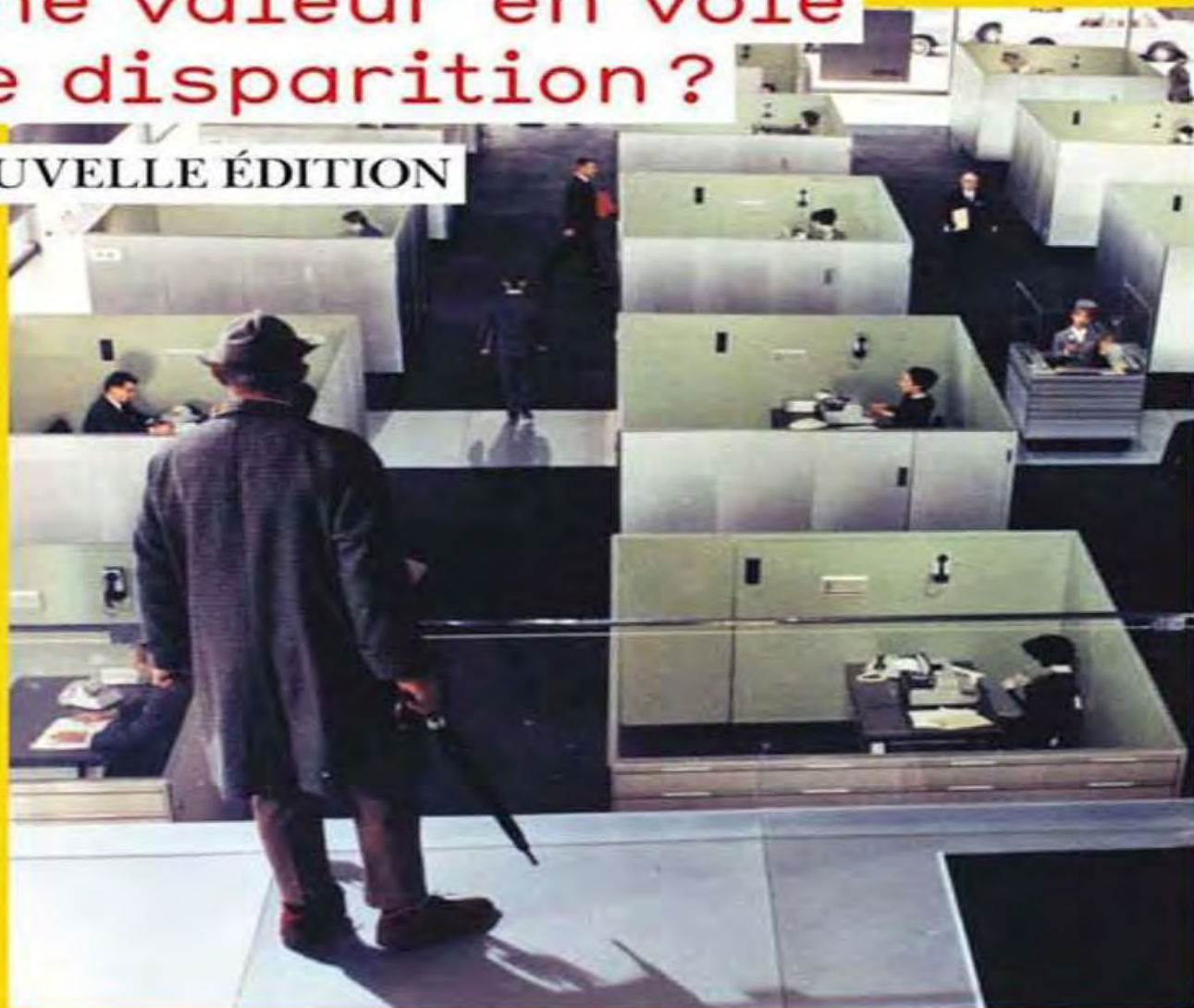


DOMINIQUE MÉDA

Le travail

Une valeur en voie
de disparition ?

NOUVELLE ÉDITION



Champs essais

Dominique MÉDA

LE TRAVAIL

Une valeur en voie de disparition ?

Champs essais

PRÉFACE

(2010)

Paru en 1995 dans une collection dont l'objectif explicite était de mettre les apports de la philosophie à la portée d'un grand public, *Le Travail. Une valeur en voie de disparition* a immédiatement fait scandale. L'ouvrage a en effet tout de suite été interprété (comme y invitait malencontreusement le titre) comme la description d'une situation en train de s'accomplir, voire comme une prophétie : les individus ne seraient actuellement plus attachés à la valeur travail, la valeur travail serait en danger. On sait quelle fortune ce slogan a connue. On ne compte plus, par ailleurs, les ouvrages qui furent écrits pour dénoncer l'inanité de cette thèse : en 1996, paraît sous le nom collectif Guillaume La Chaise, un ouvrage^I remettant en cause l'idée que la valeur travail aurait perdu de sa vigueur et le travail sa centralité. Dès 1997, Dominique Schnapper écrit avec Philippe Petit *Contre la fin du travail*^{II}, suivie par Anne-Marie Grozelier, en 1998, avec *Pour en finir avec la fin du travail*^{III}. En 2003, est publié *Travailler pour être heureux ?*^{IV}, ouvrage destiné, comme le reconnaissent les auteurs, Christian Baudelot et Michel Gollac, à en finir avec la thèse du « déclin de la valeur travail ». Plus prudents que moi, mais aussi parce que les évolutions du travail ont été très complexes durant les dix années précédentes, sous l'influence des fortes modifications de l'organisation du travail et de la mise en place de la réduction du temps de travail, les auteurs ont mis un point d'interrogation au titre de leur ouvrage, mais ils ne cachent pas leurs convictions : oui, le travail est un facteur de bonheur, oui, le travail est important pour être heureux, surtout pour ceux auxquels il fait défaut, ce qu'ils mettent clairement en évidence au terme de leur enquête.

Il faut dire que, peu après *Le Travail. Une valeur en voie de disparition*, est paru en France le livre de Jeremy Rifkin, *La Fin du travail*^V, qui a également connu un vrai succès éditorial et une reprise massive dans le débat public. Il existait donc désormais un clan bien identifié, celui des pourfendeurs de la valeur travail et des tenants de la fin du travail, qui devait être combattu avec détermination. Par qui ? Par tous ceux qui étaient persuadés que le travail reste une valeur centrale, mais aussi par ceux qui pensaient que le combat pour changer le travail et la société doit se passer au cœur du travail et par ceux qui jugeaient que critiquer le travail risque de faire le lit du capitalisme ou de remettre en cause la trop lente accession des femmes à l'autonomie professionnelle. Sans compter ceux pour lesquels le travail est une valeur morale, un devoir, la seule liberté dont dispose l'individu, la véritable source du mérite, la condition de la prospérité sociale... Ce qui fait beaucoup de monde. D'où l'abondance des discours de toute nature, qui ont dénoncé ces quinze dernières années la dégradation de la valeur travail et leurs thuriféraires.

Discours politiques, bien sûr. Sans nous arrêter sur les slogans utilisés *ad nauseam*

par les deux candidats à la dernière élection présidentielle (« Je veux être le président de la valeur travail », Nicolas Sarkozy ; « Je réhabiliterai la valeur travail », Ségolène Royal), souvenons-nous du discours de la ministre de l'Économie, Christine Lagarde, à l'occasion de la présentation de la loi TEPA (« en faveur du travail, de l'emploi et du pouvoir d'achat »), vilipendant d'un même trait ceux qui ont critiqué le travail et ceux qui ont mis en place les trente-cinq heures, qui partageraient, selon elle, la même conception aristocratique du travail, ne voyant dans celui-ci qu'une servitude, alors qu'il est la source de l'égalité : « reconsidérer le travail, c'est rompre avec une tradition de mépris qui trouve sa source dans l'Ancien Régime, quand les nobles avaient défense de s'adonner au commerce. La Révolution française n'a pas mis fin à cette attitude. On la retrouve au XIX^e siècle chez de nombreux auteurs : Paul Lafargue, dans son livre *Le Droit à la paresse*, recommande à l'homme de ne travailler que trois heures par jour, et de passer le reste du temps à "fainéanter et bombancer". Le dernier avatar de ce droit à la paresse, c'est le mythe post-industriel de la "fin du travail" : l'homme pourrait, illusion suprême, être définitivement remplacé par des machines et des ordinateurs. La loi des trente-cinq heures est l'ultime expression de cette tendance à considérer le travail comme une servitude^{VI} ».

Mais discours académiques également, de la part de psychologues du travail (Yves Clot, avec lequel j'ai eu des discussions nourries, voit ainsi dans la publication de mon livre une des explications du divorce entre la gauche et le travail : « Le début du dérapage incontrôlé de la gauche sur le travail remonte aux années quatre-vingt-dix et a été alimenté par la publication du livre de Dominique Méda intitulé *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, qui a nourri la réflexion de la gauche socialiste. L'idée avance alors par des chemins divers que la liberté ne peut exister vraiment qu'en dehors du travail, dans le temps "libre"^{VII} »), sociologues (Danièle Linhart dans « Travail : défaire, disent-ils^{VIII} », reproche à A. Gorz, B. Perret, J. Rifkin et moi-même de ne retenir du travail que la dimension de rationalité économique), juristes (Alain Supiot consacre également un article à mon livre en me reprochant de faire la part trop belle à une conception réductrice, car uniquement économique du travail...^{IX}).

Cette préface me permet, quinze ans après, et à la suite de très nombreux débats et discussions, le plus souvent de qualité, de faire le point sur ce qui apparaît à la fois comme un malentendu, mais aussi, je le crois, comme un désaccord. Le malentendu vient bien évidemment du titre du livre, qui correspondait insuffisamment à son contenu. En effet, l'ouvrage, loin de décrire une situation en train d'advenir ou d'annoncer son avènement et de défendre l'idée que les individus sont en train de se détacher du travail, explique, d'une part, au terme de quelles évolutions le travail est devenu une valeur centrale dans notre société et même « un fait social total » et énonce par ailleurs un jugement et un souhait, tous deux d'ordre normatif. Le travail, soutient-il, a pris trop d'importance dans notre société, les différentes dimensions du travail sont contradictoires entre elles et le système capitaliste dans lequel nous vivons aujourd'hui

ne permet pas de faire pleinement droit à un travail qui pourrait être une œuvre. Il nous faut donc simultanément civiliser le travail, faire en sorte que tous les citoyens, hommes et femmes, puissent y accéder et en réduire la place à la fois pour permettre à d'autres activités, également essentielles au bien-être individuel et social, de se développer (notamment les activités politiques et les activités amicales, familiales, amoureuses que je regrouperai plus tard sous le terme de *care*) et pour permettre à tous d'accéder aux droits, aux protections et aux bienfaits auxquels ouvre le travail. Mais cette préface me permet de faire officiellement mon *mea culpa* : le titre du livre était trompeur et inexact et c'est pour cette raison que, de concert avec l'éditeur, nous avons décidé de le modifier, en ajoutant un point d'interrogation. Celui-ci ne suffit d'ailleurs pas à indiquer avec exactitude le propos du livre, mais c'est déjà la difficulté de résoudre ce problème qui avait conduit au premier choix...

Mais il y a évidemment plus qu'un malentendu. Car on peut supposer que les livres sont lus. Il me semble dès lors qu'une partie des critiques qui m'ont été adressées s'explique aussi par des désaccords plus profonds, sur lesquels je voudrais m'attarder un instant.

Le livre défend la thèse que le terme de travail a trouvé son unité au XVIII^e siècle, en tant qu'abstrait, marchand et détachable, et en tant que moyen permettant de créer de la richesse. C'est l'économie politique qui a donné au terme de travail son unité conceptuelle. Marx ne serait pas en désaccord avec cette thèse. Mais je soutiens également que, ce faisant, il n'existe pas d'avant ou d'au-delà, d'âge d'or en quelque sorte, où le travail aurait été pleinement conforme à son essence : à la fois facteur de production, fondement du lien social, vecteur d'expression et de réalisation de soi. Rien de tel auparavant. Car c'est bien le problème : beaucoup de participants à ce débat reconnaissent bien que le travail tel qu'il s'exerce actuellement n'est pas pleinement satisfaisant et ne correspond pas à l'idéal, mais ils se réfèrent en permanence à celui-ci, comme si le travail avait été, à un moment donné, conforme à celui-ci ou comme s'il l'était « en soi ». C'est Christine Lagarde souhaitant que le travail « redevienne ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être^X : une valeur démocratique, un vecteur d'intégration, une vérité dans notre existence » (Sénat) ; c'est, plus récemment, le rapport de la Commission de réflexion sur la souffrance au travail qui s'ouvre par ce propos : « le travail, ce n'est pas la souffrance. Un pays qui met sur un pied d'égalité ces deux notions n'a pas d'avenir [...]. En effet, parce qu'il mobilise le corps, l'intelligence et la subjectivité, il reste, qu'il soit salarié ou pas, une irremplaçable source d'émancipation et d'accomplissement », pour indiquer quelques lignes plus loin que « les suicides récents dans les grandes entreprises ont amené la fin d'un tabou : dans un grand nombre de cas, le travail lui-même est malade^{XI} ». C'est encore Alain Supiot, dont il est beaucoup question dans ce livre, critiquant ce que le travail est devenu pour en appeler à renouer avec « la dimension anthropologique du travail ». Nous serions donc face à un travail défiguré, malade, et il nous faudrait retrouver le « vrai » travail, le travail qui, à une

certaine époque, était « sain » ou le travail qui, « en soi », serait émancipateur et vecteur d'accomplissement.

En soi, nous disent sociologues, psychologues, juristes, philosophes du travail, Robert Castel, Michel Lallement, Christian Baudelot, Michel Gollac, Gilbert de Terssac, Danièle Linhart, Françoise Piotet, François Vatin, Yves Clot, Christophe Dejours, Alain Supiot, Isabelle Ferreras... le travail est l'activité la plus humaine, l'essence de l'homme, la manière la plus haute pour l'homme de s'opposer à la nature, de s'exprimer et de transformer le monde. Mais de cela je conviens entièrement, et je me sens sur ce point – comme cela a été souligné chaque fois que nous avons eu des débats sur ces questions – en total accord avec cette représentation. Avec deux réserves cependant : d'abord, cette idée est le produit de la pensée du XIX^e siècle. C'est de ce moment-là que date cette signification radicalement nouvelle du travail comme liberté-créatrice de l'homme, vecteur suprême d'expression de l'homme et de transformation du monde à son image, comme le démontre le chapitre IV de cet ouvrage. Ensuite, comme Hegel nous l'a appris, la distance entre l'en soi et le pour soi peut être infinie. Et la question reste donc béante : le travail est-il vraiment aujourd'hui (et a-t-il jamais été) l'activité à travers laquelle l'homme s'exprime, individuellement et collectivement, ainsi que l'imaginait Marx ? Supposons, écrivait celui-ci en 1844, que nous produisions comme des êtres humains : « Nos productions seraient autant de miroirs qui rayonneraient l'un vers l'autre^{XII} ». Le travail est-il vraiment aujourd'hui cette activité libre, qui nous permet de nous exprimer dans une œuvre ? Les potentialités que le travail recelait selon la pensée du XIX^e siècle se sont-elles actualisées ?

Pour certains, oui, sans doute. Galbraith avait d'ailleurs attiré l'attention, dans *Les Mensonges de l'économie : vérités pour notre temps*^{XIII}, sur l'hypocrisie qui consiste à appeler d'un même nom des activités somme toute peu comparables : « Le mot travail s'applique simultanément à ceux pour lesquels il est épuisant, fastidieux, désagréable et à ceux qui y prennent manifestement plaisir et n'y voient aucune contrainte, avec un sens gratifiant de leur importance personnelle, peut-être, ou de la supériorité qu'on leur reconnaît en plaçant les autres sous leurs ordres. Travail désigne à la fois l'obligation imposée aux uns et la source de prestige et de forte rémunération que désirent ardemment les autres, et dont ils jouissent. User du même mot pour les deux situations est déjà un signe évident d'escroquerie. Mais ce n'est pas tout. Les individus qui prennent le plus de plaisir à leur travail – on ne le soulignera jamais assez – sont aussi presque universellement les mieux payés. C'est admis. » Nous avons d'ailleurs mis en évidence^{XIV}, grâce à une enquête de l'INSEE, que le fait de considérer le travail comme un des éléments essentiels de l'identité était principalement le fait de certaines catégories sociales, et mêmes de personnes occupant certains métiers : environ 70 % des cadres et professions intellectuelles supérieures citent « leur métier, leur situation professionnelle ou leurs études » parmi les éléments qui les définissent le mieux ou disent le mieux qui ils sont contre 33 % des ouvriers peu qualifiés, au point que l'on a pu parler pour ces

derniers d'une « identité de retrait^{xv} » et l'on observe le même écart concernant la question de savoir si le travail est oui ou non aussi important ou plus important que d'autres choses (vie familiale, vie personnelle, vie sociale...).

Mais alors, est-ce que nous nous trouvons à une certaine étape d'un processus, le travail étant aujourd'hui devenu pour certains un des plus hauts moyens de réalisation et d'expression de soi, avant de l'être pour tous ? Le travail est-il en train de rejoindre son concept, de devenir, pour de plus en plus de personnes, synonyme d'expression de soi ? Les enquêtes sur ce sujet sont très difficiles à interpréter. Et leurs résultats difficiles à comparer dans le temps, d'autant que les grandes enquêtes internationales réalisées selon des critères scientifiques ne permettent pas de faire des comparaisons sur de très longues périodes. En tous cas, pas de remonter avant les années quatre-vingts. Plusieurs auteurs ont soutenu que le travail, après avoir été conçu comme un devoir, puis avoir revêtu une signification principalement matérielle (la dimension instrumentale du travail étant la plus importante et le travail étant principalement perçu comme un moyen de gagner un revenu), serait de plus en plus apprécié et considéré, dans nos sociétés modernes et d'abondance, comme un moyen d'expression et de réalisation de soi.

Ce que mettent en tous cas en évidence les enquêtes internationales et aussi les enquêtes françaises sur ces sujets (je me permets de renvoyer le lecteur à l'étude détaillée que nous avons consacrée avec Lucie Davoine à cette question dans « Place et sens du travail en Europe : une singularité française^{xvi} ? »), c'est qu'en effet les attentes qui se portent aujourd'hui sur le travail sont immenses, qu'elles soient de nature expressive ou instrumentale. Les Français apparaissent particulièrement attentifs aux dimensions dites intrinsèques (expressives ou encore post-matérialistes) du travail, notamment à l'intérêt du travail (ils sont les plus nombreux à estimer ces dimensions importantes). Parmi les traits qui leur semblent essentiels dans un travail vient, selon l'EVS 2008, dont les premiers résultats ont été présentés dans *La France à travers ses valeurs*^{xvii}, l'ambiance de travail, suivie par le fait de bien gagner sa vie, puis par l'intérêt du travail. Profitons de ce développement pour souligner de façon très forte que non seulement les Français restent attachés à la « valeur travail » mais qu'ils semblent même être parmi les Européens qui y accordent le plus d'importance. Cherchant à expliquer cette spécificité, nous avons trouvé une relation forte entre ce degré d'importance accordée au travail et le haut taux de chômage français depuis une vingtaine d'années, d'une part, ainsi qu'avec une inclination plus forte qu'ailleurs pour l'intérêt intrinsèque du travail.

Mais il s'agit là des attentes. Sont-elles satisfaites ? Et comment le savoir ? En interrogeant les personnes. Certes. Mais les sociologues savent depuis longtemps que les déclarations subjectives sont susceptibles d'être en décalage avec ce qu'il en est réellement de la situation des individus, notamment s'agissant du travail. Comme l'indiquaient Goldthorpe et ses collègues en 1968 en rendant compte d'une enquête extrêmement approfondie menée auprès d'une population ouvrière sélectionnée pour

comprendre ce qu'il en était exactement de leur rapport au travail : « dans notre type de société, l'influence du travail sur l'opinion qu'a l'homme de lui-même est plus importante que celle d'aucune autre de ses activités sociales. Une pression considérable s'exerce donc sur l'individu pour le pousser à trouver son travail acceptable : le contraire équivaudrait pour lui à admettre qu'il ne se trouve pas acceptable^{xviii} ».

C'est en étant conscient de ces limites que l'on peut interpréter le résultat des enquêtes internationales sur la satisfaction : elles montrent des scores élevés en Europe, mais moins élevés en France. L'International Social Survey Program de 2005, tout entier consacré au travail, avait ainsi mis en évidence la faible satisfaction française au travail, résultats que l'European Social Survey a confirmés. Cette relative insatisfaction française, due notamment à des conditions de travail et d'emploi considérées comme particulièrement difficiles (haut niveau de stress, faibles niveaux de salaires, faibles chances de promotion...) permettent d'expliquer en partie ce que nous avons appelé, avec Lucie Davoine, le paradoxe français : alors qu'ils étaient, à la fin des années quatre-vingt-dix, les Européens les plus attachés au travail, les Français étaient aussi les plus nombreux à souhaiter que le travail prenne moins de place dans leur vie. Il y aurait donc une double spécificité française dans le rapport au travail : une valeur plus forte accordée au travail ; une déception plus grande infligée par la réalité des conditions de travail et d'emploi aux attentes énormes posées sur le travail.

Mais cette analyse en termes nationaux ne résout pas la question de savoir si le travail est en train de devenir plus expressif, s'il a un jour mieux permis aux hommes de se réaliser en faisant œuvre, ou si c'est « en soi » que le travail serait paré de telles qualités. Car à lire de nombreux auteurs qui se sont exprimés sur le travail, on peut avoir l'impression qu'il y a eu un âge d'or du travail, et même un double âge d'or, à la fois pendant les années soixante, au moment où les Trente Glorieuses permettaient l'intégration accélérée des ouvriers dans la société française et l'amélioration des conditions de vie et de travail et, peut-être, avant la Révolution industrielle, lorsque la division du travail n'avait pas encore opéré ses ravages et qu'il pouvait exister entre l'ouvrier et son travail, entre l'artisan et son œuvre, un rapport d'expression. Mais nous savons que dans les deux cas, l'idée d'un âge d'or n'est pas tenable. Et que la vraie question, celle qui a été si peu traitée ces trente dernières années, durant la longue éclipse du marxisme, est celle de l'aliénation. Et nous pouvons la reprendre aujourd'hui à peu près dans les termes mêmes où le sociologue Georges Friedmann la posait en 1956 : étant donné le développement de la civilisation industrielle et de la division du travail, est-il encore possible d'humaniser le travail et d'en faire une activité pourvoyeuse de sens, d'utilité, de lien social et d'expression de soi ? Friedmann lui-même semblait sincèrement en douter dans ses œuvres des années cinquante, dans lesquelles il propose d'utiliser le terme même de Marx, aliénation, pour décrire la situation du travailleur moderne^{xix}. D'où son oscillation permanente, comme Marx lui-même, entre son souhait de croire à la possibilité de libérer le travail et de le rendre

d'une certaine manière conforme à la fois à son essence et à ce que Friedmann pense que le travail a été, et son envie d'encourager les hommes à se libérer du travail et à inventer une nouvelle sphère d'activités libres et éducatives, permettant aux travailleurs de se ressourcer et de poursuivre leur développement intellectuel. Mais Friedmann n'est pas dupe. Il sait bien, et il le décrit parfaitement dans *Le Travail en miettes*, que des travailleurs abêtis par le travail ne pourront pas jouir des loisirs studieux qu'il propose.

