou d'indifférence générale** (qu'elle nomme état de nature). Elle en déduit la nécessité d'instituer **un ordre social fondé sur des contrats, un ordre conditionnel**. Et de cette première nécessité elle déduit la nécessité seconde d'instituer une instance capable de garantir l'effectivité des contrats. Une instance de conditionnalité inconditionnelle. La pensée de l'inconditionnalité conditionnelle, au contraire, pose que l'état de nature est toujours déjà peu ou prou social, socialisé au minimum par une virtualité d'alliance. Que l'alliance, deuxième étape, ne peut être nouée que par un basculement dans le registre de l'inconditionnalité, et que ce n'est que dans le cadre de celle-ci que peut se déployer le champ de la contractualité et de la conditionnalité. Où l'on retrouve l'idée, que nous notions au départ, que pour une pensée de l'inconditionnalité conditionnelle, les intérêts instrumentaux et matériels sont hiérarchiquement seconds par rapport aux intérêts de forme et d'automanifestation qui les englobent. Reste, si nous voulons échapper à l'abstraction et à de tentantes accusations de mysticisme, à nous interroger sur la teneur propre de cette inconditionnalité, somme toute mystérieuse, dont nous affirmons le primat hiérarchique sur la conditionnalité. Comment, par quelles voies bascule-t-on dans l'inconditionnalité ? et dans quel type d'inconditionnalité ?

Les quatre modes de l'inconditionnalité

Espérons en effet qu'il est clair pour le lecteur qui nous aura suivi jusqu'ici, et qui aura peut-être été rebuté par la lourdeur de ces mots de conditionnalité ou d'inconditionnalité conditionnelle, qu'en les proposant à la discussion nous n'avons nullement le sentiment de sombrer dans les vertiges de la spéculation métaphysique ou modélisatrice a priori, mais bien celui de nous tenir au plus près de l'histoire empirique effective des hommes. Certes, l'emploi de ces termes ne peut qu'évoquer un certain nombre de thématiques religieuses ou philosophiques. Mais enfin, si l'on ose dire, celles-ci ne sont pas tombées du ciel. Et force est

bien de constater que jusqu'à présent les sociétés n'ont fait corps et n'ont tenu que grâce à un ciment religieux, ou pour mieux dire, politico-théologique, particulièrement prégnant. **Qu'il n'existe pas de société sans une forme ou une autre de sacré, expliquait Durkheim. Traduisons : sans une forme ou une autre d'inconditionnalité.** Reste que nous, nous ne sommes pas religieux ou croyants. Au moins pas *a priori*, et pas en tant que *social scientists*. La tâche qui s'ouvre à nous est donc celle de distinguer entre différentes variantes de l'inconditionnalité et de ses rapports avec l'ordre de la conditionnalité.

Ici encore, en vue d'élaborer un tel type idéal, l'œuvre de M. Mauss se révèle précieuse. Réfléchissant avec son ami Henri Hubert sur les phénomènes religieux et, plus tard, seul, sur le don, sur la triple obligation de donner, recevoir et rendre, il dégage en effet avec une grande clarté quatre dimensions primordiales et irréductibles de l'agir social que l'on peut également retenir comme les quatre sources possibles de l'inconditionnalité. D'une part, observe-t-il, dans les sociétés archaïques, le don, autrement dit les prestations apparemment « libres et gratuites », sont rigoureusement obligatoires « à peine de guerres privées ou publiques ». **D'autre part, ces mêmes prestations en apparence désintéressées masquent un intérêt économique.** Dans ce sillage, distinguons donc plus précisément quatre pôles du don et de l'action sociale : celui de l'obligation et de la liberté d'une part ; celui de l'intérêt et du désintéressement de l'autre.