Même s'il nous semble que notre monde n'a plus rien à voir avec celui des années cinquante et que les conditions de travail et de vie se sont considérablement améliorées, même si nous avons l'impression que les travaux pénibles et dégradants sont bien moins nombreux qu'auparavant, même si nous pensons que pour de plus en plus de personnes, le travail est une aventure qui leur permet de prouver leur utilité et de se réaliser, ne sommes-nous pas victimes d'une double illusion, d'une double aliénation ? N'est-ce pas l'aliénation suprême de penser qu'une activité largement mise au service du développement d'un régime capitaliste dont non seulement Marx mais aussi Max Weber ont montré l'intérêt exclusif pour le profit (souvenons-nous des descriptions du capitalisme que Max Weber nous propose dans son *Histoire économique* ou dans *L'Éthique protestante*^{xx}), qu'une activité subordonnée à la logique capitaliste, enserrée dans des impératifs de gestion, peut permettre aux hommes de s'exprimer pleinement ?

Tel était le sens de mon interrogation dans ce livre. Le travail est né abstrait, détachable, marchand. Il a trouvé son unité conceptuelle comme moyen en vue d'une autre fin (revenu individuel, prospérité nationale...). Il a ensuite été pensé, au cours du XIX^e siècle, comme la liberté créatrice de l'homme et la possibilité donnée à l'homme de faire œuvre, individuelle et collective, comme nul mieux que Marx ne l'a décrit. Le travail devait devenir premier besoin vital, permettre à chacun de s'exprimer, pour soi, et pour l'autre. Mais nous avons simplement oublié, au cours du siècle suivant, de mettre en place les conditions que Marx avait posées à la libération du travail : abolir le salariat, sortir du capitalisme. Faut-il sortir du capitalisme pour libérer le travail ? Peut-on aménager le capitalisme de façon suffisamment profonde pour permettre cette libération, comme l'ont par exemple suggéré Roger Godino dans *Réenchanter le travail*^{xxi} ou Isabelle Ferreras dans la dernière note de son livre^{xxii} (l'un et l'autre proposant rien moins qu'une redéfinition totale de l'entreprise où deux légitimités, l'une issue du capital et l'autre issue du travail se partageraient la direction de l'entreprise, à égalité) ? Peut-on obtenir la libération du travail au sein du salariat, devenu, comme l'a bien montré Castel ou plus récemment Vatin^{xxiii}, la condition la plus désirée ? Le travail salarié, qui se définit par la subordination et donc le fait d'être sous le contrôle de quelqu'un d'autre est-il compatible avec la réalité d'un travail libéré et premier besoin vital ou non^{xxiv} ? Le fait que le travail ne se réduise pas à sa dimension économique et soit traversé et investi par les attentes, les affects et la subjectivité des acteurs est-il suffisant pour « sauver le travail » et risquer d'accepter le gouffre existant entre l'idéal et la réalité ?

Ce sont toutes ces questions que ce livre voulait poser et auxquelles il avait l'ambition de vouloir apporter quelques réponses. Il voulait aussi contribuer à ouvrir une large réflexion sur le statut et la place de l'économie dans la régulation de nos sociétés (et dans sa gouvernance, comme il est à la mode de dire aujourd'hui) ainsi que sur celle réservée au débat démocratique, à la délibération publique, et sur la vieille question qui agite philosophes et sociologues sur la nature du lien qui unit les citoyens^{XXV}.

Mais le débat sur la valeur travail a tout emporté sur son passage, laissant grandes ouvertes et non résolues ces questions pourtant centrales. Ce qui me semble clair aujourd'hui c'est qu'à tout le moins, nos sociétés devraient se donner comme objectif central et immédiat le développement à travers le monde du travail « décent » ou du travail « soutenable ». Les attributs d'un tel travail ont été parfaitement décrits par le BIT^{XXVI}. Le travail décent ou soutenable ne peut s'obtenir dans un monde obsédé par le profit ou même par les gains de productivité. L'atteinte d'un tel objectif est antithétique avec la soumission de la plus grande partie des organisations à des indicateurs de gestion et de ratios qui traitent les travailleurs comme une simple « masse salariale » et donc aussi avec la persistance du PIB comme objectif majeur de performance de nos sociétés^{XXVII}. Parvenir à donner accès à tous, hommes et femmes, au travail décent, au travail soutenable, constitue déjà un idéal. Ce travail décent permettra-t-il de surcroît à chacun de s'exprimer et deviendra-t-il premier besoin vital, ou bien, comme le pensait Gorz, après Marx lui-même, la liberté ne commence-t-elle vraiment qu'au-delà du domaine de la nécessité et de la prise en charge des contraintes matérielles qui devrait occuper le moins de temps possible^{XXVIII}, de manière à pouvoir développer d'autres activités absolument essentielles à la préservation de notre cohésion sociale et de la qualité de notre lien social, comme ces activités politiques qui nous font tant défaut, ces activités d'attention, d'entretien, d'éducation, de soin aux autres, de *care*, dont notre société a tant besoin et ces activités de loisir, tant moquées par nos grands économistes car jugées inutiles alors qu'il vient d'être magnifiquement montré que ces activités auxquelles beaucoup d'entre nous tiennent tant, les activités familiales, se passent principalement pendant le temps de loisir^{XXIX}. Cela est une autre histoire.

^I- G. La Chaise, *Crise de l'emploi et fractures politiques*, Presses de Sciences-Po, 1996.

^{II}- D. Schnapper, *Contre la fin du travail*, Textuel, 1997.

^{III}- A.-M. Grozelier, *Pour en finir avec la fin du travail*, L'Atelier, 1998.

^{IV}- Ch. Baudelot et M. Gollac, *Travailler pour être heureux ? Le bonheur et le travail en France*, Fayard, 2003.

^V- J. Rifkin, *La Fin du travail*, La Découverte, 1996.

^{VI}- Discours de Christine Lagarde, ministre de l'Économie, des Finances et de l'Emploi, 10 juillet 2007. Présentation à l'Assemblée nationale du projet de loi en faveur du travail, de l'emploi et du pouvoir d'achat (TEPA).

^{VII}- *L'Humanité*, 19 mai 2007.

^{VIII}- Note critique, *Sociologie du travail*, n° 2/97, p. 235-249.

^{IX}- A. Supiot, compte-rendu, *Revue française des affaires sociales*, 4/95, n° 243-246.

^X- C'est moi qui souligne.

^{XI}- P. 4.

^{XII}- K. Marx, « Économie et philosophie », Notes de lecture, § 22 (1844), *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, tome II, p. 33.

^{XIII}- *Les Mensonges de l'économie : vérités pour notre temps*, Grasset, 2004.

^{XIV}- H. Garner, D. Méda et C. Senik, « La place du travail dans les identités », in *Économie et statistique*, n° 393-394, p. 21-39.

- [XV](#)- T. Amossé, O. Chardon, « Les ouvriers non qualifiés : une nouvelle classe sociale ? », *Économie et statistique*, n° 393-394, 2006.
- [XVI](#)- L. Davoine, D. Méda, « Place et sens du travail en Europe : une singularité française ? », document de travail du Centre d'études de l'emploi (CEE), n° 96, 2008, http://www.cee-recherche.fr/fr/doctrav/travail_europe_96_vf.pdf
- [XVII](#)- P. Bréchon et J.-F. Tchernia (dir.), *La France à travers ses valeurs*, Armand Colin, 2009.
- [XVIII](#)- J.-H. Goldhorpe, D. Lockwood, F. Bechhofer et J. Platt, *L'Ouvrier de l'abondance*, Le Seuil, 1972, p. 53-54.
- [XIX](#)- « Nulle part mieux qu'au travail de l'homme contemporain ne s'applique le concept d'aliénation (*Entfremdung*) mis par Hegel au cœur de son système et repris par Marx », G. Friedmann, *Le Travail en miettes*, Gallimard, 1956, p. 234.
- [XX](#)- « Ce qui compte, c'est qu'une estimation du capital soit faite en argent ; peu importe que ce soit par les méthodes de la comptabilité moderne ou de toute autre manière, si primitive et rudimentaire soit-elle. Tout se fait par bilans. Au début de l'entreprise : bilan initial ; avant chaque affaire : estimation du profit probable ; à la fin : bilan définitif visant à établir le montant du profit. » (M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1964).
- [XXI](#)- Roger Godino, *Réenchanger le travail*, La Découverte, 2007.
- [XXII](#)- I. Ferreras, *Critique politique du travail*, Presses de Science-Po, 2007. L'auteur propose, à partir du concept de « bicaméralisme économique », de reconnaître les deux rationalités qui animent l'aventure de la firme : la rationalité portée par les investisseurs en capital, de nature instrumentale, et celle qui anime les investisseurs en personnes, ceux qui travaillent, de nature politique.
- [XXIII](#)- R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995, F. Vatin (dir.), *Le Salarial : théorie, histoire, forme*, La Dispute, 2007.
- [XXIV](#)- Voir notre discussion avec Stéphanie Treillet dans l'ouvrage *Post-Capitalisme* coordonné par C. Autain, Le Diable Vauvert, 2009.
- [XXV](#)- C'est l'objet des chapitres VIII et IX de cet ouvrage.
- [XXVI](#)- Voir le numéro spécial de la *Revue internationale du travail*, vol. 142, 2003, n° 1 ; P. Docherty, J. Forslin, A.B. Shani (dir), *Creating Sustainable Work Systems. Emerging Perspectives and Practice*, 2002 et 2^e édition, 2008 ; M. Gollac, S. Guyot, S. Volkoff, *À propos du travail soutenable*, rapport de recherches du CEE, n° 48, 2008.
- [XXVII](#)- D. Méda, *Au-delà du PIB. Pour une autre mesure de la richesse*, « Champs-Actuel », 2008 ; V. de Gaulejac, *La Société malade de la gestion*, Le Seuil, 2005.
- [XXVIII](#)- K. Marx, *Le Capital*, III, conclusion, in K. Marx, *Œuvres*, op. cit., p. 1487-1488.
- [XXIX](#)- L. Lesnard, *La Famille désarticulée*, PUF, 2009.

INTRODUCTION

L'objectif de ce livre n'est ni de présenter une nouvelle théorie du travail censée régler les problèmes que connaissent aujourd'hui, à des degrés divers, les pays industrialisés, ni d'enrichir la galerie des systèmes philosophiques. Il est bien plutôt de ramener à la surface – et donc de rendre disponibles pour le débat public – un certain nombre de réflexions, anciennes ou récentes, de nature philosophique sur le travail, et de développer ainsi une approche critique de cette notion.

Deux idées sont à l'origine de cette tentative. La première, c'est que les questions légitimes qui devraient être posées quant à la place, au sens et à l'avenir du travail sont occultées par le traitement technocratique, économique, politicien et partant réducteur qui en est fait, alors même qu'elles concernent chaque citoyen et devraient être au centre d'un vaste débat public et politique. Car il ne s'agit pas seulement de savoir si le chômage sera mieux combattu par la suppression du SMIC, l'abaissement des cotisations sociales patronales ou la mise en œuvre d'une relance concertée au niveau européen. Le statut du travail lui-même est en soi une question centrale pour nos sociétés occidentales, qu'elles soient dites industrielles ou post-industrielles, parce qu'il constitue l'une de leurs dimensions essentielles, l'un de leurs fondements et qu'il s'agit aujourd'hui, certes, de connaître la nature de la crise que nous traversons, mais également de choisir le type de société dans lequel nous voulons vivre.

Nous appartenons depuis peu de temps (moins de deux siècles) à des sociétés fondées sur le travail. Ce qui signifie que le travail, reconnu comme tel par la société, c'est-à-dire rémunéré, est devenu le principal moyen d'acquisition des revenus permettant aux individus de vivre, mais qu'il est aussi un rapport social fondamental – Mauss aurait dit un fait social total¹ – et enfin le moyen jamais remis en question d'atteindre l'objectif d'abondance. Aujourd'hui seulement, alors que le fonctionnement normal de nos sociétés – le plein emploi à temps plein pour tous – est remis en cause, nous pouvons nous en rendre compte et la possible diminution ou raréfaction du travail bouleverse soudain ce que nous tenions pour des évidences.

Des auteurs peu nombreux ont développé depuis quelques années une analyse ambitieuse visant à replacer le travail dans l'histoire des idées, des représentations et des civilisations, et ont tenté de s'interroger sur la signification du travail dans nos sociétés modernes². Mais, la plupart du temps, la question du chômage reste une question traitée par des experts, le plus souvent économistes de formation, qui cherchent à relancer la machine et à faire disparaître cette anomalie qu'est le sous-emploi. Or, parce qu'il est au centre d'une constellation très intégrée – Louis Dumont aurait dit d'une idéologie³ – et parce que la place qu'il occupe aujourd'hui dans nos sociétés va de pair avec de nombreux autres phénomènes qui nous apparaissent comme des évidences, voire comme des données naturelles ou de fait (par exemple, la place de l'économie ou la prédominance de la rationalité instrumentale), la compréhension exacte du rôle que joue

le travail dans nos sociétés nécessite non seulement une approche multidisciplinaire, capable de saisir la cohérence d'ensemble de ces diverses manifestations, mais aussi, et surtout, nous semble-t-il, l'intervention de la plus généraliste et de la plus réflexive de toutes les sciences dites humaines, la philosophie.

Telle est la seconde ambition de ce livre : démontrer que l'analyse critique et réflexive développée par la philosophie est plus que jamais nécessaire à notre temps, en particulier pour nous aider à resituer des notions – que nous croyions bien connues – dans l'histoire des idées et des représentations ainsi qu'à reformuler un certain nombre de questions contemporaines. Cette ambition paraîtra peut-être démesurée, mal à propos, et surtout profondément datée. Certains de nos philosophes eux-mêmes ont en effet glosé sur la fin de la philosophie, c'est-à-dire sur les vaines ambitions d'un certain mode de pensée, volontairement généraliste et aux antipodes du type de savoir qui s'est développé depuis le début du XX^e siècle. Dans la grande querelle des sciences de la nature et des sciences de l'esprit qui a émaillé à plusieurs reprises le XIX^e et le XX^e siècle⁴, ce sont les sciences « opérationnelles » qui l'ont emporté, celles qui présentaient des garanties à la fois en matière de vérification expérimentale et en termes d'utilité. Le modèle développé par le positivisme logique, qui voulait que l'on n'appelât sciences que les ensembles de raisonnements hypothético-déductifs susceptibles d'être vérifiés et falsifiés⁵, semble s'être définitivement imposé contre les sciences plus généralistes incapables d'exhiber leurs fondements, de démontrer l'exactitude de leurs propos ou de montrer en quoi elles se démarquaient des idéologies⁶. La philosophie semble avoir été la principale victime de ce développement, du moins la métaphysique (cible privilégiée du positivisme logique) ou la critique.

La philosophie s'est aujourd'hui enfermée dans la contemplation et l'élaboration toujours recommencée de son histoire. Même Heidegger, le dernier « grand philosophe », s'est bien gardé de traiter des problèmes dits « de société », dans son œuvre du moins, au point de condamner ceux qui, en France, avaient tenté d'utiliser sa philosophie pour prôner l'engagement⁷. La philosophie actuelle, celle qui s'enseigne dans les terminales et dans les universités ou celle qui s'écrit dans les livres, demeure le plus souvent une histoire des idées conçue comme un défilé rationnel de doctrines se succédant logiquement les unes aux autres sans que jamais la relation soit faite avec l'histoire réelle. Quant à la possibilité pour elle de s'exprimer sur les questions dites de société (le chômage, le travail, l'éducation), elle s'en garde bien, de peur de tomber dans les défauts qui lui ont déjà été reprochés. La philosophie chemine ainsi dans un étroit chenal bordé de deux principaux écueils : la tentation normative et l'idéologie – ou sa version neutre, le relativisme. Dès lors, mieux vaut se spécialiser dans le commentaire. Quant à exercer une fonction purement critique, la philosophie s'y est bien essayée depuis Kant, en particulier avec l'école de Francfort⁸, mais cette manière de procéder n'a fait d'émules qu'en Allemagne et ceux-ci demeurent peu nombreux. Malgré la

demande de sens dont notre époque est avide, nous continuons à exiger des non-spécialistes qui se risquent à un discours général qu'ils indiquent « d'où ils parlent », c'est-à-dire qu'ils dévoilent les intérêts qu'ils représentent, puisque nous sommes tous censés savoir qu'il est aujourd'hui impossible de tenir un discours universel ou même de mener une discussion véritablement raisonnée.

La fonction critique que la philosophie exerçait à une époque aurait pu être prise en charge par les autres sciences humaines, qui après tout se sont bien développées sur ses décombres, en particulier la sociologie. Mais, devant l'offensive du positivisme anglo-saxon et des caractéristiques de la demande politique et sociale retraduite par l'État, cette discipline s'est adaptée aux canons de scientificité qu'on lui reprochait de ne pas respecter et se garde bien aujourd'hui, sauf exceptions, de tenir le moindre discours trop généraliste, normatif ou critique. La référence à une norme, à une éthique, à des choix est devenue, pour toutes les sciences humaines, ce qu'il faut à tout prix éviter. Ce qui nous conduit à la situation suivante : d'un côté, des professeurs, chercheurs, écrivains enseignent la philosophie, l'histoire des idées, la théorie politique, censées permettre aux individus d'exercer leur raison et leur faculté critique ; de l'autre, les responsables des institutions politico-sociales au sens large, c'est-à-dire des politiques publiques, gèrent la machine sociale en se gardant bien d'attribuer à son mouvement des fins autres que la pure reproduction de celui-ci. Il ne s'agit pas de dire que les intellectuels ont disparu ou que les responsables publics n'ont aucune idée. Au contraire, chacun a sa « petite idée », mais chacun se garde de la divulguer, car elle relève de la conviction intime. Qui donc exerce aujourd'hui, dans nos pays hautement développés, la fonction critique ? Sur quels principes, sur quelles croyances se fondent les responsables de nos politiques, qu'il s'agisse des hauts fonctionnaires, des hommes politiques ou de tous ceux qui, un jour, participent à la régulation sociale ?

Une manière de le savoir serait de connaître ce qu'ils ont lu, comment ils ont été formés, ou encore sur quel terreau poussent et se développent les idées politiques ou les théories qui périodiquement sont reprises par toute une partie de la classe dirigeante puis diffusées dans l'ensemble du corps social. Un certain nombre de nos responsables possèdent des connaissances en théorie sociale, en histoire des idées, mais n'y font généralement pas appel pour exercer leur tâche quotidienne. En revanche, ils mobilisent des connaissances économiques, souvent érigées en recettes et en dogmes, mêlées de quelques éléments d'histoire économique, de quelques principes de théorie politique et de lectures générales², mais qu'ils s'estiment indignes de critiquer. La formation des grandes écoles qui mènent à ces responsabilités l'explique : Polytechnique, l'ENA, les écoles d'ingénieurs ou de commerce en restent à un assez grand niveau de généralités en matière d'histoire des idées, alors qu'elles poussent à l'acquisition de connaissances techniques et spécialisées approfondies.

Où s'exerce la fonction critique dans nos sociétés si le discours généraliste et intellectuel est condamné comme idéologique ou irréaliste et si ceux qui ont quelque

pouvoir n'ont pas eu l'occasion de prendre le temps de la réflexion ou bien considèrent que cela n'entre pas dans leurs prérogatives officielles ? Nulle part, ou dans les lieux dépourvus d'efficacité que sont l'intériorité, les amphithéâtres des universités ou les laboratoires de recherche. Peut-elle d'ailleurs encore véritablement s'exercer alors que la plupart des sciences humaines, se gardant comme de la peste d'être normatives, le sont pourtant sans le savoir ? Le débat public lui-même est-il possible alors même que ceux qui disposent des données nécessaires – les responsables de l'État – sont tenus par l'obligation de réserve, que le reste de la population est dépourvu de cette information et que les partis politiques sont devenus incapables d'être des lieux de formation de l'opinion et de mise en évidence des enjeux, tenus qu'ils sont par l'impératif de l'élection ? Cette situation – la séparation des deux fonctions critique et gestionnaire, la méfiance à l'égard de la fonction critique et normative et l'absence d'un véritable espace public – est relativement inquiétante, sauf si l'on pense, comme beaucoup de bons esprits aujourd'hui, que la société n'a besoin de rien d'autre que de son propre mouvement, et surtout pas d'une réflexion critique pour se maintenir en l'état. Mais peut-être cette idée mérite-t-elle elle-même un regard critique, voire une approche généalogique. Car si l'on ne peut certainement pas déterminer dans sa totalité la direction de la machine sociale, peut-être nos sociétés sont-elles néanmoins assez mûres, ou les risques attachés à une option fataliste trop grands, pour tenter de voir s'il ne leur serait pas possible d'infléchir cette direction. « *Sapere aude* », ce défi que Kant lançait à l'individu en inaugurant l'ère des Lumières¹⁰, ne faut-il pas le destiner aujourd'hui à la société tout entière ? Plus simplement, il s'agit de savoir si la marche de nos sociétés est entièrement déterminée de l'extérieur, comme on tente de nous le faire croire, c'est-à-dire par la mondialisation des échanges, l'internationalisation des relations et des communications, l'évolution économique, et si nous devons dès lors adopter sans même les choisir les critères économiques et technocratiques standards, partagés par tous les pays et censés nous permettre de nous « maintenir à niveau », ou bien si nous ne disposons pas plutôt d'une capacité de décider en partie des évolutions de nos sociétés et en particulier de la nôtre. Reste-t-il une place pour le choix des fins – ce que l'on avait coutume d'appeler politique ? Reste-t-il un espace, à inventer ou à redécouvrir, spécifiquement politique, pour discuter et décider collectivement de ces fins ?

La place du travail dans nos sociétés est un élément d'explication de la situation qui est la nôtre aujourd'hui – dont les deux caractéristiques sont la prédominance de l'approche économique et la recherche d'une régulation toujours plus automatique des phénomènes sociaux –, en même temps que le moyen pour nous de recouvrer une nouvelle dignité. Pour cette raison, la question du travail, de son avenir, de son statut et de sa place n'est pas et ne doit pas être l'apanage des seuls économistes. Bien au contraire, elle ne peut être tranchée – comme celle du chômage – que collectivement, consciemment et au terme d'une véritable entreprise généalogique, qui seule nous permettra de comprendre comment l'avènement des sociétés fondées sur le travail, la

prédominance de l'économie et le dépérissement de la politique ne sont que les manifestations multiples d'un unique événement.