Voilà qui nous indique assez d'où est susceptible de s'originer l'inconditionnalité et en quoi elle peut consister. Sa première source possible, celle qui est le « père » de toutes choses peut-être, n'est autre que la violence qui niche toujours au cœur de l'obligation. Le don, autrement dit la mise en scène en même temps que l'effectuation de l'inconditionnalité, est en fait obligatoire, sous peine de rechuter dans la guerre. Il représente donc à la fois son antidote et son enfant. **Plus concrètement, on ne sort de l'état de guerre que lorsque se dégage un vainqueur, individuel ou collectif, et que celui-ci impose sa supériorité à tous inconditionnellement.**

Mais la violence pure ne fait pas société, observait à juste titre Max Weber. Le pouvoir proprement social ne peut se déployer qu'étayé sur l'autorité, sur l'invocation d'un principe d'inconditionnalité non violente auquel les sujets de l'ordre social se plient librement. Le plus librement possible. Spontanément. La deuxième source de l'inconditionnalité est donc la spontanéité. Le rapport à ce qui se fait tout seul, de soi-même, sans obligation. Le rapport à l'inconditionné. Si le conflit est le père de toutes choses, sans doute conviendrait-il d'ajouter que la spontanéité et l'inconditionné en

sont la mère. Au sein du couple en fait indissociable du politico-théologique on situera du côté du politique la violence et de celui du religieux l'invocation de l'inconditionné, qu'il revête la figure de l'originel primordial et inaccessible, celle de l'infini insondable ou celle encore de l'Amour transcendant ou de *l'Agapè*.

Pour mieux percevoir la logique de cette distinction entre les différentes modalités de l'inconditionnalité, il est commode de poser que si la violence et la contrainte qui l'euphémisent s'imposent absolument, sans condition aucune - face à elles on ne discute pas -, qu'elles incarnent donc ce qu'on pourrait nommer une inconditionnalité inconditionnelle (la contrainte, forme adoucie de la violence, pouvant être repérée comme moment de l'inconditionnalité), la référence faite au contraire, la révérence tirée, aux fastes de la liberté et de la spontanéité exprime ce qui apparaît comme une *inconditionnalité de l'inconditionné*.

Ces étiquettes, un peu encombrantes et maladroitement, ont l'avantage d'aider à l'intelligence des deux autres modes de l'inconditionnalité. Nul doute que l'intérêt matériel, l'intérêt instrumental, qui selon M. Mauss existe et persiste toujours derrière l'affichage de la générosité, ne soit ce qui anime par excellence le registre de la conditionnalité et de la contractualité. Mais, comme nous l'avons observé, il ne peut accéder à la consistance que si le principe contractuel est scrupuleusement respecté par ceux qui s'y adonnent, que si donc se forme une dimension de conditionnalité inconditionnelle. À défaut de quoi on retomberait dans la *conditionnalité conditionnelle*, qui est aussi *inviabile que l'inconditionnalité inconditionnelle de la pure violence*.

C'est à l'opposé de la dimension de l'intérêt instrumental et de la conditionnalité qu'on voit apparaître celle que curieusement Marcel Mauss ne désigne guère en tant que telle alors que, comme nous avons tenté de l'établir, toute son œuvre en un sens ne parle que d'elle : la dimension de **l'inconditionnalité conditionnelle**, celle qui préside à l'alliance, au don agonistique, et qui se déploie dans la subordination des intérêts instrumentaux aux intérêts de forme et de manifestation non instrumentaux, au plaisir des choses faites pour elles-mêmes et de l'amitié.

Ne nous méprenons pas. Aucun de ces quatre modes de l'inconditionnalité ne saurait exister concrètement de façon isolée. Aucun non plus ne saurait être totalement absent. Dans tout rapport social, inconditionnalité et inconditionné, conditionnalité (plus ou moins) inconditionnelle et inconditionnalité (plus ou moins) conditionnelle coexistent toujours selon des alliages et dans des proportions infiniment variées. Il fallait bien rappeler cette évidence. Mais il est sans doute plus intéressant d'observer, pour en terminer sur ce point, que l'histoire des sociétés, comme celle des unions humaines, de

toutes tailles et de toutes natures, semble animée par une sorte de mouvement de balancier qui fait passer d'un mode d'inconditionnalité ou de conditionnalité à un autre. Le charisme, à en croire Weber, autrement dit cette autorité qu'on attribue à celui dont on pense qu'il entretient un rapport privilégié, tend à se routiniser. À se dégrader en réglementations ou en marchandages. La violence des chefs de bandes qui fondent ou conquièrent les États doit, selon Bertrand de Jouvenel, si ceux qui occupent le pouvoir veulent s'y maintenir, peu à peu s'adoucir et se légitimer en faisant droit à certaines des revendications des dominés d'hier. Comme le montrent ici même, dans leur réflexion sur l'histoire de l'aide aux pauvres, Philippe Chaniel et Camille Tarot, l'injonction d'aider les pauvres inconditionnellement, que ce soit au nom de l'amour de Dieu ou de celui de l'amour de la patrie, fait inmanquablement place à la multiplication des conditions restrictives et à une inflation de la casuistique. À l'inverse, tout porte à croire qu'une société qui ne sait plus inventer d'autre principe de coordination et de liaison de ses membres que celui du contrat, qui bascule de la conditionnalité inconditionnelle à la conditionnalité conditionnelle généralisée¹, est menacée de perdre ses repères et de sombrer dans l'aspiration irrépressible à une inconditionnalité de la violence et à l'inconditionné de la race, du sang ou de la vraie religion des vrais croyants.

Conclusion

Voilà qui doit nous inciter à tirer brièvement quelques conclusions normatives. Dans divers textes, dans ce numéro même, nous défendons l'idée que, compte tenu de la période historique dans laquelle nous nous trouvons, il est devenu nécessaire d'une part, d'instaurer un revenu minimum de citoyenneté, inconditionnel et, d'autre part, de lier étroitement l'institution d'un tel revenu de citoyenneté au projet de réanimer l'expérience démocratique en posant la démocratie comme intrinsèquement désirable. Désirable pour elle-même. Inconditionnellement. Ces deux propositions sont souvent mal comprises et jugées utopiques en raison d'un contresens, difficilement évitable, sur l'idée d'inconditionnalité. Grande est en effet la tentation de comprendre la proposition de créer un revenu inconditionnel comme celle d'effectuer un don gratuit, sans contrepartie - par amour abstrait de l'humanité en somme -, et celle d'une valorisation incon-

ditionnelle de la démocratie comme inspirée par un impératif catégorique aussi moraliste qu'inadapté à la mentalité contemporaine. En un mot, sous le terme d'« inconditionnel » on entend « inconditionné » là où il faut comprendre, nous espérons l'avoir ici clairement montré, inconditionnalité conditionnelle. Ce qui est bien différent.

Accorder un don inconditionnel de citoyenneté en effet, ce n'est certainement pas octroyer un don gratuit. Assurément, puisqu'il s'agit et doit s'agir d'un don, aucun retour n'est explicitement et spécifiquement exigible, et l'État, et à travers lui **la société, doit accepter sereinement le risque que rien ne soit rendu. L'objectif, comme toujours avec le don, étant de nourrir la liberté et la spontanéité, de créer de la confiance**, on perdrait tout en espérant pouvoir retenir d'une main ce que l'on donne de l'autre. En tentant de se prémunir par une fiction de contractualité, de conditionnalité, comme c'est le cas en France avec le RMI, ou, pire encore, en se réfugiant dans le registre de l'obligation et de la violence.

Mais le fait de ne pas exiger de retour ne signifie pas et ne doit surtout pas signifier qu'on n'en attend pas. Si en effet aucun retour n'était attendu, alors le don, symbolisant un mépris insondable envers ses bénéficiaires supposés, serait bel et bien un don qui tue, un don-poison (*gift/gift*), un concentré redoutable de la violence collective exercée à l'encontre de la minorité des exclus. Mais quel retour la collectivité peut-elle et doit-elle attendre ? De l'utilité, de l'utilité sociale, du travail, répond-on généralement, puisqu'on ne sait pas raisonner en dehors des catégories conditionnalistes de l'utilitarisme travailliste. Chacun a le droit, et donc le devoir, ajoute-t-on aussitôt, d'être utile.

Qu'on nous comprenne bien. Nous n'avons pour notre part aucun mépris pour l'utilité. Et il est clair que personne ne saurait conquérir l'estime de soi et se réaliser sans accomplir des choses chargées de sens à ses yeux et à ceux des autres. Mais de là à conclure au devoir d'utilité il y a une marge. Notons en effet que l'utilité ne se décrète pas de manière volontariste et qu'on aura beau qualifier certaines activités de socialement utiles, si elles ne le sont pas effectivement, rien n'y fera.