Chapitre premier

L'ACTUEL PARADOXE DES SOCIÉTÉS FONDÉES SUR LE TRAVAIL

La situation dans laquelle se trouvent les sociétés industrialisées apparaît éminemment paradoxale : la productivité du travail a considérablement augmenté depuis un siècle, et particulièrement depuis les années 1950 ; nous sommes capables de produire toujours plus avec toujours moins de travail humain ; un desserrement de la contrainte qu'exerce sur nous le travail apparaît enfin possible, mais un long cortège de lamentations accompagne cette évolution. C'est à qui trouvera la solution miracle pour augmenter le nombre d'emplois « rentables », et c'est l'ensemble de la société qui attend, de ces objurgations diverses, toujours plus de travail. Les politiques économiques et sociales elles-mêmes ont largement visé, depuis vingt ans (depuis le ralentissement du rythme de croissance), à sauver l'emploi : stratégies macroéconomiques visant à relancer la croissance, aides diverses aux entreprises, exonérations de cotisations sociales, renforcement des institutions chargées de « fluidifier » le marché du travail, effort consacré à améliorer la formation des personnes... beaucoup a été fait¹¹. Et même si un certain nombre d'experts économiques ou d'hommes politiques s'élèvent aujourd'hui contre les insuffisances de ces politiques, en mettant en évidence qu'elles n'avaient pas pour priorité l'emploi mais les grands équilibres macroéconomiques (les « fondamentaux »), il est cependant clair que la volonté de préserver ces derniers était destinée en dernier ressort à augmenter l'emploi, en accord avec la formule fameuse du chancelier allemand Schmidt : « Les investissements d'aujourd'hui sont les emplois de demain. »

La réaction de tous les pays occidentaux devant l'augmentation massive de la productivité depuis les années 1950 a donc été double : d'abord considérer le travail humain ainsi rendu inutile comme un mal social majeur en continuant de l'appréhender à travers les mêmes catégories qu'auparavant – et particulièrement celle du chômage¹² –, ensuite mobiliser des moyens pour trouver des emplois à tout prix. L'expression « à tout prix » doit être entendue ici dans son sens littéral. « À tout prix » signifie qu'il est légitime, nécessaire, vital de créer des emplois, même temporaires, même sans contenu, même sans intérêt, même s'ils renforcent les inégalités, pourvu qu'ils existent. Ceci s'explique par le fait que nos gouvernements, mais aussi nos sociétés, considèrent le chômage comme un mal social d'une extrême gravité, un cancer qui dévore la société et conduit les individus qu'il touche depuis trop longtemps à la délinquance et les sociétés elles-mêmes à des réactions imprévisibles. Le chômage, c'est l'une des causes de l'arrivée de Hitler au pouvoir, c'est la révolte sociale, c'est l'anomie... Tout cela est bien connu. Mais le bien connu, c'est l'évidence quotidienne dans laquelle nous vivons et

que nous ne pouvons donc plus *voir*. Or, si nous prenons quelque recul, nous conviendrons qu'il est tout de même curieux qu'au lieu de prendre acte de cette augmentation de la productivité et d'y adapter les structures sociales, nous nous soyons arc-boutés pour conserver ce que les années 1970 dénonçaient comme le comble de l'aliénation (« perdre sa vie à la gagner ») : le travail. Ce décalage entre les aspirations profondes et la réponse politique et sociale doit susciter notre réflexion.

De l'emploi au travail : le retour des pensées de légitimation du travail

Nous nous trouvons aujourd'hui au moment adéquat pour engager celle-ci. Le taux de chômage n'ayant en effet jamais été aussi élevé¹³, un certain nombre de voix commencent à se faire entendre qui veulent dépasser les traditionnelles litanies politiques et expliquent pourquoi il faut absolument combattre le chômage et créer des emplois. Elles apportent ainsi un certain nombre de justifications théoriques aux politiques spontanément menées depuis vingt ans. Ces voix sont celles d'auteurs issus de courants de pensée très différents et dont les origines sont diverses : représentants de structures socioprofessionnelles, hauts fonctionnaires, universitaires, hommes politiques prennent la plume aujourd'hui¹⁴ pour expliquer qu'il ne suffit pas d'attendre le retour de la croissance ou d'aider les entreprises, mais qu'il faut faire autre chose. Et, ce faisant, ils indiquent les raisons impératives pour lesquelles, à leur avis, de telles mesures sont indispensables. Leurs analyses ont ceci de commun qu'elles utilisent plus volontiers le terme de travail que celui d'emploi, qui avait pourtant eu la préférence jusque-là. On parlait alors du retour du plein emploi, de la création d'emplois, du sous-emploi, et le terme de travail continuait simplement d'être utilisé dans l'expression « conditions de travail ». Le changement de vocabulaire, massif dans cette première moitié des années 1990, n'est pas anodin. Il s'inscrit dans une double perspective pour les auteurs en question : d'une part, expliciter pourquoi l'emploi, considéré comme la manifestation concrète de l'activité humaine qu'est le travail, est essentiel ; d'autre part, relativiser, voire critiquer, les modalités qu'a recouvertes le travail jusqu'ici, pour indiquer que, par-delà celles-ci et même justement peut-être par-delà l'emploi lui-même, ce qui importe, c'est de sauver le travail, cette activité fondamentale de l'homme.

Que disent, en effet, ces auteurs ? Que le travail est une catégorie anthropologique, c'est-à-dire un invariant de la nature humaine, dont on trouve la trace toujours et partout, qu'il permet la réalisation de soi (l'homme s'exprimant dans ses œuvres), et surtout qu'il est au centre et au fondement du lien social. Le travail, c'est cette activité essentielle de l'homme grâce à laquelle il est mis en contact avec son extériorité – la Nature, à laquelle il s'oppose pour créer quelque chose d'humain –, et avec les autres, avec lesquels et pour lesquels il réalise cette tâche. Le travail est donc ce qui exprime au plus haut point notre humanité, notre condition d'êtres finis, créateurs de valeurs, mais aussi d'êtres sociaux. Le travail est notre essence en même temps que notre condition. J'appelle ces pensées « légitimation des sociétés fondées sur le travail » : leur

caractéristique est d'apparaître à un moment particulier de notre histoire, celui où le développement du chômage menace le fondement même de nos sociétés et joue comme révélateur de la fragilité de celui-ci – voire de sa possible disparition –, et où une partie de la société fait effort pour mettre au jour ce qui était resté jusque-là largement impensé et inexprimé, c'est-à-dire le rôle décisif du travail.

Ce faisant, ces pensées se trouvent dans une position ambiguë vis-à-vis de la conception « banale » que nous avons de l'emploi. Au premier abord, elles légitiment les efforts déployés depuis vingt ans pour sauver l'emploi, puisqu'elles considèrent également celui-ci comme le facteur essentiel d'intégration sociale. Mais elles sont, dans le même temps, critiques par rapport aux formes concrètes qu'a prises le travail dans nos sociétés, et donc par rapport aux politiques qui ont visé à conforter celles-ci. En effet, même si elles divergent sur les moyens de rendre au travail son véritable visage, ces analyses ont néanmoins toutes pour caractéristique commune de considérer le travail comme une activité, qui a pris avec la Révolution industrielle des formes qu'il est désormais nécessaire de dépasser. Travail salarié, travail marchand, travail abstrait sont autant de formules que l'on retrouve sous la plume des auteurs considérés, comme si nous devions aujourd'hui surmonter les formes monstrueuses qu'a recouvertes le travail, à son corps défendant, pour en trouver d'autres qui exprimeraient mieux son essence et pour mettre un coup d'arrêt au développement de ce scandale absolu : que des hommes soient privés de la possibilité d'exprimer librement et pleinement leurs capacités et d'exercer l'activité essentielle qui les fait hommes. On en veut pour seule illustration cette prise de position récente du Centre des jeunes dirigeants¹⁵ : « Cette situation nous a fait prendre pour règle ce qui n'a jamais été qu'une exception historique : le plein emploi, nous faisant oublier que l'emploi salarié ne doit pas être le seul vecteur de l'activité sociale, ni l'entreprise le seul lieu de socialisation... Accepter ce questionnement, c'est faire une distinction entre le travail et l'emploi salarié, qui n'en est qu'une forme parmi d'autres. C'est repenser le sens du travail, la place de l'emploi dans la vie des hommes et le rôle de l'entreprise dans la société. C'est s'ouvrir à deux logiques de pensée et d'action. La première, que nous appellerons "logique de l'emploi salarié", confond le travail et l'emploi. [...] La seconde, logique de l'activité, est plus novatrice. [...] Cela nous conduit à nous libérer de la stricte notion d'emploi pour retrouver le vrai sens du travail, conçu comme source d'accomplissement et de lien social et de subsistance pour l'homme. » Cette citation explique, mieux que toute autre, pourquoi l'emploi ne constitue plus, pour les pensées que nous évoquons, le seul objectif. Que cela s'opère par l'emploi, forme somme toute particulière qu'a prise le travail dans nos sociétés, ou par d'autres moyens, l'essentiel est aujourd'hui de permettre au travail de continuer à assurer les fonctions dont il est par essence porteur, et ce, par-delà les confusions ou les errances historiques. Ce faisant, sans qu'elles y fassent toujours référence et sans que les auteurs en soient toujours conscients, ces idées s'inscrivent dans la plus pure tradition de pensée du XX^e siècle. Elles mettent ainsi en

évidence ce qui constitue sans doute l'unique mais véritable dénominateur commun des différents courants doctrinaux constitutifs de cette tradition – chrétien, marxiste et humaniste : la croyance en un schème utopique du travail. Selon celui-ci, le travail est l'essence de l'homme, il est actuellement défiguré et il faut donc retrouver, par-delà ces défigurations, les moyens de son expression pleine et entière. Par conséquent, le travail est et doit devenir en réalité le lieu du lien social et de la réalisation de soi.

Le travail, catégorie anthropologique

C'est la première conception commune à l'ensemble des trois grands courants de pensée du XX^e siècle. Pour la pensée chrétienne, le travail est l'activité fondamentale de l'homme, qui tout ensemble ajoute de la valeur au monde et à lui-même, c'est-à-dire spiritualise la nature et permet l'approfondissement des rapports avec autrui. Ainsi pour Henri Bartoli : « Le travail est pour l'homme un moyen nécessaire de se réaliser : le monde dans lequel il est jeté est pour lui un monde de tâches dans lequel il a à œuvrer. [...] Par la médiation du travail et de l'œuvre qui en est le produit, l'esprit se distingue des choses, rompt avec l'esclavage de l'environnement et émerge du monde. La nature est alors libérée, le donné cesse d'être donné, l'homme s'expérimente libre et s'achemine vers la cohérence de soi-même¹⁶. » Le travail humain est donc la continuation sur terre de la création divine, mais aussi un devoir social que chacun doit remplir du mieux qu'il le peut. La pensée chrétienne a développé beaucoup d'arguments en ce sens, avec Jean Lacroix, le père Chenu, le père Martelet¹⁷... Elle s'appuie sur une certaine lecture des textes bibliques et sur les plus récentes prises de position de l'Église sur ce problème. Elle recouvre également une dimension très spiritualiste en assimilant travail, liberté et effort¹⁸.

Un vaste courant de pensée humaniste, qui ne se revendique pas chrétien, défend la même conception qui voit dans le travail l'activité humaine qui exprime au plus haut point la liberté créatrice de l'homme. On pourrait ici accumuler les exemples¹⁹. Dans un livre consacré au droit du travail, Alain Supiot, que l'on peut inclure dans la catégorie des humanistes, commence son analyse par des considérations historico-philosophiques et écrit : « Dans la langue française, le premier sens attesté du mot travail désigne ce qu'endure la femme dans l'enfantement. Il désigne cet acte où se mêlent par excellence la douleur et la création, acte où se rejoue à chaque fois, comme dans tout travail, le mystère de la création humaine. Car tout travail est le lieu d'un semblable arrachement des forces et des œuvres que l'homme porte en lui-même. Et c'est dans cette mise au monde des enfants et des œuvres que l'homme accomplit sa destinée²⁰. »

L'actuelle pensée marxiste, quelle que soit sa diversité, continue de défendre avec vigueur l'idée que le travail est une catégorie centrale et qu'il constitue l'essence de l'homme. Particulièrement bien illustrée par les ouvrages d'Yves Schwarz, de Jacques Bidet et de Jean-Marie Vincent²¹, rares philosophes contemporains à s'être intéressés au travail, l'idée est mise en évidence par des recherches très concrètes sur la réalité de

l'acte de travail. Jacques Bidet écrit ainsi : « Le travail est, comme le langage, une catégorie anthropologique générale, sans laquelle ne peuvent être pensés ni le processus d'humanisation, ni la spécificité de l'homme²². »

Ces différentes idées convergent vers un élément central : il y a une essence, un caractère anthropologique du travail, fait de créativité, d'inventivité et de lutte avec les contraintes, qui lui donne sa double dimension de souffrance et de réalisation de soi.

Le travail, lien social

Ces trois principaux courants de pensée se retrouvent également en accord sur l'idée selon laquelle le travail permet l'intégration sociale et constitue l'une des formes majeures du lien social. Cette conception est assez ambiguë et plurivoque : le travail est facteur d'intégration non seulement parce qu'il est une norme, mais aussi parce qu'il est l'une des modalités d'apprentissage de la vie en société. Il donne donc accès à autrui, à soi-même et à la règle sociale. Il recouvre en même temps une dimension de sociabilité, celle que l'on développe au bureau, aux guichets, dans l'atelier, en équipe, une sociabilité douce opposée aux rapports hiérarchiques et aux rapports privés. Enfin, l'idée de lien social se fonde sur celle de réciprocité, de contrat social et d'utilité sociale : en apportant ma contribution, je développe mon sentiment d'appartenance à la société, je suis liée à elle, parce que j'ai besoin d'elle et que je lui suis utile.

Pour la pensée judéo-chrétienne, le travail s'inscrit fondamentalement dans une relation à l'autre et dans l'idée d'utilité sociale. « Une économie du travail ne saurait être qu'une économie de tous pour tous. C'est à la construction d'une Cité fraternelle qu'elle nous convie », écrit Henri Bartoli en citant la majeure partie des penseurs chrétiens qui s'exprimaient sur ce sujet au sortir de la guerre. Il ajoute : « Le travail appelle l'usage commun des biens, la propriété qu'il permet d'acquérir n'est légitime que dans la mesure où elle est communication, c'est-à-dire jouissance dans et pour la communauté²³. » Le travail est, pour eux, le mode d'être ensemble, la manière de construire ensemble un ordre nouveau, porteur de valeurs communautaires. Le travail est le moyen de la communication sociale et de la relation avec autrui : les talents doivent être développés dans une perspective sociale, communautaire. Nous reviendrons plus longuement sur le caractère d'éthique du devoir qu'a également pris le travail dans la religion protestante.

La pensée humaniste et sociologique, quant à elle, nous semble bien représentée par tout un ensemble d'études qui vont de Friedmann et Naville à Renaud Sainsaulieu et Claude Dubar : le travail – et particulièrement le travail en entreprise – y apparaît comme le véritable lieu de la socialisation réelle et de la formation de l'identité individuelle et collective²⁴. Il constitue même le cadre principal où s'opèrent les échanges humains²⁵. Certains ergonomes semblent ne pas dire autre chose lorsqu'ils en appellent à la théorie psychanalytique pour expliquer le caractère profondément social du travail. Critiquant une tendance qui viserait à réduire la place du travail dans

l'existence, Christophe Dejours écrit : « J'ai indiqué à plusieurs reprises à quel point la question de l'identité, de l'accomplissement de soi, est centrale dans la construction de la santé, mentale et physique. Or, j'affirme que l'identité ne peut pas se construire uniquement sur l'espace privé. La sphère de l'amour elle-même ne peut suffire. Aucun être ne peut jouer entièrement son identité dans le champ de l'économie érotique, car c'est se placer dans une situation extrêmement périlleuse. Chacun cherche donc à former des substitutions, par lesquelles on peut reprendre ce qui ne s'est pas accompli dans la sphère amoureuse, et jouer cela dans un autre champ, au moyen d'un déplacement que la théorie baptise "sublimation" et qui se déroule, selon les termes de Freud, "dans une activité socialement valorisée"²⁶. »

La pensée marxiste ne renierait pas ces propos, elle qui voit dans la production des producteurs associés la fin à poursuivre. L'utilité générale est bien le but à atteindre : la réponse collective à des besoins collectifs. Le vrai travail est fondamentalement social puisqu'il unit dans un effort accepté par tous l'ensemble des producteurs, qui réalisent ensemble la production nécessaire non seulement à la satisfaction des besoins humains, mais aussi à la réalisation des désirs, individuels et collectifs. Le travail, c'est l'œuvre réalisée collectivement, et c'est la médiation majeure, le vrai moyen de communication entre des individus qui ne produisent plus de façon aliénée.

La libération du travail

La troisième caractéristique commune à ces courants de pensée est en effet leur espoir dans une transformation qui permettrait au travail de quitter le domaine de l'aliénation pour retrouver son véritable visage. Ils croient en la possibilité de surmonter l'actuelle défiguration du travail et de le libérer pour le rendre enfin conforme à son essence. À part l'intervention de chrétiens, qui, tel Henri Bartoli, se sont profondément engagés pour un changement du travail, allant jusqu'à soutenir un grand nombre des thèses marxistes, la pensée judéo-chrétienne moderne n'a pas été plus loin que la revendication, à certaines époques, du juste salaire. Au sortir de la guerre, des propositions très concrètes furent néanmoins exposées ou soutenues par les chrétiens, parmi lesquelles la « gestion commune des entreprises et des moyens de production²⁷ » et le droit à la liberté du travail. Même si ces revendications relèvent plus d'individus isolés que d'une doctrine constituée, on peut dire néanmoins qu'une partie de la pensée judéo-chrétienne sur le travail vise à rendre plus humaines les conditions de travail et reprend à son compte la notion d'aliénation.

« Toute économie qui emploie le travail comme un pur outil et le détourne de ses fins pour le mettre au service d'un fétiche, l'argent ou le capital, toute économie "avare" est une économie esclavagiste. [...] Dès que le travail perd sa fonction d'humanisation et de spiritualisation et devient pure fabrication, l'aliénation de l'homme s'instaure, l'organisation se vide de son contenu "explosif" : elle devient une technique au service d'un ordre des choses²⁸. » Il y a bien dans la pensée judéo-chrétienne de notre siècle une

pensée de l'aliénation du travail, de sa perversion et de sa défiguration lorsqu'il est exercé pour autre chose que l'amélioration du monde et des hommes qui l'habitent. Le travail acheté et vendu comme une marchandise, le travail émietté et mutilé, le travail dans lequel le travailleur ne peut s'exprimer et qui ne sert à rien sinon à valoriser un capital, tout cela est fermement condamné²⁹. Il s'agit de retrouver le véritable sens du travail, d'organiser les conditions qui permettront de le rendre conforme à son concept. La pensée humaniste reprend globalement le même schéma, ainsi évidemment que la pensée marxiste, construite sur le modèle même de l'aliénation. Mais les différents courants ont en commun de croire que la désaliénation du travail est possible, c'est-à-dire que le travail peut devenir le lieu de l'épanouissement de soi en même temps que de l'utilité sociale.

Ainsi, au moment où le chômage se développe et où il apparaît que le travail humain pourrait se raréfier, les réflexions contemporaines sur le travail renouent-elles avec les grandes pensées ou les grandes eschatologies qui ont structuré le XX^e siècle et organisent-elles une défense et illustration du travail pour mettre en évidence sa valeur.

La fin des sociétés fondées sur le travail ?

C'est donc une véritable mobilisation du fond théorique auquel s'alimente le XX^e siècle qu'opèrent aujourd'hui les auteurs dont nous avons cité les propos. Il ne s'agit de rien de moins, nous semble-t-il, que de défendre l'ordre existant, celui-là même sur lequel nos sociétés modernes se sont construites. Cette situation rappelle étrangement le siècle qui inaugura l'entrée dans la modernité, c'est-à-dire le moment où, sous la menace d'un nouvel ordre – celui auquel ouvrait le système héliocentrique –, toutes les forces traditionnelles se rassemblèrent pour faire obstacle à son émergence. Le système héliocentrique remettait en cause les ordres sur lesquels était édifiée la société d'alors : non seulement le rapport de l'homme au monde, non seulement les Écritures, mais aussi, plus profondément, les hiérarchies et les ordres sociaux et politiques établis sur les anciens fondements. Lorsque le système héliocentrique ne fut plus seulement une fable, une simple hypothèse permettant aux savants d'élucubrer, lorsqu'il fut clair que sa réalité allait être démontrée, alors une partie des hommes de science et de pouvoir de l'époque mobilisèrent leurs forces pour « sauver les phénomènes », c'est-à-dire pour trouver des explications aux anomalies dont ne parvenait pas à rendre compte le système ptolémaïque.

Il en va de même aujourd'hui. Devant les fractures qui s'ouvrent dans nos sociétés, des pensées s'élèvent pour expliquer les anomalies et pour « sauver le travail ». Pourquoi ? Par peur d'avoir à revenir sur cette notion elle-même, par peur de devoir y renoncer. Parce que le travail est évidemment bien plus que le moyen dont dispose chaque individu pour gagner sa vie et la société pour satisfaire ses besoins. Le travail n'est pas ce moyen, existant de toute éternité, dont l'humanité souffrante a hérité à la

sortie du Paradis, ce moyen naturel qui nous sert simplement à satisfaire nos besoins tout aussi naturels. Le travail est notre fait social total. Il structure de part en part non seulement notre rapport au monde, mais aussi nos rapports sociaux. Il est le rapport social fondamental. Il est de surcroît au centre de la vision du monde qui est la nôtre depuis le XVII^e siècle. Il s'agit d'une catégorie construite dont l'émergence a correspondu à une situation politico-sociale particulière. Sa disparition, à l'évidence non souhaitée, remettrait en cause les ordres qui structurent nos sociétés : ainsi s'explique la véritable panique qui saisit gouvernants et gouvernés devant la montée inexorable du chômage. Car, là où il faut inventer de nouveaux rapports sociaux, il y a toujours de la place pour l'arbitraire, et donc aussi pour la contestation, la violence et la guerre. Notre tendance immédiate va à la conservation, jusqu'au moment où cela devient vraiment insupportable...