Notons encore que notre société semble plutôt ployer sous l'excès de l'offre de prestations supposées utiles par leurs offreurs mais qu'elle ne juge pas telles en fait. Et

1. Dont on pourrait dire qu'elle représente la forme spécifique de corruption de la conditionnalité inconditionnelle, comme l'inconditionnalité inconditionnelle de la pure violence représente la corruption de l'inconditionnalité de la contrainte. Ces distinctions ne sont pas sans évoquer la manière dont Aristote situe la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie comme les formes corrompues, respectivement, de la monarchie, de l'aristocratie et de la république (politie). Sans doute conviendrait-il de reprendre notre typologie des quatre modes de l'inconditionnalité en distinguant mieux et plus systématiquement à chaque fois entre la forme saine et la forme corrompue. Mais existe-t-il une forme corrompue de l'inconditionnalité conditionnelle ? Voilà qui n'est nullement évident. On notera avec intérêt qu'il y a là une incertitude qui rappelle, là encore, celle d'Aristote sur le rapport exact entre politie (ou république, ou régime constitutionnel) et démocratie, puisque tantôt il présente la seconde comme perversion de la première, tantôt il laisse entendre que ces deux régimes sont identiques.

observons pour finir qu'accomplir des choses chargées de sens ne se réduit pas à faire des choses « utiles », sauf à entretenir une conception totalement extensive et indéterminée de l'utilité. Faire du théâtre, du sport ou de la politique, est-ce vraiment « utile » ? S'intéresser à Shakespeare, à la théorie sociologique ou à la question de l'expansion de l'univers, etc., est-ce vraiment bien nécessaire ? **Concluons donc que la seule chose que la société soit en droit de demander positivement en échange d'un revenu inconditionnel de citoyenneté, ce n'est pas de l'utilité, indéterminable, mais de l'initiative, de la vie et de la participation effective à la production de la collectivité par elle-même.** Liberté doit être laissée à ceux qui reçoivent un revenu inconditionnel, dont il faut quand même rappeler qu'il ne leur permet guère de mener la grande vie, de décider par eux-mêmes de ce qui est utile ou de ce qui ne l'est pas.

Une telle mesure, parce qu'elle n'est pas inspirée par une mystique ou par un moralisme de l'inconditionné mais par la logique sociologique et politique qui anime la pensée de l'inconditionnalité conditionnelle, n'a rien à voir avec du laxisme. À l'inconditionnalité, nul n'est tenu ! **L'inconditionnalité est nécessaire pour passer de la guerre à la paix, de la défiance absolue à la confiance de principe.** Mais avec ceux qui ne jouent pas le jeu de l'alliance et de la confiance, il n'y a bien sûr aucune raison de continuer à le jouer. C'est cela le conditionnel.

... Pourquoi cependant, pourrait-on demander, nous trouvons-nous à une période historique telle qu'il nous faudrait nous engager résolument dans la voie d'un surplus d'inconditionnalité ? C'est que nous n'avons plus vraiment le choix. Ce que nous ont montré, chacun à sa manière, les grands auteurs de la tradition sociologique, c'est comment, si la société moderne est massivement conditionnaliste, contractualiste, utilitariste, comme on voudra, elle ne parvient en fait à fonctionner dans ce registre que parce qu'elle s'étaie sur une dimension religieuse ou quasi religieuse latente qui, seule, permet au registre de la conditionnalité d'être inconditionnellement respecté. Disons-le de façon légèrement différente. Jusqu'à présent l'ordre de la société fonctionnelle-utilitaire a bien fonctionné parce qu'il puisait dans des réserves de sens, extra ou anti-utilitariste, léguées par les siècles passés. Il apparaît assez clairement désormais que ces réserves de sens s'épuisent et que par hypothèse elles ne peuvent pas être reconstituées sur la seule base de la symbolique conditionnaliste. Abandonnée à elle-même, celle-ci ne peut justifier que la tricherie et la corruption. Et il est peu douteux qu'on ne progresse dans cette direction actuellement à grandes enjambées. Nos démocraties se sont pensées au premier chef dans le cadre de la pensée contractualiste. Ce fondement imaginaire se tarit.