Un certain nombre de voix, pour l'instant peu écoutées ou peu relayées, ont tenté de se faire entendre, attirant l'attention sur le fait que nous étions en train de sortir du modèle sur lequel nous vivons depuis deux siècles, celui des sociétés fondées sur le travail. Habermas annonçait ainsi, en 1985, au détour d'un paragraphe de son livre *Le Discours philosophique de la modernité*, « la fin, historiquement prévisible, de la société fondée sur le travail³⁰ », reprenant, en une formule lapidaire, les idées qu'il développe depuis trente ans sur l'irréductibilité du travail et de l'interaction. Claus Offe, sociologue allemand, écrivait à la même époque un long article consacré à « l'implosion de la catégorie travail³¹ » dans lequel il mettait très fortement en cause la capacité du travail à structurer dans l'avenir la société : « Il n'est guère vraisemblable, écrivait-il, que le travail, la production et les revenus puissent jouer un rôle central comme éléments normatifs d'une manière de conduire sa vie et d'une intégration sociale de la personnalité. Il n'est pas non plus très vraisemblable que l'on puisse les revendiquer et les réactiver politiquement comme normes de référence. Pour ces raisons, de tels essais de revalorisation "morale et spirituelle" renouvelée de la sphère du travail ne sont apparemment plus entrepris que dans les situations de crise aiguë. » Ralf Dahrendorf, autre sociologue allemand, avait publié peu auparavant un article intitulé « La disparition de la société fondée sur le travail³² » et quelques années plus tard, un autre, lecteur de Heidegger, publiait un livre au titre suggestif : *Quand le travail vient à manquer*³³. Si ces réflexions se sont développées en Allemagne, elles n'ont guère été portées, en France, que par André Gorz. On dira peut-être que l'apparition de ces pensées correspondait à un moment de crise, dû au ralentissement du rythme de la croissance économique, et donc à une « panne » du modèle. Ceci n'est certainement pas faux, mais il n'est néanmoins pas anodin, comme nous le verrons plus précisément, que ces pensées se soient développées en Allemagne, pays qui a une longue tradition de réflexion sur le travail, le lien social et la politique. De surcroît, au lieu de se renvoyer à l'infini l'argument qui consiste à ne voir dans les pensées que des prurits apparaissant à chaque raté de la régulation économique, peut-être vaudrait-il mieux prendre celles-ci

pour ce qu'elles sont et nous interroger sur la naissance, l'évolution et, d'une manière plus générale, la généalogie des sociétés fondées sur le travail.

Quand sont-elles apparues ? Pourquoi ? En réponse à quel contexte, à quelles questions, à quel problème et au nom de quoi ? C'est à une analyse des discours et des représentations que nous invitons le lecteur, à une analyse des discours philosophiques essentiellement, tout en sachant que le discours philosophique et la réalité sociale entretiennent des rapports complexes, les premiers précédant, accompagnant et explicitant tout à la fois la seconde, sans qu'il soit question – telle est notre position – d'une totale détermination « en dernière instance » du discours philosophique par la réalité sociale ou de celle-ci par le poids des idées. Les discours et les théories économiques et politiques seront également analysés non pas en tant que discours scientifiques mais en tant que représentations, à travers lesquelles la société a exprimé ce qu'il en était pour elle du travail.

L'énigme que nous cherchons à résoudre – et dont la résolution structurera l'essentiel de notre propos – est donc la suivante : comment en sommes-nous venus à considérer le travail et la production comme le centre de notre vie individuelle et sociale ? Au terme de quel cheminement le travail a-t-il pu être interprété comme le moyen privilégié de réalisation – pour les individus – et comme le cœur du lien social – pour la société ? Si le travail n'a pas toujours existé, quelles ont été les raisons et les étapes de son « invention » ? Dans quelle mesure l'utopie propre aux sociétés fondées sur le travail permet-elle de comprendre les contradictions que recèlent aujourd'hui les pensées de légitimation du travail ?

Chapitre II

DES SOCIÉTÉS SANS TRAVAIL ?

Nous ne parvenons pas, aujourd'hui, à distinguer le travail lui-même des fonctions dont il est le support. Lorsque les réflexions contemporaines portent aux nues le travail parce qu'il serait le lieu par excellence de l'intégration sociale et de la réalisation de soi, elles ne font pas la différence entre des fonctions (assurer le lien social, permettre l'épanouissement ou l'expression de l'individu) et le système qui permet à ces fonctions, à un moment donné, de s'exercer. Or, cette distinction est essentielle. La faire permet d'affirmer, premièrement, que le travail n'est pas *en soi* porteur de ces fonctions ; deuxièmement, que celles-ci sont donc susceptibles d'être portées ou assurées par un autre système ; enfin (ce qui revient au même), que le travail n'a pas toujours été utilisé pour porter ces fonctions, autrement dit que sa signification à travers les époques a varié. Le travail n'est pas une catégorie anthropologique, c'est-à-dire un invariant de la nature humaine ou des civilisations qu'accompagneraient toujours les mêmes représentations. Il s'agit au contraire d'une catégorie profondément historique dont l'invention n'est devenue nécessaire qu'à une époque donnée, et qui s'est de surcroît construite par strates. Ceci signifie que les fonctions aujourd'hui remplies par le travail dans nos sociétés l'étaient, dans d'autres, par un ou des moyens différents, par un ou des systèmes différents. Trois exemples nous serviront ici à illustrer ce propos. Ils ont en commun de se situer dans la préhistoire des sociétés économiques et d'être régis, pour parler schématiquement, par des logiques à la fois sacrées et sociales, où l'organisation des sociétés est structurée autour de principes transcendants, non explicités et dont la vocation est de ne pas l'être. Dans ces exemples, on trouve bien parfois du travail au sens d'effort ou au sens d'approvisionnement, mais le travail n'assure en tout cas pas les fonctions de lien social et de réalisation de soi.

Les sociétés non industrialisées

Les sociétés primitives offrent un premier exemple de sociétés non structurées par le travail. Nous devons à la recherche ethnologique et anthropologique des lumières précieuses sur cette question. Qui n'est d'ailleurs pas très aisée à poser, ni à résoudre. Car l'ethnologue est, comme chacun d'entre nous, enfermé dans la signification actuelle des mots, mais aussi des représentations et du découpage de la réalité qui accompagnent ceux-ci. Pour nous, le travail est une catégorie homogène, même si nous ne disposons – et n'avons besoin – d'aucune analyse approfondie et explicite de ses différentes significations. Nous le savons intuitivement et nous mettons derrière l'expression plusieurs notions : celle d'effort, celle de satisfaction des besoins, celle de production-transformation, celle d'artifice, celle d'échange, celle de rémunération. Comment s'articulent-elles, nous ne cherchons pas vraiment à le savoir. Par quels présupposés historiques et idéologiques est structurée cette constellation, nous ne le savons pas non

plus.

Les travaux ethnologiques visent à nous faire pénétrer dans l'organisation même des sociétés primitives. Pour les comprendre, nous devons donc absolument nous départir de nos propres catégories. Par exemple, la catégorie économique n'est pas une des modalités de compréhension et d'action du monde primitif, au moins si l'on entend par économie la « science » des comportements rationnels développés par l'homme cherchant à acquérir des biens rares. Les recherches des anthropologues nous apprennent qu'il est impossible de trouver une signification identique au terme de travail employé par les différentes sociétés étudiées. Certaines d'entre elles n'ont pas même de mot distinct pour distinguer les activités productives des autres comportements humains et ne disposent d'aucun terme ou notion qui synthétiserait l'idée de travail en général, « c'est-à-dire l'idée d'un ensemble cohérent d'opérations techniques visant à produire tous les moyens matériels de leur existence. La langue ne comporte pas non plus de termes désignant les procès de travail au sens large, comme la pêche, l'horticulture ou l'artisanat, et nous nous trouvons d'emblée confrontés au phénomène de l'intelligibilité de catégories indigènes qui découpent tout autrement que nous les procès de travail [...] Le lexème indigène dont le champ sémantique est le plus proche d'un des usages contemporains du mot travail est le mot *takat* [...] qui désigne une activité physique pénible, mobilisant un savoir-faire technique et la médiation d'un outil³⁴ ». Dans d'autres sociétés, où le terme est présent, il ne recouvre pas ce que signifie notre terme moderne, mais soit le déborde, soit rassemble d'une autre manière que nous certains éléments appartenant à notre conception. Ainsi, dans une tribu d'Amazonie, le terme est-il employé pour l'activité de pensée du chaman. Des sociétés ont ainsi une conception très extensive du travail, d'autres au contraire ne désignent par ce terme que les activités non productives. En revanche, on trouve des mots pour évoquer la peine et la souffrance. Mais celles-ci ne sont pas liées à un certain type d'activité, par exemple celles visant à satisfaire les besoins. Ces dernières présentent d'ailleurs des différences incommensurables avec notre « travail ».

En premier lieu, le temps consacré à l'approvisionnement ou aux activités de reproduction de la force physique est faible, parce que les besoins dits naturels sont limités. L'un des constats majeurs des recherches anthropologiques est que la recherche des moyens permettant la subsistance et la satisfaction des besoins ne s'inscrit pas dans un processus indéfini tendant à une abondance jamais atteinte, mais n'occupe au contraire qu'une petite partie du temps et des intérêts des peuples considérés. Marshall Sahlins³⁵, l'un des premiers, a montré qu'il fallait en finir avec l'image d'une humanité primitive écrasée par la tâche de satisfaction des besoins physiques et naturels. Au contraire, la place qu'occupe cette recherche est strictement circonscrite, et les besoins y sont satisfaits en peu de temps et avec un minimum d'efforts³⁶. L'idée de besoins illimités est inexistante. C'est pour cette raison que Sahlins parle de sociétés d'abondance, au sens où ces peuples maîtrisent leur rapport avec la nature parce que

leur conception des besoins, et sans doute de la vie, les y pousse. Que ces sociétés parviennent à satisfaire un nombre de besoins donnés dans un temps donné et sans y employer la totalité de leur énergie signifie que rien ne les contraint à produire plus qu'elles n'en ont besoin. Les activités de subsistance sont traversées par d'autres logiques que la satisfaction des besoins, et cette recherche n'occupe pas le tout de la vie. Les chasseurs-cueilleurs ne consacrent ainsi que deux à quatre heures par jour à cette activité.

En second lieu, l'activité de production en vue de la subsistance n'est presque jamais exercée à titre individuel et pour des motivations purement individuelles : « Un seul cas bien choisi suffirait pour démontrer à quel point est absurde l'idée d'un homme, et spécialement d'un homme de culture peu développée, qui serait mû par des motifs purement économiques d'intérêt personnel bien compris³⁷. » Le mobile du profit personnel n'est pas naturel à l'homme primitif et le gain ne joue jamais le rôle de stimulant du travail. L'homme n'assume pas non plus seul les activités de subsistance et le résultat ne lui est jamais personnellement destiné : « Ce qui importe, c'est que tous ou presque tous les fruits de son travail, et à coup sûr le surplus qu'il peut obtenir par un effort supplémentaire ne va pas à l'individu qui s'est donné de la peine, mais à ses parents par alliance... Les trois quarts de la récolte d'un homme vont pour une part au chef, à titre de tribut, et pour l'autre part au mari et à la famille de sa sœur (ou de sa mère) par obligation³⁸. » La distribution des biens matériels est régie par des mobiles non économiques et le travail est bien plutôt traité comme une obligation qui n'exige pas d'être indemnisée, mais fait partie des contraintes sociales. Mais, en même temps, le travail n'est pas organisé socialement, par l'ensemble de la société pour l'ensemble de la société.

Par ailleurs, si des efforts sont bien déployés, ils ne concernent pas les activités liées à la subsistance, mais bien plutôt des activités sociales situées à mi-chemin entre l'effort et le jeu : « Le Trobriandais travaille guidé par des mobiles fort complexes, où interviennent la société et la tradition ; ses objectifs réels n'ont absolument rien à voir avec la satisfaction des besoins présents ou la réalisation immédiate de projets utilitaires. C'est ainsi que le travail ne se base pas sur la loi du moindre effort. Bien au contraire, beaucoup de temps et d'énergie est consacré à des tâches tout à fait superflues. En outre, le labeur, au lieu de représenter un moyen en vue d'une fin, est en un sens une fin en soi³⁹. »

Le travail, s'il n'est pas accompli en vue du gain individuel, ne l'est pas non plus en vue de l'échange. Car l'échange n'est pas de nature économique ; il ne vise pas à obtenir un exact équivalent, il recouvre d'autres logiques, plus directement sociales : « Comme le travail, l'échange, dans les sociétés tribales, obéit aux "rapports sociaux directs d'ordre général". Il est souvent suscité comme expression de ces rapports et toujours contraint par les liens de parenté et de communauté qui existent entre les parties concernées. La majeure partie des échanges, dans les sociétés tribales, ressemble à ce

qui est chez nous leur aspect mineur, appartenant à la même classe que l'échange de cadeaux entre des gens socialement intimes ou que l'hospitalité que nous leur manifestons. Contaminés qu'ils sont par des considérations sociales, ces gestes de réciprocité sont conçus par nous comme non économiques, qualitativement différents du mouvement de l'échange véritable et confinés à un monde où celui qui estime habile de faire de bonnes affaires en envoyant au diable ces considérations est cordialement invité à aller au diable lui-même. Mais dans les tribus, de la même façon que le travail n'existe pas en tant qu'activité spécifique et indépendante des autres fonctions sociales du travailleur, l'échange n'existe pas en dehors des rapports non économiques⁴⁰. »

Trois caractéristiques de cette activité apparaissent donc : d'abord elle est exercée pour le regard des autres, elle est une forme de compétition ludique, de jeu social⁴¹. Le travail vise d'abord à la parade. Il sert à être vu et à entrer en compétition avec les autres. Ensuite, la satisfaction des besoins pas plus que le souci d'accumulation ne sont primordiaux : le Trobriandais de Malinowski accorde le plus grand soin à l'esthétique et à la bonne disposition générale du lopin de terre ; l'effort n'est pas synonyme de pénibilité. De plus, il produit souvent beaucoup plus que le nécessaire, apportant un immense soin à ce travail, mais sans perspective de thésaurisation : le fruit de cet effort peut être gaspillé en quelques minutes. Enfin, le travail est traversé par des logiques sacrées et sociales : selon les Trobriandais, le magicien des jardins contrôle le labour des hommes et les forces de la nature. La magie exerce un rôle coordonnateur, régulateur et directeur sur les travaux des champs, un peu à l'image des rites agricoles chez Hésiode, dont la logique est avant tout religieuse et sacrée. « Le Trobriandais n'est pas essentiellement mû par le désir de pourvoir à ses besoins, mais il obéit à un système très complexe de forces traditionnelles, d'obligations et de devoirs, de croyances magiques, d'ambitions et de vanités sociales⁴². »

Tout ceci est parfaitement explicable puisque, nous dira-t-on, il s'agit d'économies domestiques qui n'ont pas besoin de l'échange économique et ont adapté leurs besoins à cette situation. Certes, mais ce qui nous intéresse ici, c'est que, dans un contexte radicalement différent du nôtre, c'est-à-dire où les besoins naturels sont limités, où l'individu n'a pas encore fait irruption en tant que tel, où les échanges économiques ne sont pas développés, la notion de travail n'existe pas. C'est dire que l'on ne peut trouver, ni entre ces sociétés elles-mêmes, ni entre ces sociétés et les nôtres, le moindre dénominateur commun quant au sens du travail. « Le travail n'est pas une catégorie réelle de l'économie tribale », écrivait Marshall Sahlins. Autant dire que ce n'est pas par le travail que se définit le statut social ou que se noue et se conserve le lien social. Ces sociétés sont structurées par d'autres logiques : elles ont un rapport particulier à l'extériorité (la tradition, la nature, les dieux...) qui détermine les règles sociales et rend celles-ci suffisamment « fortes » pour tenir ensemble la société. Elles n'ont pas besoin d'autres types de régulation.

Dans ce contexte, de ce mode d'activité parmi d'autres qu'est l'action pour la

subsistance ne découlent ni directive particulière ni hiérarchie sociale. Comme l'ont montré les études de Mauss ou de Malinowski, les faits sociaux qui structurent ces sociétés sont d'une nature autre qu'économique. Ils sont prioritairement « sociaux » : ils font intervenir des liens de sang et de parenté, des symboles, certaines relations avec la nature, avec la tradition, etc. L'échange lui-même n'est pas l'échange économique que nous connaissons et qui ne sera défini et représenté comme tel qu'au XVIII^e siècle. Cela peut d'ailleurs paraître paradoxal, puisque l'on aurait pu penser que ces sociétés seraient obsédées par la peur de manquer et donneraient donc une place privilégiée à ceux qui s'occupent des activités de subsistance. Mais il n'en est rien, justement sans doute parce que ces activités sont tellement importantes qu'elles sont réglées de l'extérieur, exercées collectivement, de façon que personne ne puisse se les approprier.

Le paradigme grec

Dans la question du rapport au travail, la Grèce constitue une référence. En effet, la société grecque, celle que nous connaissons à travers les textes philosophiques, historiques et littéraires, non seulement présente un certain nombre de caractéristiques propres aux « économies domestiques » précapitalistes, mais se distingue aussi par un ensemble de réflexions et d'institutions dont nous savons qu'elles constituent une part fondamentale de notre héritage philosophique, scientifique, culturel et politique. La question du travail a été pensée en tant que telle par les philosophes grecs, même si le terme de travail ne présente pas les mêmes significations que dans nos sociétés modernes. Par rapport aux sociétés étudiées précédemment, la société grecque possède donc l'avantage d'avoir articulé rationnellement sa position par rapport au travail ou par rapport à un certain nombre de tâches qui relèvent aujourd'hui de notre idée du travail. L'interprétation en est d'autant facilitée.

Les philosophes grecs, au-delà de leurs différences, partagent globalement la même conception du travail : il est assimilé à des tâches dégradantes et n'est nullement valorisé. L'époque grecque représente à ce titre une sorte d'idéal type des sociétés dans lesquelles le travail n'est pas glorifié, au nom du développement d'autres activités. Il ne s'agit certes pas de revenir à ce modèle, mais nous sommes persuadés qu'il faut en saisir toutes les implications pour mieux comprendre notre époque. Autrement dit, il ne suffit pas de se débarrasser du modèle grec en arguant du fait qu'il appartient à une civilisation définitivement dépassée et en ajoutant au postulat d'incompréhensibilité (cette époque serait trop différente de la nôtre pour que nous la comprenions, nous ne pouvons que projeter nos propres catégories sur elle) un postulat d'intransférabilité (ces sociétés sont trop différentes des nôtres, particulièrement du point de vue du développement économique, pour que nous puissions le moins du monde nous en inspirer). Afin de mesurer la pauvreté de ce dernier argument, il nous suffira de nous rappeler que c'est en Grèce classique qu'ont été en partie inventées la démocratie, la science, la philosophie ou encore les mathématiques et que toute notre histoire n'est,

d'une certaine manière, qu'un long dialogue, parfois interrompu, avec l'héritage grec, dialogue scandé par la redécouverte d'Aristote au Moyen Âge, via les philosophes arabes, ou le « retour » à la Grèce du XVIII^e siècle français et du XIX^e siècle allemand.

Avant d'analyser la représentation que les Grecs se sont faite du travail, il nous faut rappeler très rapidement comment s'ordonnent le monde et les sociétés grecs, tels qu'ils sont présentés dans les principaux textes qui vont de l'*Illiade* d'Homère à *La Politique* d'Aristote. Le monde grec est clos et discontinu : il est constitué d'un ensemble fixe (les astres) et du monde sublunaire, soumis à la génération et à la corruption, c'est-à-dire à la mobilité, à la transformation et à la mort. L'ensemble du monde soumis à la « mortalité » tend à ressembler à ce qui est immortel, ce qu'Aristote exprime de la façon suivante : Dieu, premier moteur, meut par amour. Les activités humaines sont valorisées en fonction de la plus ou moins grande ressemblance qu'elles peuvent avoir avec l'immobilité et l'éternité. D'où la valorisation de la pensée, de la *theoria*, de la contemplation ou plus généralement de la science, qu'elle soit mathématique ou philosophique, dans la mesure où elle a pour objet des essences ou des figures immuables, qui échappent au perpétuel mouvement. Cette activité, comme par contagion, est la seule susceptible de nous rendre semblables à ce qui est contemplé, et donc, d'une certaine façon, de nous soustraire à l'action du temps. Elle est exercée par l'âme ou la raison et non par le corps. Deux autres activités sont également valorisées, particulièrement chez Aristote : l'activité éthique et l'activité politique. La première, encore appelée *praxis*, désigne les activités qui ont leur fin en elles-mêmes, d'autant plus valorisées qu'elles sont soustraites à la nécessité : elles ne visent pas à autre chose qu'elles-mêmes, ne sont pas des instruments au service d'une autre fin. La seconde permet à l'homme d'exercer son humanité, c'est-à-dire la raison et la parole et elle s'emploie à rendre toujours meilleure ce sans quoi l'homme seul n'est rien : la cité.

À ces activités fortement valorisées, parce qu'elles relèvent de la sphère de la liberté, s'opposent les activités qui nous attachent à la nécessité et qui constituent, à des degrés divers, le pôle non valorisé des activités humaines. Le travail y appartient. Trois caractéristiques majeures le définissent, à quelques variations près : le travail, compris comme notion univoque englobant les différents métiers ou les différents « producteurs », n'existe pas. Les activités qu'il recouvre sont méprisées. Enfin, le travail n'est en aucune manière au fondement du lien social.

Les travaux et les jours

On trouve en Grèce des métiers, des activités, des tâches ; on chercherait en vain le travail. Les activités sont au contraire classées dans des catégories irréductiblement diverses et traversées par des distinctions qui interdisent de considérer le travail comme une fonction unique. La plus importante concerne la différence entre les tâches rassemblées sous le terme de *ponos*, activités pénibles, exigeant un effort et un contact avec les éléments matériels, un contact dégradant, donc (c'est la logistique ou

l'intendance), et celles qui sont identifiées comme *ergon* (« œuvre »), dont la caractéristique est de pouvoir être imputées à quelqu'un et qui consistent dans l'application d'une forme à une matière (le potier façonne par exemple une coupe en mettant en forme une matière donnée). Traversant cette première distinction, on trouve également une série d'activités bien séparées : les activités agricoles, dont la logique est encore proche des pratiques religieuses et qui constitue un mode de vie à part entière, une série de métiers manuels exercés par le cordonnier, le charpentier, etc., et les activités serviles. Chacune a son domaine et sa logique propre, et le plus souvent aussi, sa « classe-support » : les agriculteurs, les artisans et les esclaves. Dans la Grèce archaïque, connue à travers les textes d'Homère ou d'Hésiode, la hiérarchie des activités s'ordonne selon le plus ou moins grand degré de dépendance par rapport aux autres qu'elles impliquent : en bas de l'échelle, on trouve l'activité de l'esclave et du thète (le mercenaire qui loue ses bras à un propriétaire pour un temps déterminé et qui peut être utilisé pour toutes les tâches, à la différence de l'artisan qui maîtrise un savoir spécialisé). Dans l'*Odyssée*, l'ombre d'Achille déclare à Ulysse que la vie d'un simple thète chez le plus indigent laboureur lui paraîtrait préférable à la royauté chez les morts, pour signifier qu'il préférerait à la mort même l'état le plus bas de la vie sociale. Viennent ensuite les démiurges, ou encore artisans. Certes, ceux-ci maîtrisent une « technique » mais ils sont également frappés de dégradation sociale, car ils travaillent pour le *demos*, le peuple, et sont donc redevables à autrui de leurs moyens d'existence. Artisans et mendiants appartiennent à la même catégorie : celle où l'on ne vit que de la commande et de la rétribution d'autrui. Les activités commerciales sont également condamnées : elles révèlent une avidité indigne de l'homme. Seules les activités agricoles échappent à la condamnation, car seules elles permettent d'échapper à la dépendance d'autrui. Ainsi les activités laborieuses ne sont-elles pas méprisées en elles-mêmes, mais surtout en raison de la servitude par rapport à autrui qu'elles entraînent. Hésiode ne méprise pas le travail, il le considère comme nécessaire depuis que les hommes ont perdu l'âge d'or, mais si le travail est obligatoire pour pourvoir aux besoins de la vie, il doit s'opérer dans des conditions qui permettront de sauvegarder l'indépendance, c'est-à-dire la liberté et la dignité.

Le travail méprisé

La Grèce classique ne s'arrête pas là dans le mépris porté aux activités de travail. À travers les textes de Platon et d'Aristote, on voit se mettre en place un idéal de vie individuelle et collective d'où le travail est exclu ou presque. La structure sociale grecque elle-même en est la preuve : l'ensemble des tâches directement liées à la reproduction matérielle est en effet entièrement pris en charge par des esclaves, et sa théorisation repose sur l'opposition loisir/travail. Toute la philosophie grecque est en effet fondée sur l'idée que la vraie liberté, c'est-à-dire ce qui permet à l'homme d'agir selon ce qu'il y a de plus humain en lui, le logos, commence au-delà de la nécessité, une fois que les besoins matériels ont été satisfaits. Sans nourriture, sans vêtements, sans

confort, pas de philosophie, certes ; mais dans la simple activité de satisfaction des besoins, de philosophie – donc de sagesse, de vie conforme à la raison – point. C'est ce qu'indique Aristote dès l'ouverture de la *Métaphysique* : « Presque toutes les nécessités de la vie et les choses qui intéressent son bien-être et son agrément avaient reçu satisfaction quand on commença à rechercher une discipline de ce genre⁴³. » Cette discipline, qui n'est autre que la philosophie, est la seule des sciences qui soit une discipline libérale, puisque nous ne la recherchons pas pour autre chose qu'elle-même, « aussi est-ce encore à bon droit qu'on peut estimer plus qu'humaine sa possession ».

À l'opposé de la sphère de la liberté, qui nous rapproche du divin, se déploie la sphère de la nécessité, qui est celle du travail, et en premier lieu du *ponos*, du travail pénible, des tâches dégradantes, par essence serviles. Chez Platon⁴⁴, l'ensemble des activités manuelles est regroupé sous ce terme et est exercé par la « troisième classe », laboureurs et autres artisans, à laquelle correspond, dans la tripartition de l'âme platonicienne, l'appétit sensuel, celui qui pourvoit aux besoins élémentaires de nutrition, de conservation et de reproduction. Chez Aristote, ces activités sont exercées par les esclaves. Plusieurs textes fameux et intensément commentés par la suite louent l'esclavage⁴⁵, dont l'existence est la seule condition permettant aux citoyens grecs d'exercer leur humanité. L'esclave est destiné à la satisfaction des besoins indispensables, il est semblable aux animaux domestiques car il partage la même fonction : l'aide physique en vue des tâches indispensables. L'esclave est un instrument animé, il appartient à un autre. Il n'est pas homme. Au-delà du scandale qu'ils ont provoqué plus tard dans la bonne conscience européenne, il faut bien comprendre le sens de ces textes : les tâches de pure reproduction matérielle de la vie sont par essence serviles parce qu'elles nous enchaînent à la nécessité ; si nous voulons développer ce qu'il y a de plus humain en nous, nous rapprocher du divin, nous devons nous écarter de ces tâches et les abandonner à l'esclave, qui n'est justement pas un homme. Être vraiment humain sera tout autre chose : faire de la philosophie, contempler le beau, pratiquer l'activité politique, dans tous les cas utiliser sa raison, car l'homme est un être raisonnable. Il y a dans la philosophie grecque un intense effort pour rejeter au loin l'animalité de l'homme et cultiver ce que la Grèce vient de découvrir : la raison.

Travail et citoyenneté

Si le *ponos* est condamné, qu'en est-il des activités des artisans pour lesquels Platon, par exemple, semble éprouver une certaine sollicitude ? Leur activité, parfois désignée par le terme d'*ergon*, n'est pourtant guère plus valorisée. Certes, ils possèdent une certaine *techné* et on peut trouver chez eux une certaine vertu ou perfection, celle qui consiste à très bien faire ce qu'on leur demande de faire (un objet parfaitement adapté à l'usage pour lequel il est attendu), mais ils n'échappent pas à la condamnation : « On doit considérer comme propre à l'artisan, écrit Aristote, toute tâche, tout art, toute connaissance qui aboutissent à rendre impropres à l'usage et à la pratique de la vertu le

corps, l'âme ou l'intelligence des hommes libres. C'est pourquoi les arts de ce genre, qui affligent le corps d'une disposition plus mauvaise, nous les disons dignes des artisans et nous le disons de même des activités salariées. Car ils rendent la pensée besogneuse et abjecte⁴⁶. » Là encore, et contrairement à ce que pourrait laisser penser ce texte dans un premier temps, le problème n'est pas tant le caractère manuel des activités exercées, mais le fait qu'elles sont réalisées en vue d'autre chose (gagner de l'argent, par exemple) et non pour elles-mêmes. Car l'artisan réalise des chaussures ou des meubles pour vivre, et non pour son plaisir.

Ajoutons encore que l'artisan n'est jamais considéré, chez les Grecs, comme un producteur qui arracherait à la nature un nouvel objet, exerçant par là même un pouvoir transformateur. Rien de tel chez les Grecs, d'abord parce que leur conception de la nature ne le permet pas (la nature n'est pas un vaste champ à transformer en valeurs et en objets susceptibles de satisfaire les besoins humains), ensuite parce que l'artisan n'est pas perçu comme un créateur, mais comme un imitateur. Il imite la forme qu'il a dans l'esprit pour l'imposer à la matière. Il est d'autant moins considéré comme un producteur d'objets ou de valeurs que son rôle se limite strictement à fabriquer un objet bien adapté à l'usage qui en est attendu et que les besoins sont limités. Son excellence particulière consiste donc à satisfaire du mieux possible un certain nombre de besoins limités, le tout dans une relation qui est essentiellement de service.

Cette faible considération accordée aux artisans va de pair avec une exclusion politique totale. Plusieurs chapitres de *La Politique*⁴⁷ sont consacrés à la question de savoir si l'artisan peut ou non être citoyen. La réponse d'Aristote, même si on la sent gênée – l'artisan est tout de même un homme –, n'en est pas moins ferme. L'artisan ne peut pas, ne doit pas être citoyen et si, par malheur, il arrivait qu'une cité mette au nombre des citoyens les artisans, il faudrait, écrit Aristote, ne pas considérer tous les citoyens de la même manière. Il s'en explique : le citoyen est d'abord un homme libre ; or, est véritablement libre l'homme qui s'affranchit des tâches indispensables, qui n'est pas soumis à la nécessité. On ne peut pas participer à la gestion de la cité, à la définition de son bien-vivre si l'on demeure soumis à la nécessité. Dans cette mesure, l'esclave et l'artisan ne sont pas très différents, ajoute Aristote : ce que l'esclave fait pour un seul individu, l'artisan le fait pour l'ensemble de la communauté. Mais l'un et l'autre s'occupent de la reproduction de la vie matérielle, et le font poussés par le besoin ou la nécessité. Ce texte, beaucoup moins commenté que ne l'ont été ceux qui sont consacrés à l'esclavage, est pourtant sans doute plus important pour notre propos parce qu'il permet une meilleure compréhension du lien qui peut exister, en Grèce, entre ce que l'on appellera un jour les activités économiques et la politique, autrement dit de la nature du lien social. Le lien social ou politique n'a aucun rapport, ou plutôt est en rapport inverse avec la dépendance économique et sociale qui peut exister entre les individus d'une même société : telle est la signification principale de ce texte.

Certes, Platon reconnaît que la société est née parce que les hommes avaient besoin

les uns des autres, et donc que le besoin, l'échange et une certaine division du travail y ont eu leur part. Mais cela ne suffit pas à faire une société, comme l'exprime le mythe de Prométhée dans le *Protagoras*⁴⁸ : les hommes ayant été oubliés dans la distribution des capacités, Prométhée court voler chez les dieux les arts et les techniques et distribue à chacun une capacité différente. Ce geste aurait dû fonder l'échange, et donc être à l'origine du rassemblement des hommes en société. Or, justement, il ne suffit pas. Pour atteindre la cité politique, il faudra qu'Hermès parte en quête des capacités proprement politiques, puis les distribue à chacun. Mais comment doivent-elles être réparties entre les hommes ? demande Hermès à Zeus ; d'une manière inégale, comme les techniques, ou bien de sorte que chacun ait exactement les mêmes ? Il faut les partager également entre tous, répond Zeus, car « les villes ne sauraient exister si ces vertus étaient, comme les arts, le partage exclusif de quelques-uns⁴⁹ ». C'est alors seulement que la société politique sera possible. Aristote ne dit pas autre chose dans le texte consacré aux artisans : le lien politique est d'une nature radicalement différente du lien « matériel », qui oblige les hommes à s'utiliser les uns les autres pour subsister. Dans ce dernier cas, chaque homme est doté de capacités différentes et le métier définit en chacun de nous ce qui le distingue des autres. Au contraire, le lien politique est fondé sur l'égalité et l'identité, ou encore sur la *philia*, que l'on traduit souvent par amitié. Le lien politique unit des égaux et presque des amis. Le lien matériel oblige des individus dotés de capacités différentes à s'insérer dans des relations de service et de dépendance qui sont aux antipodes du lien politique.

Travail, loisir, politique

Comme on le voit, la place du travail dans la société grecque s'appuie en dernier ressort sur une idée – on dirait aujourd'hui une conception – de l'homme qui lui donne tout son sens : l'homme est un animal rationnel et sa tâche est de développer cette raison qui le fait homme et qui le rend semblable aux dieux. Exercer sa raison, c'est dans l'ordre théorique faire de la philosophie ou des sciences, dans l'ordre pratique agir selon la vertu, et dans l'ordre politique être un excellent citoyen. C'est dans tous les cas utiliser de manière excellente nos facultés, et cela ne peut se faire qu'en étant libre, c'est-à-dire en développant des activités qui ont leur fin en elles-mêmes et non en dehors d'elles-mêmes. La vraie vie est la vie de loisir, et devenir apte à mener une telle vie est le but de l'éducation. Il n'y a dans une telle philosophie ni ascétisme⁵⁰ ni paresse, car le loisir grec n'a évidemment rien à voir avec ce que nous entendons par ce terme aujourd'hui. (« Ce n'est certainement pas jouer, car alors le jeu serait nécessairement pour nous la fin de la vie. ») L'une des plus hautes activités pratiques consiste à faire de la politique, c'est-à-dire à définir ensemble les objectifs de la vie en société et à utiliser à cette fin nos plus éminentes facultés, la raison et la parole. Il y a chez Aristote un plaisir à être ensemble, à jouir d'être en société qui conditionne aussi le bonheur individuel, et donc une articulation entre l'homme et la cité qui constituera pour un certain nombre de philosophes des siècles suivants une source très féconde de méditation. La sagesse

grecque s'appuie sur un sens de la mesure et de la limitation qui permet de comprendre, en un sens, la différence avec nos sociétés. La sphère de la consommation et des besoins matériels a une place limitée parce que, pour les Grecs, les besoins sont limités : non pas qu'ils méprisent les besoins et leur légitime satisfaction, bien au contraire ; mais on trouve chez eux, profondément ancrée, l'idée que le bonheur ne vient pas de la satisfaction d'une série illimitée de besoins. Le bonheur individuel et collectif passe par la mesure et le fait que chaque chose soit à sa place.

C'est sans doute ce qui permet de répondre à un certain nombre d'objections qui sont souvent faites aux auteurs qui continuent de présenter la Grèce comme un modèle. Celles-ci consistent essentiellement à affirmer que le mode de vie grec n'est possible qu'au prix de l'esclavage et seulement dans le cadre de petites cités, mais aussi que les textes qui nous ont été transmis ont été écrits par une élite réactionnaire qui se serait attachée à dévaloriser les activités qui commençaient justement à émerger et à menacer la suprématie et le pouvoir des « intellectuels » et hommes de lettres, en l'occurrence les activités commerciales. Mais nous savons que les Grecs ont eu à leur portée un certain nombre d'inventions, qu'ils auraient pu développer mais auxquelles ils n'ont pas consacré d'efforts⁵¹. Pourquoi ne pas l'avoir fait ? Certes, parce que la main-d'œuvre servile, gratuite, était abondante, mais surtout parce que les philosophes et les savants, reflétant l'esprit de l'époque, ne voyaient pas la nécessité de produire plus : produire en plus grande quantité aurait signifié produire en vue de la vente, conception étrangère à l'idéal de vie de l'époque. Il semble bien que c'est la valorisation diversifiée des activités, et en l'occurrence la dévalorisation du travail, qui a constitué la cause principale du blocage technologique dont on parle parfois à propos de la Grèce. Comme si les Grecs avaient réussi à comprendre le lien qui existe entre illimitation des besoins et écrasement de l'humanité sous le travail, et qu'ils avaient réussi à imprimer de la mesure aux premiers pour éviter le second⁵².

Dieu travaille-t-il ?

Tout au long de la domination de l'Empire romain, et même jusqu'à la fin du Moyen Âge, la représentation du travail ne connaît pas de bouleversement majeur. L'Empire romain n'accorde en effet aucune place particulière au travail, et persiste au contraire, sur le modèle grec, à le mépriser. Ce sont toujours les esclaves qui prennent en charge la majeure partie des travaux dégradants et pénibles et la classification des activités, telle qu'on la trouve exposée par exemple chez Cicéron, se fait autour de l'opposition libéral/servile, les activités serviles étant celles qui sont effectuées sous la dépendance d'un autre, et les activités libérales, exercées pour elles-mêmes, étant au contraire le fait des hommes libres. La classification médiévale des arts reprendra ces distinctions, en isolant les sciences, qui relèvent à la fois du domaine du contemplatif et du libéral, les arts libéraux, à la fois opératoires et libéraux, et les arts et métiers, dans le double domaine de l'opérateur et du servile. Comme chez les Grecs, l'opposition essentielle

passé chez les Romains entre *labor* et *otium*, le loisir. L'*otium* est le contraire du travail mais il ne consiste pas en repos ou en jeu ; il est l'activité première. Le *negotium*, le non-loisir, s'y oppose. D'où la condamnation de ceux qui sont payés pour travailler : « On regarde comme ignobles et méprisables les gains des mercenaires et de tous ceux dont ce sont les travaux et non les talents qui sont payés. Car, pour ceux-là, leur salaire est le prix d'une servitude⁵³. » Et aussi celle des commerçants, qui se « spécialisent » dans les affaires et le *negotium*. De surcroît, comme on l'a vu pour la Grèce, la nécessité sociale d'inventions qui permettraient de rendre plus faciles les travaux humains ne se fait pas sentir. Marc Bloch a ainsi montré que le moulin à eau était à disposition du monde gréco-romain dès le début de l'ère chrétienne, mais qu'il n'a pas été utilisé massivement. Certes, ceci s'explique, au même titre que pour la Grèce, par l'existence d'une main-d'œuvre servile nombreuse, ainsi que par la volonté de conserver l'organisation sociale en l'état : Vespasien aurait répondu à un inventeur qui lui présentait une machine permettant de monter des pierres au Capitole : « Laissez-moi nourrir le petit peuple⁵⁴. » Mais surtout, la nécessité sociale des inventions ne se fait pas sentir. Ainsi, tout au long de l'Empire romain, et en réalité jusqu'à la fin du Moyen Âge, dans les sociétés occidentales, le travail n'est pas au cœur des rapports sociaux. On dira que la division de la société en deux parties, l'une soumise à la nécessité de travailler et l'autre vivant du travail des premiers, prouve le contraire. Cela est exact. Mais le travail ne structure pas la société au sens où il ne détermine pas l'ordre social⁵⁵. Au contraire, celui-ci est déterminé par d'autres logiques (le sang, le rang...), qui permettent ensuite à certains de vivre du travail des autres. De ce fait, le travail n'est pas au centre des représentations que la société se fait d'elle-même ; il n'est pas valorisé, précisément parce qu'il n'est pas encore considéré comme le moyen de renverser les barrières sociales et d'inverser les positions acquises par la naissance.

Le travail entre malédiction et œuvre

Cependant, c'est au cœur de l'Empire romain que se développe et se diffuse le christianisme avec sa nouvelle image de l'homme. On a coutume de dire que le Nouveau Testament a entraîné une valorisation de l'idée de travail, en particulier sous l'influence paulinienne. Il serait plus exact de dire que le christianisme contenait en germe les éléments nécessaires à cette valorisation, qui ne pourront néanmoins pas s'épanouir avant la fin du Moyen Âge. La pensée chrétienne issue tout ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament s'inscrit en effet, d'une certaine manière, dans le cadre hérité de la pensée grecque : supériorité de l'esprit sur le corps, vocation en dernier lieu céleste des hommes, sous la forme de l'immortalité, forte opposition du temps de l'ici-bas et de l'éternité qui est celle de Dieu. Voilà pourquoi le travail ne sera pas plus valorisé dans les débuts de l'ère chrétienne que dans l'Antiquité : l'homme doit avant tout se consacrer à Dieu et son passage sur cette terre doit en priorité lui servir à assurer son salut, essentiellement par la foi et la prière. C'est pourquoi le texte de la Genèse doit être compris strictement : le travail est bien une malédiction, une punition.

À la suite du péché d'Adam, la condamnation divine est ainsi formulée : « Le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie, il te produira des épines et des ronces et tu mangeras de l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris ; car tu es poussière et tu retourneras à la poussière⁵⁶. » Et l'on ne peut tirer argument du « repos » divin du septième jour pour en conclure que Dieu a travaillé et donc pour soutenir que la doctrine chrétienne, dès la Genèse, a véhiculé une très forte valorisation de l'idée de travail. Certes, la plupart des traductions mettent en évidence la dimension d'œuvre de l'acte divin et laissent à penser que la création est un travail divin, Dieu travaillant six jours durant, s'arrachant de soi-même de quoi produire le monde, dans un effort créatif qui doit dès lors constituer le modèle de référence pour l'homme : « Dieu acheva au septième jour son œuvre, qu'il avait faite : et il se reposa au septième jour de toute son œuvre, qu'il avait faite⁵⁷. » Mais la Genèse n'a pas été interprétée ainsi pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne. Les termes mêmes de la Bible montrent d'ailleurs bien que Dieu ordonne aux choses de se mettre en place, selon la structure : « Dieu dit... et cela fut ainsi. » L'acte divin passe d'abord par la parole. La compréhension de cet acte en termes de travail est le résultat de plusieurs siècles de réinterprétations. De plus, on ne peut pas plus tirer argument de la fameuse phrase paulinienne – « si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus⁵⁸ » – pour soutenir l'idée d'une reconnaissance, voire d'une valorisation du travail par le Nouveau Testament. L'exhortation de Paul s'inscrivait en effet dans la lutte contre les éventuels désordres issus de la paresse et dans une optique de définition des bonnes normes de vie en société, comme l'indique la suite du texte : « Nous apprenons, cependant, qu'il y en a parmi vous quelques-uns qui vivent dans le désordre, qui ne travaillent pas, mais s'occupent de futilités. Nous invitons ces gens-là, et nous les exhortons, par le Seigneur Jésus-Christ, à manger leur propre pain, en travaillant paisiblement⁵⁹. »

En revanche, le Moyen Âge va être le théâtre d'une lente conversion des esprits et des pratiques. Peu à peu, sous la pression des redécouvertes des textes grecs, des interprétations arabes, mais aussi de la nécessité de définir des normes de vie – en particulier monacales – les Pères de l'Église et les théoriciens vont promouvoir une nouvelle idée du travail. C'est seulement à la fin du Moyen Âge que théorie et pratiques auront changé au point de permettre l'éclosion d'une modernité centrée sur le travail.

La démarche augustinienne est un bon exemple de cette interaction entre les nécessités de la vie pratique et le remaniement en profondeur de la théorie. C'est dans le même temps que saint Augustin expose, durant les premiers siècles de la chrétienté, sa conception du travail monastique et son interprétation de la création divine. On voit ainsi s'entremêler, dans les textes eux-mêmes, les deux actes, divin et humain, le pauvre travail monastique et l'œuvre divine. S'adressant aux moines du monastère de Carthage qui s'adonnent exclusivement à un apostolat spirituel et vivent de la charité publique,

saint Augustin expose sa propre conception du travail pour y exhorter les moines. Il oppose radicalement d'un côté l'*otium*, qui est devenu synonyme de paresse, et de l'autre le travail, pour lequel il utilise indifféremment les termes de *labor* et d'*opus*, alors même que les Romains conservaient entre ces deux mots une différence essentielle. Les deux notions d'œuvre et de travail commencent donc à se confondre, alors que le loisir se voit soudainement condamné. Par ailleurs, saint Augustin emploie le même terme pour désigner le travail humain et l'activité de Dieu – *opus Dei* –, l'œuvre par excellence, dont les hommes devront s'inspirer. L'emploi du même mot pour désigner les deux actes humain et divin, s'il n'invite qu'à penser l'analogie – car ce n'est que de façon métaphorique que l'on peut dire de Dieu et de l'homme qu'ils font la même chose –, marque néanmoins une phase capitale : la Création de la Genèse commence à être réinterprétée dans le sens d'une œuvre divine.