Pour les raisons qu'on a dites, il se montre désormais impuissant à s'opposer à la généralisation d'une corruption qui doit d'autant plus exploser que l'échelle des sociétés se dilate et que la mondialisation se généralise. Nous ne saurions non plus chercher recours dans un repli sur des formes anciennes de l'inconditionnalité, despotiques ou religieuses. **La seule voie qui s'ouvre à nous est donc celle qui consiste à effectuer dans l'ordre politique une mutation symbolique, morale et spirituelle** de même ampleur que celle qui a été accomplie en leur temps par les grandes religions universalistes. Celles-ci avaient procédé à un réaménagement de fond en comble du système archaïque du don propre aux petites sociétés d'interconnaissance. Ce réaménagement, comme l'a montré Camille Tarot à propos du christianisme [dans « Repères pour une histoire de la naissance de la grâce », La Revue du MAUSS semestrielle n° 1, Ce que donner veut dire, 1er semestre 1993], a consisté en une universalisation, une radicalisation et une intériorisation de l'impératif du don. Universalisation : il fallait donner non seulement aux proches mais aussi aux étrangers. Radicalisation : donner de façon toujours plus inconditionnelle en différant l'espoir du retour. Intériorisation : à l'affichage quelque peu histrionique du don sauvage, préférer la discrétion de celui qui sait qu'il donne vraiment et non pour la montre. Ce n'est pas ici le lieu de discuter de la grandeur et des limites du principe religieux. Qu'il suffise d'observer qu'à s'énoncer sous le signe de l'inconditionné, il soumettait les croyants, et notamment dans le cas du christianisme, à la dure épreuve de l'impossibilité de s'y égarer et à la conscience malheureuse. Et qu'à subordonner l'exigence du don aux autres à l'impératif du don au divin, il interdisait la reconnaissance de la dimension proprement humaine de l'ordre social et la prise en compte de la liberté collective individuelle sur lesquelles repose la démocratie.

Dans le sillage de la révolution des droits de l'homme, comme déjà nous y incitait Thomas Paine, au-delà d'elle, avons-nous d'autre choix que de refonder à nouveaux frais l'aspiration démocratique en la faisant reposer sur la claire conscience de la nécessité d'universaliser et de radicaliser (pour l'intériorisation, il faut voir) **un impératif de générosité rapatrié du champ religieux au domaine politique ? Pouvons-nous placer nos espoirs sur autre chose qu'une logique de l'inconditionnalité conditionnelle devenue consciente d'elle-même et pleinement assumée ?**

Alain Caillé

*Extraits d'un article
Revue du M.A.U.S.S. n° 7 (1996)*

Abrégé du Manifeste convivialiste

Lors de son intervention à la Rencontre Mensuelle de l'AIRE, le 11 mars 2015, Alain Caillé a présenté son initiative récente d'un Manifeste convivialiste, signé par de nombreux intellectuels, dans plusieurs pays, qui partagent la conviction qu'un autre monde, est non seulement possible, il est absolument nécessaire et urgent. Le manifeste convivialiste se propose d'expliciter ce que partagent toutes les initiatives qui sont déjà en train de le bâtir : une philosophie politique implicite commune.

A l'issue de cette réunion, l'AIRE a décidé d'adhérer à l'association fondée par Alain Caillé, comme « réseau ami » des convivialistes (www.lesconvivialistes.org). Chacun peut également y adhérer à titre personnel. Réciproquement, Alain Caillé a accepté de rejoindre le Comité Scientifique de l'AIRE.

La Rédaction

Déclaration d'interdépendance

Jamais l'humanité n'a disposé d'autant de ressources matérielles et de compétences techniques et scientifiques. Prise dans sa globalité, elle est riche et puissante comme personne dans les siècles passés n'aurait pu l'imaginer. Rien ne prouve qu'elle en soit plus heureuse. Mais nul ne désire revenir en arrière, car chacun sent bien que de plus en plus de potentialités nouvelles d'accomplissement personnel et collectif s'ouvrent chaque jour.