Que l'acte divin puisse être interprété comme une œuvre, certes nullement semblable à l'œuvre humaine, mais néanmoins comme son modèle lointain, comporte d'innombrables conséquences. Deux nous importent particulièrement. La première est que cette interprétation constitue le premier pas vers la compréhension du monde non seulement comme œuvre-résultat de l'acte divin, mais surtout comme processus en train de s'accomplir, comme travail-histoire de l'Esprit, qui s'épanouira au XIX^e siècle avec l'idéalisme allemand et qui sera la mise en philosophie de cette unique idée : Dieu travaille. La seconde est que, dans l'autre sens, la Création divine est réinterprétée par saint Augustin à l'aide d'un schéma techniciste. Comme si la relecture des textes grecs à cette époque avait eu pour conséquence d'enfermer l'idée chrétienne absolument nouvelle de création dans le vieux schéma démiurgique grec, c'est-à-dire dans le plus « humain », le plus proche de l'activité humaine et, qui plus est, de l'activité de l'artisan... Les Grecs ne disposaient pas de l'idée de création *ex nihilo* : la figure qu'ils utilisent souvent – chez Platon, en particulier – est celle du Démiurge, figure mi-mythique mi-divine à laquelle la philosophie recourt souvent pour expliquer pourquoi une réalité peut présenter telle ou telle caractéristique : le Démiurge, chez Platon, crée par exemple le monde en ayant les yeux fixés sur un Modèle. La création n'est chez les Grecs qu'une imitation. C'est pourtant à cette activité d'imitation – désormais sans modèle – que la pensée chrétienne va se référer pour décrire la Création divine. Dieu est alors compris comme le grand artisan qui impose une forme à une matière⁶⁰. Est-ce l'acte divin qui est pensé sur le modèle du travail humain, parce que celui-ci est en train de devenir une catégorie particulière de la réalité ? Est-ce au contraire la réinterprétation des textes qui entraîne un intérêt nouveau pour les tâches quotidiennes des hommes ? Quoi qu'il en soit, le vocabulaire fait désormais le pont entre les deux sujets, si différents, d'un acte qui doit bien, au-delà des différences, avoir une même nature. Mais nous n'en sommes pas encore là. À l'époque d'Augustin, que les moines s'adonnent au travail ne va pas de soi.

Quels sont donc les arguments de l'évêque d'Hippone en faveur du travail ?

D'abord, l'argument d'autorité : Paul l'a dit et a lui-même donné l'exemple en s'adonnant au travail manuel⁶¹. Ensuite, c'est une loi de la nature que l'on se procure par le travail personnel et collectif ce dont on a besoin pour vivre. Enfin, le travail est une forme de la charité, puisqu'il permet de venir en aide aux pauvres. Néanmoins, tous les types de travaux ne sont pas bons. Saint Augustin distingue⁶² les métiers infâmes (voleur, cocher, gladiateur, comédien), les métiers peu honorables, qui sont essentiellement les métiers de négociants, et enfin les métiers que ne réprovoque pas l'*honestas*, qui recouvrent deux catégories principales de travailleurs : les paysans et les artisans. Ces métiers laissent l'âme libre, car ils ne visent pas à l'obtention d'un gain et permettent donc à ceux qui l'exercent de continuer à se consacrer à la tâche essentielle, la contemplation. Le travail des mains permet d'avoir l'esprit tout occupé de Dieu. Malgré tout, à côté du travail manuel, le travail intellectuel, lire et écrire, demeure le plus important. Les règles suivantes, celles de saint Benoît par exemple, accorderont une place moindre au travail intellectuel ; en revanche, le travail manuel sera l'objet d'une attention toute particulière, parce qu'il apparaît comme le meilleur remède contre l'oisiveté : « La paresse est l'ennemie de l'âme, et c'est pourquoi il faut qu'à certaines heures les frères soient occupés au travail manuel, il faut qu'à d'autres ils soient occupés à la méditation des choses de Dieu⁶³. »

Le travail, contribution à la vie de la communauté en tant qu'elle doit subvenir à ses besoins, apparaît donc comme une loi naturelle à laquelle personne ne peut déroger ; il est considéré pour les moines, et *a fortiori* pour les autres, comme l'instrument privilégié de lutte contre l'oisiveté et la paresse, voire les mauvaises tentations, toutes choses qui détournent de la tâche principale que sont la contemplation et la prière. Le travail aide l'âme à se concentrer sur l'essentiel, il occupe le corps en libérant l'esprit. Mais il ne s'agit là en aucune façon d'une valorisation du travail : celui-ci sera souvent loué précisément pour son caractère pénible, il prendra alors le visage de la pénitence. De plus, les tâches principales du moine demeurent la méditation, la contemplation et la prière, le travail n'étant qu'un adjuvant. Et, surtout, tout type de travail n'est pas bon : si le travail manuel et intellectuel, effectué en communauté, est recommandé, tout ce qui touche à des activités exercées pour le gain, le commerce, etc., est farouchement critiqué. Cependant, le terme utilisé pour désigner le travail intellectuel des moines, *opus*, est désormais le même que celui qui désigne l'œuvre de Dieu. Une correspondance, certes non univoque, se met en place, qui peut laisser à penser qu'un certain type de travail ressemble au travail divin. Si le travail agricole ou le travail artisanal ne sont pas comparables à l'œuvre divine, le vocabulaire ne parvient néanmoins désormais plus à distinguer parfaitement les activités. Dans les faits, et en dehors des monastères, le verbe *laborare* se spécialise dans le sens du travail agricole et signifie labourer. Le travail réel prend la forme du *labor*, qu'il s'agisse des paysans ou des artisans qui sont des ruraux, des esclaves puis des serfs domaniaux. Ceux qui travaillent apparaissent toujours dans le bas de l'échelle sociale, qu'ils soient opposés aux prêtres, aux guerriers ou aux autres classes. Néanmoins, une part du prestige social

des moines, qui désormais travaillent, commence à rejaillir sur le travail. D'une certaine manière, le cadre est prêt pour une valorisation du travail, et sans doute aussi pour la fusion des deux significations d'œuvre et de peine. En revanche, rien n'est plus éloigné des conceptions de cette époque que l'idée d'un travail marchand, et exercé en vue de la vente profitable.

On pourrait dire qu'à l'époque les deux principaux obstacles au développement d'un véritable intérêt pour le travail – la condamnation de toute activité exercée en vue d'un gain individuel et la surdétermination de l'au-delà par rapport à l'ici-bas – tiennent tous les deux à la conception commune et éminemment religieuse du temps. Si les activités lucratives sont condamnées, en particulier celles du marchand, c'est non seulement parce qu'elles détournent le chrétien du seul intérêt qu'il doit avoir, celui de Dieu, mais aussi parce qu'elles font mauvais usage de ce qui n'appartient pas aux hommes mais bien à Dieu : le temps. Spéculer sur celui-ci, comme le font les marchands ou les usuriers, revient à faire des hypothèses sur un bien qu'il est interdit de s'approprier. De plus, et sans entrer dans les détails, il est évident que la conception du temps introduite par le christianisme – ce temps orienté qui se déroule de la Création à la Parousie – est et sera déterminante pour l'intérêt porté au travail et à l'ici-bas. Plus précisément, celui-ci est et sera fonction du rôle plus ou moins décisif assigné ou reconnu à l'homme dans le processus qui mène à la Fin des temps. D'où l'extrême importance des querelles doctrinales qui parcourent le Moyen Âge, mais aussi les siècles suivants, sur la prédestination, le libre arbitre de l'homme, etc., et, au cœur du débat, la notion d'œuvres⁶⁴ : en attendant le Royaume de Dieu sur terre ou pour le faire arriver plus vite, l'homme doit-il ou non s'investir dans l'ici-bas ? C'est certainement dans ces débats théologiques que s'est joué en partie l'avenir du travail. Nous y reviendrons.

Mépris du gain et métiers interdits

La classification augustinienne des métiers licites et illicites va perdurer tout au long du haut Moyen Âge⁶⁵ : dresser la liste exhaustive des métiers interdits dans la société de l'Occident médiéval, « ce serait risquer de dénombrer presque tous les métiers médiévaux⁶⁶ ». Car aux tabous issus des sociétés antérieures, tabous du sang, de l'impureté, de l'argent, le christianisme a ajouté ses propres condamnations et allongé la liste des professions interdites ou méprisées. Tous les métiers que l'on ne peut exercer sans risquer de tomber dans l'un des sept péchés capitaux sont ainsi proscrits, et particulièrement les professions lucratives. Les seuls travaux autorisés sont ceux qui ressemblent à l'œuvre divine, c'est-à-dire qui transforment l'objet sur lequel ils agissent, donc ceux des artisans ou des paysans : « L'idéologie médiévale est matérialiste au sens strict. Seule a valeur la production de matière⁶⁷. » Deux grandes ruptures s'introduisent ensuite : aux VIII^e et IX^e siècles, une forte revalorisation du travail, appuyée sur une idéologie de l'effort producteur, mais qui se manifeste d'abord en matière agricole, puis dans la promotion scientifique et intellectuelle des techniques. Une classe homogène

commence à se distinguer, celle des *laboratores*, constituée de ruraux puis englobant les artisans, face aux deux autres classes, celles des prêtres et des guerriers⁶⁸. La seconde s'opère autour des XII^e et XIII^e siècles, et contribue à réduire considérablement le nombre des métiers illicites et à assouplir la condamnation auparavant totale de l'usure. Ainsi est-ce seulement lorsqu'ils agissent par cupidité et par amour du gain que les marchands sont condamnés.

Saint Thomas codifie ce nouveau contexte en développant l'idée d'utilité commune. Ainsi, les métiers mécaniques, comme ceux du textile, de l'habillement ou autres semblables, qui sont nécessaires aux besoins des hommes, reçoivent une certaine considération. Cette idée d'utilité commune va de pair avec l'idée de valeur : « La valeur de la chose ne résulte pas du besoin de l'acheteur ou du vendeur, mais de l'utilité et du besoin de toute la communauté [...] Le prix des choses est estimé non pas d'après le sentiment ou l'utilité des individus, mais de manière commune⁶⁹. » Le juste prix est celui qui reflète la valeur de la chose. Si le prix excède cette valeur ou le contraire, l'égalité de la justice est supprimée. Ainsi saint Thomas peut-il revaloriser un certain nombre de métiers (ceux qui sont exercés par les marchands, par exemple) ou de notions (la vente ou l'usure), à condition qu'elles soient réalisées pour le bien de la communauté, et non dans un autre but : « Si on se livre au commerce en vue de l'utilité publique, si on veut que les choses nécessaires à l'existence ne manquent pas dans le pays, le lucre, au lieu d'être visé comme une fin, est seulement réclamé comme rémunération du travail. » L'utilité commune justifie donc le travail, et aussi la rémunération de celui-ci. On passe des mercenaires, honnis auparavant, aux professeurs justement rémunérés pour leur travail d'enseignement. Il en résulte une nouvelle considération pour le travail⁷⁰ qui ne s'explique pas seulement par un subit intérêt de l'Église et de ses théoriciens pour la vie quotidienne des hommes sur terre, mais aussi par l'ascension sociale d'un certain nombre de classes qui se développent et veulent obtenir leur reconnaissance : artisans, marchands, techniciens. À la fin du Moyen Âge et avec l'accord de l'Église, une nouvelle ligne de partage sépare les travailleurs manuels des autres, dont l'utilité est désormais reconnue⁷¹. C'est à ce moment seulement, ainsi que le souligne Marc Bloch à plusieurs reprises, que les inventions qui jusque-là étaient restées des curiosités, comme le moulin à vent, vont être développées, parce que la représentation du travail s'est modifiée. Se dessine donc un contexte intellectuel qui se refuse encore à faire du travail une activité essentielle et valorisante, mais porte en même temps en germe un certain nombre d'évolutions. Le refus de faire du travail une activité essentielle se lit à la fois dans la structure sociale, où dominent prêtres, nobles et guerriers – dans la place réservée à ceux qui ne travaillent pas – et dans les termes. Au XVI^e siècle, le nouveau mot de travail, *tripalium*, se substitue aux deux précédemment en usage, labourer et ouvrier. On utilise donc pour désigner cette activité un mot qui permettait jusque-là de nommer une machine à trois pieux, souvent utilisée comme instrument de torture. Au XVII^e siècle, le mot continuera à signifier gêne, accablement et souffrance,

humiliation⁷². Les solitaires de Port-Royal, à la recherche d'un moyen de pénitence efficace, choisissent le travail manuel. Le travail reste donc tenu pour une activité dégradante au sens fort. Au gré des « hasards » de l'étymologie, le terme d'*opus* a été absorbé dans le terme global de travail pour prendre la seule signification d'effort, de peine. La connotation créatrice a subitement disparu. Parallèlement, les activités de commerce restent considérées avec méfiance et l'idée de pouvoir travailler pour réaliser un gain individuel et non pour le bien de la communauté demeure intolérable. La perspective d'un individu travaillant pour son profit propre grâce au commerce tout comme l'idée d'échange inégal restent fortement condamnées par l'Église.

Mais, en même temps, une série de clarifications et d'inflexions majeures sont en cours : les philosophes s'attachent à mieux décrire le contenu de l'acte divin et à résoudre la contradiction d'un Dieu travaillant alors même qu'Il est immobile, tout-puissant, non affecté, inaccessible à la souffrance... Les textes pauliniens, en particulier la fameuse II^e Épître aux Thessaloniens, mais aussi ceux de Calvin rencontrent une très grande audience chez les Français de la Renaissance : « Ainsi s'explique qu'au XVI^e siècle une sorte de vague de fond ait ramené au jour le culte, la glorification du travail manuel⁷³. »

La prise en charge des besoins humains par une organisation plus rationnelle des tâches se fait jour peu à peu. Mais sa réalisation nécessitera encore quelques bouleversements intellectuels. À la fin du Moyen Âge, pas plus qu'en Grèce le travail n'est conçu comme une activité unique englobant tous les métiers, créatrice d'artifice et de valeur sociale : « Le travail ou les travaux dont on parle encore, c'est celui du paysan ou de l'artisan, le travail qui procure le pain quotidien et le vêtement mais ne vise pas à procurer la richesse, le travail qui sauve le travailleur du plus grand des vices, qui engendre tous les autres, l'oisiveté. La grande révolution n'est pas accomplie, celle dont nous parle Michelet dans la préface de son *Histoire du XIX^e siècle*, lorsqu'il nous décrit la vieille Angleterre, celle des campagnards, s'évanouissant en un quart de siècle pour faire place à un peuple d'ouvriers enfermés aux manufactures⁷⁴. »

Chapitre III

ACTE I :

L'INVENTION DU TRAVAIL

Transportons-nous en 1776, date de la publication des *Recherches sur les causes de la richesse des nations*⁷⁵ d'Adam Smith. Le titre à lui seul constitue une fantastique rupture par rapport au contexte intellectuel qui prévalait encore quelques dizaines d'années auparavant, par exemple au moment de la parution de *La Fable des abeilles*⁷⁶ de Mandeville, qui avait fait grand scandale en raison de l'éloge de la passion de l'enrichissement qui y était développé. On recherche désormais les lois – semblables à celles qui expliquent les phénomènes physiques – qui déterminent l'accroissement des richesses. L'ordre des valeurs s'est brutalement inversé, de part et d'autre de la Manche, et presque au même moment. À la condamnation de la volonté d'enrichissement a succédé une frénésie d'expériences, de recherches, d'essais, de théories visant à augmenter la richesse. Weber cite cette exhortation de Benjamin Franklin, qui date de 1748 : « Souviens-toi que le temps, c'est de l'argent [...] Souviens-toi que l'argent est, par nature, générateur et prolifique [...] Celui qui assassine [*sic*] une pièce de cinq shillings détruit tout ce qu'elle aurait pu produire : des monceaux de livres sterling⁷⁷. » À la simple tolérance accordée au commerce à la fin du Moyen Âge a succédé l'idée que le commerce est doux⁷⁸ et le travail, quasi absent des œuvres du début du XVIII^e siècle, est omniprésent. Il est soudainement clair, chez Smith et encore plus chez ses successeurs, que la richesse est ce qui est absolument désirable. Et si Smith donne encore, bien que discrètement, les raisons de ce choix, ses successeurs ne s'en donneront même pas la peine. Voyez les introductions des *Principes d'économie politique*⁷⁹ de Malthus ou le *Traité d'économie politique*⁸⁰ de Jean-Baptiste Say. Elles considèrent cette recherche et son objet comme un postulat dont la démonstration n'est pas à faire. Cette obsession de la richesse, encore appelée opulence, abondance, bien-être général, prospérité n'explique pas à elle seule l'apparition du travail sur la scène de l'économie politique. Encore fallait-il pouvoir concevoir le travail humain comme une puissance susceptible de créer et d'ajouter de la valeur, ce que les physiocrates⁸¹, par exemple, pourtant également à la recherche de la nature de la richesse, n'avaient pas fait, réservant à la seule nature la force capable de créer, *ex nihilo*, du nouveau.

Smith franchit ce pas et soudainement le travail humain envahit la scène de l'économie politique : tout le début de son ouvrage y est consacré. Les premiers mots de l'introduction présentent « le travail annuel d'une nation » ; le second paragraphe explique que la richesse d'une nation dépend exclusivement de deux facteurs, l'habileté du travail et la proportion entre le nombre de travailleurs utiles et inutiles ; le premier livre est consacré aux « causes qui ont perfectionné les facultés productives du travail » et le premier chapitre s'intitule « De la division du travail ». Il n'est d'ailleurs pas anodin

que le chapitre consacré à la division du travail soit le premier. C'est précisément la faculté du travail humain, correctement organisé, de créer de la valeur de façon exponentielle qui fascine Smith. Ce premier chapitre est un hymne à la productivité du travail qui permet, comme le montre le fameux exemple de la manufacture d'épingles⁸², de fabriquer toujours plus dans un temps donné, comme s'il y avait dans le travail une puissance magique. Mais qu'est-ce que le travail pour Smith, et à quoi tient donc ce qu'il dénomme « puissance productive » ? Il ne s'en explique pas directement. Son ouvrage n'est pas consacré à une recherche sur la nature du travail lui-même. Le fait que le travail soit le moyen principal d'augmentation des richesses est le seul élément qui intéresse Smith, et si l'on voulait donner une définition smithienne de celui-ci, elle serait purement instrumentale : le travail, c'est cette puissance humaine et/ou « machinique » qui permet de créer de la valeur.

L'invention du travail abstrait : le travail, c'est le temps

Smith construit sa notion de travail avec les outils dont dispose la pensée scientifique de l'époque. D'un côté, le travail de l'individu apparaît comme une dépense physique, qui a pour corollaire l'effort, la fatigue et la peine et qui admet pour traduction concrète une transformation matérielle de l'objet. Mais à cette dimension concrète et accessible au sens commun Smith en ajoute une autre, plus abstraite : le travail est décrit comme une substance homogène identique en tous temps et tous lieux et infiniment divisible en quanta (en « atomes »). Le problème qu'il cherche à résoudre, comme toute une tradition philosophique avant lui d'ailleurs, est celui du fondement de l'échange. Qu'est-ce qui fait que des objets peuvent s'échanger ? Qu'est-ce qui fonde la commensurabilité de choses différentes ? À cette question Smith répond : le travail. Tous les objets que nous échangeons contiennent du travail, toutes les choses sont transformables et décomposables en travail, en quantités de fatigue ou de dépense physique. « Le travail a été le premier prix, la monnaie payée pour l'achat primitif de toutes choses [...]. C'est avec du travail que toutes les richesses du monde ont été achetées originairement⁸³. Ce ne sont pas les travaux des champs, les métiers divers, le caractère concret du travail exercé qui intéressent Smith, mais cette substance en quoi toute chose peut se résoudre et qui permet l'échange universel.

On peut désormais parler *du* travail. Celui-ci vient bien soudainement de trouver son unité, mais c'est pour y perdre en contenu. Pouvoir dire *le* travail se paye. Le prix, c'est l'abstraction du concept. Qu'est-ce que le travail ? Smith ne le dira pas. On saura seulement que « des quantités égales de travail doivent être, dans tous les temps et dans tous les lieux, d'une valeur égale pour le travailleur. [...] Ainsi le travail, ne variant jamais de sa valeur propre, est la seule mesure réelle et définitive qui puisse servir, dans tous les temps et dans tous les lieux, à apprécier et à comparer la valeur de toutes les marchandises⁸⁴ ». Le travail est conçu exactement dans les termes dans lesquels on décrivait le temps ou l'espace dans les œuvres scientifiques de l'époque. Le temps en

particulier apparaît souvent comme une sorte d'étendue dont les éléments constitutifs sont les instants. Or, lorsqu'il s'interroge sur le moyen de mesurer et de comparer les quantités de travail elles-mêmes (comment mesurer ce qui sert de mesure universelle à toute chose ?), Smith donne deux critères : le temps de travail, d'une part, et l'habileté ou la dextérité, d'autre part. Puisque, dans les faits, l'habileté et la dextérité sont souvent difficiles à évaluer, c'est le temps qui sera utilisé. L'égalisation et la comparaison des différentes quantités de travail se font par le temps, donc par ce qu'il y a de plus abstrait et de plus homogène. Le travail n'est donc pas seulement *comme* le temps, il *est* le temps ; celui-ci est sa matière première, son ultime constituant. Le travail est lui-même, en dernier ressort, un cadre vide, une forme homogène, dont le seul intérêt est de rendre les différentes marchandises comparables.

Cette perspective permet de comprendre les options fondamentales sur lesquelles reposent les *Recherches*. Elle fonde en effet la logique de la valeur et de la productivité. Si le travail est divisible en quantités identiques, il est alors possible de décomposer tout travail complexe en multiples quantités de travail simple, mais aussi de combiner le plus intelligemment possible ces différentes quantités en autant d'opérations. L'identité de toutes les quantités simples permet leur utilisation *ad libitum* et est au fondement de la productivité du travail, issue d'un effet de répétition (« la division du travail, en réduisant la tâche de chaque homme à quelque opération très simple et en faisant de cette opération la seule occupation de sa vie, lui fait acquérir nécessairement une très grande dextérité⁸⁵ ») et de combinaison (« dans chaque art, la division du travail, aussi loin qu'elle peut y être portée, amène un accroissement proportionnel de la puissance productrice du travail⁸⁶ »). Le taylorisme est là en germe : l'idée que le travail est sécable en unités simples susceptibles d'être combinées mécaniquement et réparties entre différentes personnes est promise à un bel avenir... Dans le même mouvement, l'échange est compris comme l'effet d'une double transmutation : d'une quantité d'effort en une création de valeur et de celle-ci en une quantité d'argent. Le travail est alors considéré dans sa dimension physique, comme une quantité d'énergie dont la valeur est constante et dont les possibles compositions et décompositions mécaniques fondent les équivalences entre effort, valeur ajoutée dans les choses et prix de vente. Cette conception physique et mécanique du travail va de pair avec les idées scientifiques de l'époque, tant sur le temps que sur la « force ». Les marchandises « contiennent » vraiment la valeur d'une certaine quantité de travail. C'est ce qui permet de considérer la « puissance productive de la Nation », donc la quantité totale de travail susceptible d'être fournie, comme le résultat, d'une part, de la proportion entre ceux qui exercent un travail productif et les autres, et, d'autre part, de la combinaison des différentes « industries » particulières.

Ainsi Smith introduit-il, probablement sans s'en rendre compte, une nouvelle définition du travail. Celle-ci n'est pas le résultat d'une analyse qui aurait recensé toutes les formes concrètes et empiriques de travail pour en dégager la caractéristique

commune (qu'y a-t-il de commun entre cultiver un champ, faire un meuble, tailler un tissu, peindre une fresque dans une église... ?), mais l'aboutissement d'une recherche dont l'objet n'était pas le travail. Au terme de celle-ci, il apparaît comme un instrument de calcul et de mesure, qui a pour qualité essentielle de fonder l'échange. Ce sont donc bien les économistes qui « inventent » le concept de travail : pour la première fois, ils lui donnent une signification homogène. Mais le travail est construit, instrumental et abstrait. Son essence est le temps.

L'invention du travail abstrait (suite) : le travail, facteur d'accroissement de la richesse

Le concept de travail continue d'être construit tout au long du XVIII^e siècle. Au terme de cette construction, qui va faire l'objet de nombreux débats – en particulier de part et d'autre de la Manche – et qui se stabilise vers le milieu du XIX^e siècle, la fonction de mesure du travail n'est plus première. Désormais, le travail est ce qui crée de la richesse ou, dans des termes plus modernes, le travail est un facteur de production. Malgré ce changement, sa définition n'en reste pas moins, comme on le voit, entièrement instrumentale. Cette nouvelle construction s'opère par le biais de la notion de travail productif. Smith opérant déjà une distinction entre travail productif et travail improductif, regroupant néanmoins les deux notions sous la catégorie générale de travail. Le travail productif étant celui qui produit de la valeur, et celle-ci devant, pour exister, être durablement inscrite dans les choses, toute une série d'activités s'étaient trouvées exclues du travail productif, alors même que le concept de travail venait d'être unifié : le travail du domestique⁸⁷, mais aussi celui du souverain, des magistrats civils et militaires, de l'armée, de la flotte, des ecclésiastiques, des gens de loi, des médecins, des gens de lettres de toute espèce, des comédiens, des farceurs, des musiciens, etc., étaient tenus pour non productifs. Cette analyse sera reprise par tous les successeurs de Smith et en particulier par Say et Malthus, ce dernier illustrant le mieux comment se construit le nouveau concept de travail. Il propose en effet que l'on cesse d'appeler travail l'activité des personnes qui n'exercent pas un travail productif, mais plutôt de les appeler « services ». Ainsi conservera-t-on le terme de travail pour les seules personnes qui correspondent en quelque sorte au concept qui a été créé. Le « vrai » travail, c'est le travail productif, autrement dit le travail matériel, vecteur d'échange.

Pourquoi ? Parce que le concept de travail n'est pas le résultat d'une analyse des situations vécues mais qu'il est construit pour les besoins de la cause, et plus particulièrement déduit des définitions de la richesse données par les auteurs. Tous les ouvrages de l'époque montrent comment la définition du travail n'est qu'une conséquence de la définition que les auteurs donnent de la richesse : le travail n'est que « ce qui produit la richesse ». Mieux, les caractéristiques du travail sont déduites de ce que les différents auteurs entendent par richesse. D'où l'extrême importance de la définition qu'en donnent ceux-ci, en particulier Say et Malthus. Car les deux auteurs

parviennent au même résultat, c'est-à-dire à une conception extrêmement restrictive de la richesse. Certes, écrit Malthus, la richesse peut bien correspondre à tout ce que l'homme désire comme pouvant lui être utile et agréable : « Cette définition embrasse évidemment toutes les choses, matérielles ou intellectuelles, tangibles ou non, qui procurent de l'utilité ou des jouissances à l'espèce humaine, elle comprend par conséquent les avantages et les consolations que nous retirons de la religion, de la morale, de la liberté politique et civile, de l'éloquence, des conversations instructives et amusantes, de la musique, de la danse, du théâtre et d'autres services et qualités personnels⁸⁸. » Mais cette définition est beaucoup trop large et n'est pas du tout opérationnelle : elle ne peut en particulier servir à calculer l'accroissement exact de la richesse d'un pays d'une année sur l'autre⁸⁹.

La volonté d'obtenir des résultats concrets et de faire de l'économie politique une science est tellement forte que c'est cette préoccupation qui va dominer toutes les autres. Nos auteurs ne s'en cachent d'ailleurs pas, dont les introductions sont toujours consacrées à mesurer et à louer les progrès de la science économique. Et, au terme d'un épique débat, après de longues pages, où il dispute des mérites relatifs d'une conception extensive – et plus exacte – de la richesse, et d'une conception restrictive, certes un peu fautive, mais sans laquelle le calcul est impossible, Malthus conclut par cet extraordinaire aveu : « Si donc, avec M. Say, nous voulons faire de l'économie politique *une science positive* fondée sur l'expérience et susceptible de donner des résultats précis, il faut prendre le plus grand soin d'embrasser seulement, dans la définition du terme principal dont elle se sert, les objets dont l'accroissement ou la diminution peuvent être susceptibles d'évaluation ; et la ligne qu'il est le plus naturel et le plus utile de tracer nettement est celle qui sépare les objets matériels des objets immatériels⁹⁰. » Parce qu'il est nécessaire que l'économie politique devienne une science, et surtout une science opérationnelle, capable de donner des conseils, Malthus tranche donc en faveur d'une conception éminemment réductrice de la richesse, limitée aux objets matériels : « J'appellerai richesse les objets matériels nécessaires, agréables ou utiles à l'homme, et qui sont volontairement appropriés par les individus ou les nations aux besoins qu'ils éprouvent. La définition ainsi limitée contient presque tous les objets que nous avons ordinairement en vue en parlant de la richesse. [...] Un pays sera donc riche ou pauvre, selon l'abondance ou la rareté des objets matériels dont il est pourvu, relativement à l'étendue de son territoire⁹¹. » Ce choix est décisif non seulement parce qu'il fixe à l'ensemble de la société la poursuite d'un objectif singulièrement réduit, mais surtout parce qu'il entraîne des conséquences immenses pour la définition du travail. À conception réduite de la richesse, conception réduite du travail. Travail signifie désormais travail productif, c'est-à-dire travail exercé sur des objets matériels et échangeables, à partir desquels la valeur ajoutée est toujours visible et mesurable.

Il est clair désormais que les économistes ont inventé et unifié le terme de travail, c'est-à-dire englobé dans une même catégorie des activités qui jusqu'alors étaient

vécues comme « fatigantes », mais qui étaient néanmoins perçues et classées dans des registres très différents : les travaux des champs, l'artisanat... Mais la raison de leur réunion dans un même concept n'est ni le degré de fatigue engendrée par l'effort, ni l'objet sur lequel s'exerce cette activité, ni même la manière dont elle s'effectue. La raison est purement externe : relève de la catégorie de travail toute activité qui est à l'origine d'un accroissement de richesse – ou de ce qui est défini comme tel –, c'est-à-dire toute activité capable d'ajouter de la valeur à un objet matériel. Après Smith, les auteurs ne feront plus référence à la notion d'effort ou de fatigue : le travail sera une catégorie économique, coupée de ses référents concrets.

Gardons-nous cependant de croire, comme cela est encore trop souvent le cas aujourd'hui, que l'économie aurait opéré une réduction par rapport à un concept ou une réalité plus riche et plus large du travail, dans lequel elle aurait en quelque sorte procédé à une découpe. Ce serait commettre un contresens, car ce fameux concept ou cette fameuse réalité n'existait pas auparavant, ni en soi ni comme représentation. C'est tout ensemble que le XVIII^e siècle a inventé le travail comme catégorie homogène et comme facteur d'accroissement des richesses. Ce n'est donc que par une opération de l'esprit, effet d'une illusion rétrospective, que l'on peut imaginer que la catégorie de travail était déjà présente et que l'économie n'en a retenu qu'une partie, oubliant par là même l'activité concrète de l'homme.

L'invention du travail abstrait (suite et fin) : le travail-marchandise

Les formes qu'a recouvertes le travail lors de son émergence ne sont pas anodines : il est apparu à la fois comme la plus haute manifestation de la liberté de l'individu et en même temps comme la partie de l'activité humaine susceptible de faire l'objet d'un échange marchand. Le travail a constitué le symbole de l'autonomie individuelle dans la mesure où, grâce à lui, l'individu devenait capable, par le seul exercice de ses facultés propres, de subvenir à ses besoins en négociant librement la place que ses facultés lui permettaient d'obtenir dans la société. L'idée du travail comme manifestation de la liberté individuelle remonte à Locke, qui avait fondé le droit de propriété non plus sur des ordres établis, mais précisément sur l'exercice de ses facultés par chaque individu. Pour Locke, l'homme a un droit de propriété sur son corps et un devoir de conserver celui-ci dans son intégrité qui lui donne droit à la propriété, pour autant que celle-ci constitue une condition essentielle de la protection et de la conservation de cette intégrité physique : « Chacun a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre⁹². » C'est par le travail, la fatigue qu'il dépense à acquérir les biens, que l'homme obtient le droit de les posséder⁹³, ce droit lui-même s'appuyant sur un droit encore plus fondamental à la conservation de soi, donc de son corps. Dès lors, l'individu acquiert, grâce au seul exercice de ses fonctions, de son corps, un certain nombre de droits, qui ne sont plus fondés sur

d'autres lois. Cet exercice, c'est le travail. Le travail est donc le nom de l'activité humaine dont l'exercice autonome permet à tout individu de vivre.

Smith se réfère à cette théorie⁹⁴, mais y ajoute un élément essentiel. Le travail auquel il fait référence n'est pas le travail par lequel toutes les choses ont été originellement acquises, ce n'est pas l'effort premier et toujours recommencé par lequel l'individu définit son territoire et acquiert les ressources nécessaires à son existence. C'est le travail en société et donc, certes, celui qui permet à l'individu de négocier ses talents, de vivre avec sa force de travail dans la poche, comme le dira Marx plus tard, mais c'est aussi le travail lui-même objet d'échange. Car, comme l'explique Smith, nous sommes sortis de cet état primitif où les hommes soit n'échangeaient pas, soit échangeaient directement des produits où étaient cristallisés leurs efforts, précisément sur la base de la quantité d'effort ou de travail qui avait été nécessaire⁹⁵. Depuis l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux, que Smith accepte comme une donnée de fait, l'échange n'est plus direct : les hommes, pour une partie d'entre eux du moins, doivent vendre à d'autres non pas leurs produits, mais leur travail. Et cela complique singulièrement la situation. Auparavant, les individus échangeant directement des produits dans lesquels n'entrait que leur travail, il était assez facile de comparer les quantités de travail contenues dans chacun, même si l'opération n'était pas totalement exacte et s'il était parfois délicat de s'assurer que deux quantités de travail étaient strictement équivalentes (mais Smith s'en tirait par une pirouette en renvoyant à l'arbitrage du marché : « C'est en marchandant et en débattant le prix de marché qu'il s'établit, d'après cette grosse équité qui, sans être fort exacte, l'est bien assez pour le train des affaires de la vie »). Il n'était surtout pas nécessaire de donner un prix au travail, puisque celui-ci était déterminé lors de la vente du produit. Désormais, il devient nécessaire de trouver le prix de ce qui fonde justement la comparabilité de toutes les marchandises, le prix du travail lui-même... Nécessaire de trouver des critères justes pour récompenser le travailleur, mais aussi celui qui avance les capitaux et encore le propriétaire des terres. Nécessaire de trouver les critères du bon partage, et donc de savoir ce que vaut exactement le travail.

Les débats qui occupent Smith, et qui occuperont ses successeurs, y compris Marx – la valeur ajoutée au produit vient-elle de la quantité de travail incorporée par le travailleur ou bien de l'utilité que les acheteurs potentiels lui trouvent, ou des deux... ? – sont moins importants que ce qu'il officialise sans s'y attarder : le fait que le travail humain lui-même peut avoir un prix, qu'il est un type d'activité susceptible de faire lui-même l'objet d'un achat et d'une vente. Ce qui nous apparaît aujourd'hui comme une révolution⁹⁶ – avoir pu considérer le travail humain comme une marchandise comme les autres – n'était sans doute pas interprété comme tel à l'époque par Smith. Au contraire, on voit bien que, pour l'auteur des *Recherches*, la possibilité pour chacun de vendre son travail était une manière de promouvoir une conception révolutionnaire de l'individu, désormais autonome, capable de vivre du simple exercice de ses facultés

sans être sous la dépendance de quiconque, à l'opposé de toutes les formes d'utilisation de la main-d'œuvre qui existaient à l'époque, esclavage, servage, etc.⁹⁷. Il n'en reste pas moins que, si cette étape constituait certainement un progrès par rapport aux formes de non-droit qui prédominaient auparavant, elle contribuait également à asseoir une conception très particulière du travail humain. Car c'est bien parce que le travail est conçu par Smith comme une quantité de dépense physique mesurable, s'inscrivant durablement sur un objet matériel et dès lors susceptible d'augmenter d'autant la valeur de celui-ci, que sa « marchandisation » est possible. Autrement dit, là encore, le fait de pouvoir traiter le travail comme une marchandise se paye très cher : par une conception totalement matérialiste du travail. D'où la double révolution dont Smith prend acte : d'une part, le travail est désormais le moyen de l'autonomie de l'individu, d'autre part, il existe une partie de l'activité humaine qui peut être détachée de son sujet et qui ne fait pas obligatoirement corps avec celui-ci, puisqu'elle peut être louée ou vendue. Smith n'invente pas cette nouvelle conception du travail : il ne fait que donner forme aux différents éléments qui se mettent en place sous ses yeux pour constituer le travail salarié.

À l'époque, le droit – français et anglais en particulier – se réfère à une conception semblable, encore que non explicite. Est-ce le droit qui s'est saisi d'une interprétation d'abord développée par les économistes ? Sont-ce au contraire les économistes qui se sont pliés aux conceptions juridiques existantes⁹⁸ ? La question dépasse notre propos. Quoi qu'il en soit, à la fin du XVIII^e siècle, c'est une même conception du travail abstrait que promeuvent l'économie et le droit, ce dernier confirmant le caractère « détachable » du travail. Pothier, juriste qui écrit à la même époque que Smith⁹⁹, distingue le louage de choses et le louage d'ouvrages et range le travail dans la première catégorie : parmi les choses qui peuvent être louées, Pothier énumère ainsi les maisons, les fonds de terre, les meubles, les droits incorporels et « les services » d'un homme libre¹⁰⁰. Le travail apparaît bien comme une chose dont dispose le travailleur et dont il peut user moyennant un paiement, une chose qui, bien qu'étant ce travailleur, lui est néanmoins étrangère, puisqu'on peut en parler et en user sans, semble-t-il, toucher à la nature du sujet qui la porte. C'est également cette conception que confirment avec éclat les textes de la Révolution française, qui tous reconnaissent le travail comme chose détachable, susceptible d'être achetée et vendue, et considèrent acheteurs et vendeurs comme des individus qui, au moment où ils contractent, sont parfaitement libres et égaux. Les organisations qui réglaient l'accès aux métiers et les rémunérations liées à leur exercice, ainsi que les corporations diverses qui protégeaient de fait l'individu seront supprimées au nom de cette conception : la loi du 17 mars 1791 consacre l'idée que le travail est un négoce en le soumettant au principe de la liberté du commerce et de l'industrie, stipulant qu'« il sera libre à toute personne de faire tel négoce, d'exercer telle profession, art ou métier que bon lui semble¹⁰¹ ». Le Code civil confirmera cette conception¹⁰². Le travail apparaît ainsi comme une « capacité » dont l'individu dispose

librement et dont il négocie les conditions de vente avec un employeur, stipulées dans une convention, résultat d'un acte libre. Les révolutionnaires français ne disent pas autre chose que Smith, qui a peut-être simplement sur eux l'avantage de ne pas être dupe : il sait fort bien que ce ne sont pas des individus libres et égaux qui se rencontrent et contractent, mais que les employeurs peuvent se coaliser alors que les travailleurs ne le peuvent pas ; que, de plus, les employeurs, disposant des capitaux, ne sont pas soumis à la même urgence que les travailleurs, qui, eux, ont absolument besoin d'exercer cette faculté s'ils veulent éviter la mort¹⁰³.

Dès l'origine, donc, au travers du droit et de l'économie s'invente un concept de travail immédiatement matériel, quantifié et marchand. Le travail est l'activité qui porte exclusivement sur des marchandises, donc sur des objets susceptibles d'être échangés et il est lui-même une marchandise, au centre d'un échange. L'échange apparaît comme le centre de la société smithienne et le travail comme la condition de celui-ci. Tout se passe comme si le travail était devenu la raison de la nouvelle société. Il est à la fois terriblement concret (son essence, c'est la fatigue, l'effort, la peine, et c'est à ce prix que s'achète la participation à la vie sociale), et éminemment abstrait (le travail est l'instrument de comparabilité de toute chose). Tout se passe comme si le lien social se construisait grâce à la vente de cette substance individuelle qu'est l'effort. Le travail est bien le nouveau rapport social qui structure la société. En cela, et en tant que travail marchand permettant l'échange de marchandises, il répond à un besoin, et constitue une solution.

Pourquoi le travail ?

Pour comprendre dans quelle mesure le travail est une « solution », il nous faut remonter quelque peu en arrière et nous attarder sur la brutale inversion de l'ordre des valeurs au milieu du XVIII^e siècle. Pourquoi la richesse est-elle soudainement apparue comme la véritable fin que doivent poursuivre les sociétés ? Pourquoi cette énergie consacrée à mettre en évidence les lois de son accroissement ? Pourquoi cette soudaine attention portée à l'intérêt individuel, devenu une véritable catégorie de l'économie politique naissante ? Beaucoup d'explications ont été données de ce moment, qui n'est autre que celui de la fondation de nos sociétés modernes. Les unes, plutôt déterministes, voient dans la Révolution industrielle, et particulièrement dans la révolution technique qui en constitue le cœur, le phénomène déclenchant, qui a permis le développement de la productivité, et, de là, l'intérêt porté à la richesse. Dans la même catégorie, on peut faire entrer les explications qui en appellent à la démographie, à la surpopulation rurale, à la constitution de grands centres urbains, à la découverte de nouveaux gisements de métaux précieux, à un degré plus intense d'accumulation du capital... Mais ces explications qui font appel à un *deus ex machina* sont incapables d'expliquer pourquoi des industriels ont soudainement été intéressés par des machines et des techniques dont certaines avaient été jusque-là considérées comme des curiosités, pourquoi certains y

ont investi des capitaux, pourquoi d'autres ont jugé important, à un moment donné, d'augmenter la productivité du travail.

D'autres explications font au contraire appel à un autre type de causalité : les croyances, les représentations, ou ce que Weber appelle encore l'*ethos*¹⁰⁴. On connaît « l'explication » de Weber : ce phénomène n'aurait pu exister, dit-il, sans la conversion des mentalités qui s'est opérée à cette époque, et qui consiste essentiellement en une valorisation des activités terrestres, issue d'une réinterprétation des grands textes bibliques. Les interprétations successives de Luther et de Calvin, même si elles ne visaient pas à exalter les activités terrestres et qu'elles récusaient la notion controversée d'œuvres, conduisirent néanmoins, selon Weber, à ce résultat¹⁰⁵. Comme s'il avait fallu l'intervention d'un principe de même nature et de même force (c'est-à-dire religieux) pour vaincre la condamnation qui pesait depuis des siècles sur la volonté d'enrichissement, la chrématistique et l'investissement dans l'ici-bas¹⁰⁶. Cette explication, qui en appelle aux mentalités, a certes fait l'objet de débats. Elle est, comme toutes les explications historiques qui s'élèvent un tant soit peu au-delà de l'exposition tautologique de la succession des événements, discutable, car, par définition, à jamais invérifiable. Elle a néanmoins le mérite de faire la place à ce qui détermine profondément la conduite des hommes, et en particulier à l'époque, aux préceptes religieux diffusés par les Églises.

D'autres théories encore accordent une plus grande place aux phénomènes sociaux qui ont accompagné la naissance du travail, et mettent l'accent en particulier sur la double émergence de l'économique comme domaine de réalité spécifique et de l'individu. Ainsi Albert Hirschman reconnaît-il qu'un « bouleversement stupéfiant de l'ordre moral et idéologique » s'est produit, pour ainsi dire du jour au lendemain, et a entraîné « une large approbation de la volonté d'enrichissement ainsi que des activités qui en témoignent, en très peu de temps¹⁰⁷ ». Ces mutations doivent, dit-il, être comprises à la lumière du principe de la passion compensatrice. Si le XVII^e siècle est celui de la découverte des passions et de leur force destructrice, la fin du XVII^e siècle et le XVIII^e siècle vont s'employer à les utiliser les unes contre les autres au lieu de les réprimer, visant ainsi à l'obtention d'un équilibre destiné à détourner la violence. Au cœur de cette révolution, on trouve, selon Hirschman, la notion d'intérêt : d'abord employé en référence à l'ensemble des aspirations humaines, ce terme en viendra peu à peu à ne plus désigner que l'avantage économique ; et c'est ainsi que l'égoïsme, sous la forme de l'intérêt individuel, sera progressivement considéré comme le plus grand rempart contre la violence. L'intérêt offre de surcroît l'avantage de fonder un ordre social prévisible et calculable : il n'est qu'à combiner l'ensemble des intérêts individuels pour prévoir les conséquences attendues. Surtout, de la confrontation des intérêts individuels sur le seul terrain économique peut naître un équilibre des forces permettant d'éviter la guerre. D'où aussi le retournement dans l'appréciation du commerce, qui,

honneur quelques décennies auparavant, est devenu subitement « doux » dans la bouche de Montesquieu : « C'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce ; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces¹⁰⁸. » On comprend mieux ce que veut dire Montesquieu lorsqu'il ajoute que l'esprit de commerce « entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle » avant d'expliquer que le commerce (ou l'intérêt pour l'économie) constitue un contrepoids à la tentation de l'État de s'emparer de tout le pouvoir. Dans la mesure où elle vise à accroître la prospérité générale, l'activité économique est donc une manière de dérober au pouvoir politique une partie de l'espace qu'il aurait pu sans cela occuper.

Mais cette interprétation n'explique pas suffisamment, selon nous, pourquoi un tel bouleversement est intervenu. Pas plus d'ailleurs que l'interprétation de Louis Dumont¹⁰⁹. Celui-ci fait appel, globalement, au même ressort. Dans sa genèse de l'idéologie économique, il met au premier plan l'autonomisation d'un type de réalité particulier, l'économique, brutalement isolé par rapport au politique : la relation primordiale devient dès lors celle qui confronte les hommes aux choses et non plus les hommes à d'autres hommes. On passerait donc ainsi, sous la poussée de l'individualisme du XVII^e siècle, d'une société globalement holiste, dont la caractéristique est de reposer sur la subordination des hommes vis-à-vis d'autres hommes (et dont la régulation est la politique), à une société individualiste, où priment les relations hommes/choses, et dont la régulation est d'abord économique. Dumont tire ainsi un long fil rouge qui va de Mandeville à Marx et qui voit l'épanouissement conjoint de l'individualisme et de la pensée économique. Nous aurons à revenir plus tard sur l'assimilation ou sur la continuité que tisse Dumont entre la pensée de Smith et la pensée de Marx. Contentons-nous pour l'instant de souligner que l'inversion des valeurs, qui éclôt chez Mandeville et dont les conséquences sont théorisées chez Smith, n'est pas plus expliquée.