Pourtant, à l'inverse, personne non plus ne peut croire que cette accumulation de puissance puisse se poursuivre indéfiniment, telle quelle, dans une logique de progrès technique inchangée, sans se retourner contre elle-même et sans menacer la survie physique et morale de l'humanité. Les premières menaces qui nous assaillent sont d'ordre matériel, technique, écologique et économique. Des menaces *entropiques*. Mais nous sommes beaucoup plus impuissants à ne serait-ce qu'imaginer des réponses au second type de menaces. Aux menaces d'ordre moral et politique. À ces menaces qu'on pourrait qualifier d'*anthropiques*.

Le problème premier

Le constat est donc là : l'humanité a su accomplir des progrès techniques et scientifiques foudroyants, mais elle reste toujours aussi impuissante à résoudre son problème essentiel : comment gérer la rivalité et la violence entre les êtres humains ? Comment les inciter à coopérer tout en leur permettant de s'opposer sans se massacrer ? Comment faire obstacle à l'accumulation de la puissance, désormais illimitée et potentiellement auto-destructrice, sur les hommes et sur la nature ? Si elle ne sait pas répondre rapidement à cette question, l'humanité disparaîtra. Alors que toutes les conditions matérielles sont réunies pour qu'elle prospère, pour autant qu'on prenne définitivement conscience de leur finitude.

Nous disposons de multiples éléments de réponse : ceux qu'ont apportés au fil des siècles les religions, les morales, les doctrines politiques, la philosophie et les sciences humaines et sociales. Et les initiatives qui vont

dans le sens d'une alternative à l'organisation actuelle du monde sont innombrables, portées par des dizaines de milliers d'organisations ou d'associations, et par des dizaines ou des centaines de millions de personnes. Elles se présentent sous des noms, sous des formes ou à des échelles infiniment variées : la défense des droits de l'homme, du citoyen, du travailleur, du chômeur, de la femme ou des enfants ; l'économie sociale et solidaire avec toutes ses composantes : les coopératives de production ou de consommation, le mutualisme, le commerce équitable, les monnaies parallèles ou complémentaires, les systèmes d'échange local, les multiples associations d'entraide ; l'économie de la contribution numérique (cf. Linux, Wikipedia etc.) ; la décroissance et le post-développement ; les mouvements *slow food*, *slow town*, *slow science* ; la revendication du *buen vivir*, l'affirmation des droits de la nature et l'éloge de la *Pachamama* ; l'altermondialisme, l'écologie politique et la démocratie radicale, les *indignados*, *Occupy Wall Street* ; la recherche d'indicateurs de richesse alternatifs, les mouvements de la transformation personnelle, de la sobriété volontaire, de l'abondance frugale, du dialogue des civilisations, les théories du *care*, les nouvelles pensées des *communs*, etc.

Pour que ces initiatives si riches puissent contrecarrer avec suffisamment de puissance les dynamiques mortifères de notre temps et qu'elles ne soient pas cantonnées dans un rôle de simple contestation ou de paliation, il est décisif de regrouper leurs forces et leurs énergies, d'où l'importance de souligner et de nommer ce qu'elles ont en commun.

Du convivialisme

Ce qu'elles ont en commun, c'est la recherche d'un convivialisme, d'un art de vivre ensemble (*con-vivere*) qui permette aux humains de prendre soin les uns des autres et de la Nature, sans dénier la légitimité du conflit mais en en faisant un facteur de dynamisme et de créativité. Un moyen de conjurer la violence et les pulsions de mort. Pour le trouver nous avons besoin désormais, de toute urgence, d'un fond doctrinal mini-

mal partageable qui permette de répondre simultanément, en les posant à l'échelle de la planète, au moins aux quatre (plus une) questions de base :

- *La question morale* : qu'est-il permis aux individus d'espérer et que doivent-ils s'interdire ?

- *La question politique* : quelles sont les communautés politiques légitimes ?

- *La question écologique* : que nous est-il permis de prendre à la nature et que devons-nous lui rendre ?

- *La question économique* : quelle quantité de richesse matérielle nous est-il permis de produire, et comment, pour rester en accord avec les réponses données aux questions morale, politique et écologique ?

- Libre à chacun d'ajouter à ces quatre questions, ou pas, celle du rapport à la surnature ou à l'invisible : la question religieuse ou spirituelle. Ou encore : *la question du sens*.

Considérations générales :

Le seul ordre social légitime universalisable est celui qui s'inspire d'un principe de commune humanité, de commune socialité, d'individuation, et d'opposition maîtrisée et créatrice.

Principe de commune humanité : par delà les différences de couleur de peau, de nationalité, de langue, de culture, de religion ou de richesse, de sexe ou d'orientation sexuelle, il n'y a qu'une seule humanité, qui doit être respectée en la personne de chacun de ses membres.

Principe de commune socialité : les êtres humains sont des êtres sociaux pour qui la plus grande richesse est la richesse de leurs rapports sociaux.

Principe d'individuation : dans le respect de ces deux premiers principes, la politique légitime est celle qui permet à chacun d'affirmer au mieux son individualité singulière en devenir, en développant sa puissance d'être et d'agir sans nuire à celle des autres.

Principe d'opposition maîtrisée et créatrice : parce que chacun a vocation à manifester son individualité singulière il est naturel que les humains puissent s'opposer. Mais il ne leur est légitime de le faire qu'aussi longtemps que cela ne met pas en danger le cadre de commune socialité qui rend cette rivalité féconde et non destructrice.

De ces principes généraux découlent des :

Considérations morales

Ce qu'il est permis à chaque individu d'espérer c'est de se voir reconnaître une égale dignité avec tous les autres êtres humains, d'accéder aux conditions matérielles suffisantes pour mener à bien sa conception de la vie bonne, dans le respect des conceptions des autres.

Ce qui lui est interdit c'est de basculer dans la démesure (*l'hubris* des Grecs), i.e. de violer le principe de commune humanité et de mettre en danger la commune socialité

Concrètement, le devoir de chacun est de lutter contre la corruption.

Considérations politiques

Dans la perspective convivialiste, un État ou un gouvernement, ou une institution politique nouvelle, ne peuvent être tenus pour légitimes que si :

- Ils respectent les quatre principes, de commune humanité, de commune socialité, d'individuation et d'opposition maîtrisée, et que s'ils facilitent la mise en œuvre des considérations morales, écologiques et économiques qui en découlent ;

Plus spécifiquement, les États légitimes garantissent à tous leurs citoyens les plus pauvres un minimum de ressources, un revenu de base, quelle que soit sa forme, qui les tienne à l'abri de l'abjection de la misère, et interdisent progressivement aux plus riches, via l'instauration d'un revenu maximum, de basculer dans l'abjection de l'extrême richesse en dépassant un niveau qui rendrait inopérants les principes de commune humanité et de commune socialité.

Considérations écologiques

L'Homme ne peut plus se considérer comme possesseur et maître de la Nature. Posant que loin de s'y opposer il en fait partie, il doit retrouver avec elle, au moins métaphoriquement, une relation de don/contredon. Pour laisser aux générations futures un patrimoine naturel préservé, il doit donc rendre à la Nature autant ou plus qu'il ne lui prend ou en reçoit.

Considérations économiques

Il n'y a pas de corrélation avérée entre richesse monétaire ou matérielle, d'une part, et bonheur ou bien-être, de l'autre. L'état écologique de la planète rend nécessaire de rechercher toutes les formes possibles d'une prospérité sans croissance. Il est nécessaire pour cela, dans une visée d'économie plurielle, d'instaurer un équilibre entre Marché, économie publique et économie de type associatif (sociale et solidaire), selon que les biens ou les services à produire sont individuels, collectifs ou communs.

Que faire ?

Il ne faut pas se dissimuler qu'il faudra pour réussir affronter des puissances énormes et redoutables, tant financières que matérielles, techniques, scientifiques ou intellectuelles autant que militaires ou criminelles. Contre ces puissances colossales et souvent invisibles ou illocalisables, les trois armes principales seront :

- *L'indignation* ressentie face à la démesure et à la corruption, et la *honte* qu'il est nécessaire de faire ressentir à ceux qui directement ou indirectement, activement ou passivement, violent les principes de commune humanité et de commune socialité.
- Le sentiment d'appartenir à une communauté humaine mondiale.
- Bien au-delà des « choix rationnels » des uns et des autres, la mobilisation des affects et des passions.

Rupture et transition

Toute politique convivialiste concrète et appliquée devra nécessairement prendre en compte :

- l'impératif de la justice et de la commune socialité, qui implique la résorption des inégalités vertigineuses qui ont explosé partout dans le monde entre les plus riches et le reste de la population depuis les années 1970.
- Le souci de donner vie aux territoires et aux localités, et donc de reterritorialiser et de relocaliser ce que la mondialisation a trop externalisé.
- L'absolue nécessité de préserver l'environnement et les ressources naturelles.
- L'obligation impérieuse de faire disparaître le chômage et d'offrir à chacun une fonction et un rôle reconnus dans des activités utiles à la société.

La traduction du convivialisme en réponses concrètes doit articuler, en situation, les réponses à l'urgence d'améliorer les conditions de vie des couches populaires, et celle de bâtir une alternative au mode d'existence actuel, si

lourd de menaces multiples. Une alternative qui cessera de vouloir faire croire que la croissance économique à l'infini pourrait être encore la réponse à tous nos maux.

Les signataires

Claude Alphanéry, Geneviève Ancel, Ana Maria Araujo (Uruguay), Claudine Attias-Donfut, Geneviève Azam, Akram Belkaïd (Algérie), Yann-Moulier-Boutang, Fabienne Brugère, Alain Caillé, Barbara Casin, Philippe Chanial, Hervé Chaygneaud-Dupuy, Eve Chiapello, Denis Clerc, Ana M. Correa (Argentine), Thomas Coutrot, Jean-Pierre Dupuy, François Flahault, Francesco Fistetti (Italie), Anne-Marie Fixot, Jean-Baptiste de Foucauld, Christophe Fourel, François Fourquet, Philippe Frémeaux, Jean Gadrey, Vincent de Gaulejac, François Gauthier (Suisse), Sylvie Gendreau (Canada), Susan George (États-Unis), Christiane Girard (Brésil), François Gollain (Royaume Uni), Roland Gori, Jean-Claude Guillebaud, Paulo Henrique Martins (Brésil), Dick Howard (États-Unis), Marc Humbert, Éva Illouz (Israël), Ahmet Insel (Turquie), Geneviève Jacques, Florence Jany-Catrice, Hervé Kempf, Zhe Ji (Chine), Elena Lasida, Serge Latouche, Jean-Louis Laville, Camille Laurens, Jacques Lecomte, Didier Livio, Gus Massiah, Dominique Méda, Margie Mendell (Canada), Pierre-Olivier Monteil, Jacqueline Morand, Edgar Morin, Chantal Mouffe (Royaume Uni), Yann Moulier-Boutang, Osamu Nishitani (Japon), Alfredo Pena-Vega, Bernard Perret, Elena Pulcini (Italie), Ilana Silber (Israël), Roger Sue, Elvia Taracena (Mexique), Frédéric Vandenberghe (Brésil), Patrick Viveret.

Nouvelles de l'Association

A propos du modèle socio-économique de Vivant Europe,

- le texte est désormais traduit en anglais et en allemand.
 - Le montant du revenu de base alloué a été légèrement modifié par rapport à celui repris sur notre lettre de liaison n° 83. Il faut retenir :
- | | | | | |
|-----------------|----------------|----------------|----------------|--------------|
| – de 0 à 17 ans | de 17 à 24 ans | de 25 à 60 ans | de 61 à 67 ans | après 67 ans |
| 170 euros | 500 euros | 700 euros | 800 euros | 1 200 euros |

Prochaines réunions de l'Aire en 2015

Lycée Louis Le Grand, 123 rue St Jacques, salle M 172 ou petit parloir.
de **19 h à 21 h**

- **mercredi 20 mai** - A.G. de l'association à **18 h 00 - 19 h 00** - Rencontre avec Guillaume Allègre, économiste de l'O.F.C.E.
- **mercredi 10 juin** - Relecture des travaux de Yoland Bresson
- **mercredi 16 septembre** - Rencontre avec Evelyne Serverin, juriste directrice de recherche au C.N.R.S.
- **mercredi 14 octobre** - Rencontre avec Caroline Guibert Lafaye philosophe, directrice de recherche au C.N.R.S.
- **mercredi 18 novembre** - Rencontre avec Chantal Euzéby, professeur émérite d'économie
- **mercredi 9 décembre** à définir.