La fin de l'ordre géocentrique

Il faut donc sans doute revenir au bouleversement des représentations classiques du monde qui s'est opéré au XVII^e siècle. On peut présenter ce bouleversement, pour la clarté de l'exposé, sous trois rubriques : l'effondrement de la conception géocentrique du monde, et par là même des rapports traditionnels homme/nature ; la remise en cause des représentations classiques de l'ordre social ; l'apparition de l'individu.

Le terme « effondrement de l'ordre naturel » ne doit pas laisser croire à la substitution rapide d'un modèle à un autre : il a fallu plus d'un siècle aux idées nouvelles pour s'imposer. Alors que Copernic avait livré dès 1543 les premiers éléments d'une démonstration de l'héliocentrisme, en 1633, apprenant la condamnation de Galilée au moment même où il achève son traité de physique (*Le Monde*), Descartes renonce à

publier celui-ci. Le Saint-Office défend d'affirmer le mouvement de la Terre « même si on le propose à titre d'hypothèse ». Ce n'est qu'avec Newton, qui publie son ouvrage majeur en 1687, que la vérité éclate avec assez de force pour que nul ne puisse plus s'y opposer et pour qu'il devienne clair que la Terre tourne autour du Soleil – et donc que l'homme n'est plus au centre du monde. On a suffisamment glosé sur l'importance capitale de ces découvertes pour qu'il soit inutile de s'y attarder. Il n'en reste pas moins qu'outre la blessure narcissique infligée à l'homme d'autres conséquences extrêmement concrètes doivent être soulignées. Une nouvelle image de la nature, de l'homme et du rapport qui les unit est en effet en jeu.

Descartes propose la synthèse la plus claire de tous ces bouleversements¹¹⁰. En reprenant et en démontrant les propos de Galilée selon lesquels la nature est écrite en langage mathématique, Descartes montre que la nature n'est plus cet ensemble peuplé de forces, de formes, de qualités sensibles, voire d'esprits, qu'une certaine lecture des textes grecs au cours du Moyen Âge avait légué à l'Europe. La nature apparaît désormais comme homogène, totalement vide et transparente. Elle consiste en une matière parfaitement perméable à l'esprit, connaissable par lui. Le monde est construit selon les lois de la mathématique universelle. Tout se passe comme si Dieu s'était retiré de ce monde, de même que toute l'efficace humaine a reflué dans l'âme et dans la volonté. Le monde est désormais strictement divisé entre l'étendue, dès lors livrée à la connaissance et à l'action de l'homme, et l'esprit (attribut de Dieu au plus haut point, de l'âme humaine de moindre façon). Le fait que Dieu lui-même ait créé le monde, l'ait posé en dehors de lui et le soutienne à chaque instant nous rend ce monde totalement perméable. D'où deux types de réactions, qui sont d'abord celles des hommes de sciences ou de lettres, mais qui vont influencer l'esprit du temps : une réaction de peur, voire de terreur, et une réaction d'allégresse, nourrie de l'idée que la nature n'est désormais plus perçue comme un ensemble de forces inconnues et non maîtrisables et qu'il sera possible de l'appivoiser.

La réaction de peur est bien exprimée par Pascal¹¹¹ ; c'est la peur d'un monde sans Dieu, d'un monde où l'homme est sans repères fixes, entre deux infinis, d'un monde froid, vide, désenchanté, où rien n'a de sens, où il n'y a plus de signes. Tout se passe comme si Pascal voyait déjà se profiler un monde sans Dieu à travers l'univers décrit par Descartes. Ce dernier cède au contraire à l'allégresse : « Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique et que [...] j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres

corps qui nous environnent aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature, ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie¹¹². »

On a vu dans ce passage, l'un des plus commentés de l'histoire de la philosophie, le début de l'esprit technicien et conquérant qui caractérise les sociétés occidentales à partir du XVIII^e siècle. Or, Bacon rédige ses principaux écrits, et en particulier *Du progrès et de la promotion des savoirs*, le *Novum organum* et *La Nouvelle Atlantide*¹¹³, au même moment. Pour Bacon, la raison doit nous permettre, non seulement de trouver les causes, mais aussi de ne nous en remettre qu'à nous-mêmes. L'ordre naturel des choses n'est pas donné de l'extérieur, il est simplement, et il ne tient qu'à nous de le dévoiler et de l'utiliser à notre profit. La raison et donc la science doivent nous servir à transformer le monde : « La mission de la science ne réside ni dans les discours plausibles, divertissants, empreints de dignité et faisant beaucoup d'effet, ni dans quelque argumentation évidente, mais dans l'action et le travail, ainsi que dans la découverte de détails inconnus auparavant et permettant un meilleur aménagement de l'existence. » Une triple révolution est à l'œuvre dans ces deux textes : le modèle de la science n'est plus la métaphysique ou la rhétorique, mais la physique, qui permet à la fois de découvrir les causes et qui rend possible l'action transformatrice. Descartes appelle ces moyens d'action les artifices. La science n'a plus pour vocation de découvrir la vérité, mais de mettre au jour des causes qui permettent à l'homme de transformer le monde : connaître, c'est désormais agir. Enfin, cette transformation est orientée : non seulement vers l'artifice, mais surtout vers l'artifice utile. À la relation de crainte et de respect vis-à-vis de la nature se substitue une relation utilitaire. D'où l'enthousiasme des hommes qui prennent soudainement conscience du champ des possibles qui s'ouvre devant eux¹¹⁴. C'est à dessein que nous employons le terme d'enthousiasme, dans sa première signification de « transport divin », car tout se passe comme si le manque de Dieu et l'éclatement du monde nourrissaient, chez les hommes, une sorte de folie ; comme si les forces qui avaient été tournées jusque-là vers la nature pour tenter de l'adoucir se déchaînaient pour construire un nouvel ordre, dont l'homme est désormais le maître ; enfin, comme si ce vide devait maintenant être domestiqué. Le moyen de tout ceci, le moyen de ce connaître qui est en même temps un agir, c'est le travail. Le travail, moyen d'aménager l'existence, de la rendre plus douce. Dans ce bouleversement où la nature apparaît soudainement tel un champ à labourer, où la raison se fait efficace, le travail est le véritable moyen d'accéder à une nouvelle existence, à l'abondance universelle, et en même temps l'instrument de l'artifice. Dans les creux de la nature désenchantée, place est faite pour l'artifice humain.

La fin des communautés naturelles

Au moment même où les principes et les connaissances issus de la tradition et légitimés par la seule autorité sont remis en cause dans le domaine de la nature, les justifications traditionnelles qui servaient de fondement à l'ordre social établi commencent à s'effondrer. De même que l'ordre naturel « géocentrique » était appuyé sur une conception du monde issue des Grecs et réinterprétée par les Écritures, selon lesquelles la Terre, centre du monde, a été créée par Dieu, la théorie politique s'appuie jusqu'au Moyen Âge sur l'argument d'autorité, issu de la formule paulinienne : *non est potestas nisi a Deo*¹¹⁵, confortée plus tard par saint Augustin. Il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et toutes celles qui existent ont été instituées par lui. Dans l'esprit de Paul, cela implique une soumission absolue au gouvernement établi et interdit en particulier toute résistance au pouvoir institué. Cette théorie, dite du droit divin, place l'autorité divine au fondement de l'autorité politique : l'obéissance au pouvoir civil trouve son origine et sa raison dans l'obéissance que l'on doit à Dieu. Les magistrats civils ou les princes sont les ministres de Dieu. Droit divin et droit naturel sont dès lors assimilés par les juristes, qui identifient par là même aussi le naturel et le juste : le droit est naturel parce qu'il fait partie de l'ordre des choses universellement voulu par Dieu. Dès lors, l'ordre social est bien lui aussi un ordre naturel, et la place de chacun dans la société est à chaque instant justifiée, l'ordre social à chaque instant légitime. Mieux, l'unité sociale elle-même trouve son fondement, en dernier ressort, dans l'Église. La communauté sociale, l'*universitas*, est une communauté naturelle, hiérarchisée, dont l'unité est organique et où chacun trouve sa place naturellement.

Au moment même où écrivent Descartes et Bacon, Hobbes¹¹⁶ porte un coup décisif à cette théorie de l'autorité politique, également au nom de la raison. Il soumet la représentation commune des fondements politiques de la société civile au même type de critique que les deux premiers formulaient à l'égard de la représentation classique de la nature. Il dissocie état naturel et état social en établissant une généalogie des sociétés civiles, c'est-à-dire en proposant d'examiner ce qui se passait avant que les hommes ne se mettent en société. Grâce à la fiction de l'état de nature, il distingue un avant de la société – naturel – et un après, qui trouve son fondement et sa légitimité non plus dans l'autorité divine, mais au contraire dans la volonté humaine. L'autorité politique, c'est-à-dire ce qui fait que chacun doit obéir aux lois de son pays, réside en l'homme lui-même, dans sa dépossession volontaire d'un certain nombre de droits qui étaient les siens et qui sont transférés à une autorité supérieure. La sortie de l'état de nature, que Hobbes présente comme un état de guerre, nécessite un effort, un artifice, une invention humaine. La société humaine n'est donc pas le simple prolongement de l'état qui préexistait à son établissement. Elle est l'œuvre de l'homme. L'ordre social n'est donc pas un ordre naturel, donné de toute éternité. Hobbes met par là en évidence un élément fondamental : le caractère arbitraire de l'ordre social. On mesure bien la tonalité éminemment révolutionnaire d'une telle découverte, dont on conçoit qu'elle puisse

susciter tout à la fois, comme les découvertes scientifiques de l'époque, terreur et enthousiasme. Terreur devant la totale instabilité – l'anarchie ou la guerre –, qui peut découler de l'absence de lois naturelles, de repères, voire de critères. Enthousiasme devant l'absolue liberté donnée à l'homme d'inventer la société qui sera la plus propice à la poursuite de ses fins. Mais, dans un premier moment, la terreur domine, ce qui explique le caractère affreusement pesant de la machine mise en place par Hobbes pour établir l'autorité politique sur des fondements fermes et stables. Hobbes construit une véritable machine-État capable de cimenter l'ordre social, c'est-à-dire d'établir et de maintenir celui-ci sur des bases aussi solides et aussi incontestables que si elles étaient naturelles. Mais qu'est-il donc nécessaire de cimenter aussi fortement ? Qu'a donc découvert Hobbes qui l'oblige à définir des règles aussi contraignantes ?

Des individus qui sont autant de forces primaires guidées par le seul souci de la conservation de soi, autant de forces qui, non canalisées, non réglées, ne pourront que se heurter et se détruire. L'ordre politique consiste dès lors à déterminer l'autorité supérieure qui donnera la règle de cette coexistence et disposera du pouvoir de la faire respecter. L'ordre politique a essentiellement pour fin de mettre chaque individu à sa place dans le tout social, de l'intégrer dans un ordre, d'où découleront ses droits et ses devoirs. Avec l'effondrement des communautés naturelles, le problème majeur est de trouver la règle de coexistence de ceux qui se reconnaissent et se revendiquent désormais comme des individus, en évitant une remise en cause perpétuelle de celle-ci.

L'individu, l'ordre social et le travail

C'est bien l'apparition de l'individu sur la scène publique qui pose en effet problème. Les ordres naturels, cosmologiques ou sociaux se sont décomposés en leurs constituants premiers, les individus, d'ailleurs en partie sous la pression de ceux-ci. Le cosmos organisé s'est résolu, au sens chimique du terme, en deux produits : d'une part, une nature désenchantée, sans qualités et réductible aux lois mathématiques, et, d'autre part, un sujet, pensant, libre, certain de son existence, conscient d'être différent et séparé de cette nature qui lui fait désormais face. Quant à la décomposition de l'*universitas*, de l'ordre naturel décrit par le droit naturel classique, elle a libéré une multiplicité d'individus réduits à leur plus simple expression et à leur désir premier : se conserver. L'individu n'est certes pas une « invention » du XVII^e siècle. Il s'agit bien plutôt de l'une des inventions majeures du christianisme, pour lequel chaque homme est créé par Dieu et en lien direct avec Lui¹¹⁷. Découverte qui s'approfondira avec la Réforme et ne se manifestera concrètement qu'au XVII^e siècle. Toute la philosophie de cette époque, en revanche, s'organise autour de cette nouvelle image de l'homme, compris tantôt comme individu porteur de droits et de devoirs particuliers (à travers les analyses politiques et la notion de liberté individuelle, par exemple chez Locke), tantôt comme sujet pensant, pleinement conscient de soi-même (chez Descartes), tantôt encore comme une combinaison spécifique d'atomes et de sensations (chez Hume), voire comme une

monade sans portes ni fenêtres, à la fois radicalement différente de toutes les autres mais n'en différant qu'imperceptiblement cependant (chez Leibniz). L'individu qui est désormais reconnu l'est à la fois comme élément d'une multiplicité, doté d'une réelle spécificité, mais surtout comme porteur de sa propre loi, principe d'après lequel il agit¹¹⁸.

La critique à laquelle ont été soumis les ordres naturels a en même temps brisé à jamais les cadres qui permettaient d'ordonner les composants premiers. C'est ce que signifie l'utilisation de la métaphore de l'état de guerre chez Hobbes : avant l'intervention d'un principe unifiant, la multiplicité n'est pas ordonnée, les individus sont livrés à eux-mêmes, au désordre de leurs pulsions et de leurs rencontres. L'état de guerre n'est autre que la coexistence naturelle et non réglée des individus. En même temps que l'enthousiasme suscité par l'idée d'un possible aménagement de la nature selon les vœux de l'homme et par la perspective d'une nouvelle Atlantide, le XVII^e siècle lègue donc au siècle suivant l'inquiétude que provoque une question nouvelle, celle du fondement de l'ordre social. Le problème majeur est de trouver un nouveau principe d'ordre, susceptible de fonder l'unité de la société et d'organiser les liens entre des éléments qui n'avaient jamais été considérés dans leur isolement auparavant, mais toujours déjà comme les parties intégrées d'un ensemble hiérarchisé et articulé. Il faut donc repartir de l'éparpillement des individus eux-mêmes pour trouver ce nouveau principe. Ainsi s'explique la forme que prennent les représentations imaginées auxquelles les théoriciens politiques¹¹⁹ font appel pour expliciter le moment fondateur de la société : c'est d'un contrat, d'une convention, que naît le corps social. La souveraineté réside en la volonté des hommes et la société est le résultat d'un accord passé entre tous les individus présents. Mais comment faire en sorte, si la société naît de la volonté humaine, que ses fondements ne soient pas considérés comme arbitraires et ne soient pas perpétuellement remis en cause ? Quel est le fondement de l'ordre social, des positions sociales, de la hiérarchie sociale, si la société est une construction humaine ? Qui empêchera les individus de remettre chaque jour en cause cet ordre, quelle est la règle de sa conservation ? Comment garantir la nécessaire intangibilité de l'ordre social, la nécessité pour lui d'être respecté et presque considéré comme sacré ? Qui déterminera les règles qui régiront les rapports – de contribution et de rétribution en particulier – des individus entre eux et qui pourra garantir que ces règles sont justes, s'il n'y a plus d'ordre naturel ?

Le XVIII^e siècle est celui où s'élaborent les théories susceptibles de répondre à ces questions. Deux solutions radicalement différentes se mettent en place : l'économie et la politique. Elles se donnent toutes deux pour tâche de trouver le principe qui donnera une unité à la multiplicité non ordonnée des individus de l'état de nature. Les deux recourent, dans un premier temps, à la forme du contrat, pour représenter la manière dont les individus se mettent en relation. Mais dans un cas, celui de la politique, le contrat est l'acte par lequel se constitue une autorité politique et grâce auquel se réalise

l'unité du corps politique¹²⁰ ; dans l'autre, le contrat détermine les conditions de l'échange, et donc énonce les lois de l'équivalence de deux grandeurs (objets, efforts, prestations...). Dans le premier cas, le contrat permet à tous les individus de se reconnaître comme corps politique et de se doter des règles selon lesquelles il sera organisé ; dans l'autre, il n'y a pas un contrat originel, mais une infinité de contrats, d'ailleurs la plupart du temps implicites, selon lesquels se règlent les échanges. C'est grâce à l'échange que naît et se maintient la société chez Smith. C'est la multiplicité des échanges qui constitue, à chaque instant, le lien social. L'économie est donc une philosophie de la société fondée sur la méfiance : l'intervention humaine n'est pas suffisante pour garantir l'ordre social. Au libre choix par les individus de leurs règles de vie et de leurs fins l'économie préfère la rigueur des lois. Comme une certaine philosophie politique, par exemple celle d'un Rousseau, l'économie ne se donne au départ ni instinct de sociabilité ni inclination naturelle pour les autres. Mais, à la différence de la politique, elle considère comme inutile l'idée d'un moment fondateur où les hommes se rassemblent pour décider des règles de leur vie commune : elle ne s'en remet qu'au besoin, c'est-à-dire au désir d'abondance. Elle décentre de ce fait l'objet du désir humain : ce n'est pas directement la société, mais l'abondance. La société ne naît pas de la volonté de faire du bien à autrui, mais de l'intérêt individuel : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts¹²¹. » Mais ce désir d'abondance est tellement fort, tellement partagé par toute la société qu'il va déterminer une mécanique sociale bien plus solide – telle est la croyance de l'économie – que l'ordre auquel aurait conduit le désir de société ou la définition collective par les individus des règles de leur vie commune.

L'économie se présente donc, au XVIII^e siècle, et très clairement chez Smith, comme une réponse philosophique au problème de la naissance et du maintien de la société, mais c'est une philosophie sombre et inquiète, qui ne croit pas en la possibilité pour les hommes de déterminer les conditions de leur vie commune et qui préfère énoncer les lois « naturelles » de celle-ci. Le désir d'abondance est le principe qui donne son unité, de l'extérieur, à la société : tous les individus sont habités par ce désir. Il est désormais le premier moteur social, qui meut l'ensemble des individus par « amour », comme le Dieu d'Aristote¹²². Il donne de cette manière une première sorte d'unité au corps social. Mais ce désir structure de surcroît toute la société. À partir de lui, l'économie définit en effet les lois naturelles de l'enrichissement et en déduit l'ordre social et la structure des rapports sociaux, entièrement déterminés, au sens fort du terme, par la capacité des hommes à produire et à échanger. Les relations sociales, les liens entre les individus, les places, la hiérarchie sociale ne sont pas le résultat du choix des individus, mais celui d'un déterminisme strict, dont l'économie dit les lois. Cette déduction de l'ordre social et des rapports sociaux s'opère de deux manières. D'abord, le désir d'abondance est tel qu'il oblige à l'efficacité et conduit à une division accrue du

travail, donc à un approfondissement de la dépendance aux autres... Le premier chapitre des *Recherches* met cet ordre en scène : ce n'est pas en réalité la démultiplication de la puissance productive du travail qui fascine Smith dans la division du travail, mais l'ordre social qu'elle induit. Dans ce texte extraordinaire, dont la forme entrelacée est elle-même symbolique de l'absolue dépendance réciproque dans laquelle se trouvent les individus, la manufacture d'épingles représente en petit la grande société dépeinte à la fin du chapitre : c'est une société où chacun est absolument enchaîné aux autres. Chaque objet consommé a nécessité des milliers d'opérations, qui ont été réalisées par des centaines d'individus différents. Aussi l'individu est-il lié aux autres non seulement dans l'exercice de son travail, mais aussi pour acquérir les produits dont il a besoin. Ces besoins réciproques forment la base d'un ordre social qui fonctionne « automatiquement ». Ensuite, les lois de l'économie déterminent ce que valent les efforts des individus, comment leur contribution à la réussite de l'objectif du corps social tout entier (la Nation) détermine leur propre enrichissement. L'effort des individus, la mesure dans laquelle ils augmentent l'ensemble de la richesse et la manière dont se diffuse l'opulence entretiennent des liens logiques. Rien de cela n'est laissé au hasard, l'économie est la science de ces lois. La mécanique sociale est donc tout entière construite autour de cet impératif d'abondance et découle strictement de la manière dont chaque individu participe au grand devoir social.

Le travail est évidemment au centre de cette mécanique sociale, il est son instrument de prédilection : il est à la fois l'effort humain qui transforme et l'instrument de mesure qui indique, scientifiquement, combien vaut cet effort, c'est-à-dire contre quelle somme d'argent ou quel autre produit il peut être échangé. Il est le rapport social central parce qu'il est le moyen concret par lequel on poursuit l'abondance, parce qu'il est un effort toujours destiné à l'autre et surtout parce qu'il est la mesure générale des échanges et des rapports sociaux. Il détermine le prix de toute chose et garantit l'intangibilité de l'ordre social. Ce dernier est donc déterminé des deux côtés par le travail : par la dynamique des besoins et de l'interdépendance, par la mesure et la comparaison des efforts. Par lui, les individus non seulement sont tenus ensemble, obligés à la sociabilité, mais de surcroît leurs échanges sont réglés. Le cœur de la réponse économique à la question de l'ordre social, c'est le travail matériel et marchand et l'échange. Celui-ci est le seul moyen de substituer à l'ancienne *universitas* un ordre tout aussi solide, dont l'inflexibilité a la dureté du naturel, mais qui n'oblige pourtant les individus ni à s'aimer ni à poursuivre autre chose que leurs propres souhaits. L'échange est le producteur de lien social, le cœur de la logique économique. C'est pour cette raison que Smith fait de lui la chiquenaude qui met les individus de l'état de nature en branle : notre penchant à troquer est bien le signe que telle est la loi de la société. Le vocabulaire (« troc ») attire enfin notre attention sur un point fondamental : nul besoin de passage traumatique de l'état de nature à l'état civil chez Smith. Le troc est l'étincelle de civilité qui nous épargne ce détour. L'échange est ce qui rend la société toujours plus riche, toujours plus civilisée, car l'échange économique est toujours un échange humain, il rapproche les

hommes, aussi éloignés soient-ils. Mieux, il est la condition d'une plus grande égalité des conditions, ainsi que de la liberté individuelle et politique : « Sans l'aide et le concours de plusieurs milliers de personnes, le plus petit particulier, dans un pays civilisé, ne pourrait être vêtu et meublé même selon ce que nous regardons assez mal à propos comme la manière la plus simple et la plus commune. Il est bien vrai que son mobilier paraîtra extrêmement simple et commun, si on le compare avec le luxe extravagant d'un grand seigneur ; cependant, entre le mobilier d'un prince d'Europe et celui d'un paysan laborieux et rangé, il n'y a peut-être pas autant de différences qu'entre les meubles de ce dernier et ceux de tel roi d'Afrique qui règne sur mille sauvages nus et qui dispose en maître absolu de leur liberté et de leur vie¹²³. » L'échange est le creuset du lien social : alors que nous croyons échanger pour nous enrichir, nous sont donnés par surcroît le lien social et le rapprochement des conditions. L'économie concilie l'arbitraire et le naturel : nous échangeons dans l'illusion d'une abondance promise et derechef nous construisons l'ordre social, sans l'avoir voulu.

Mais l'économie n'est pas l'au-delà du politique : elle est son autre. Elle résout le problème de l'ordre social en cherchant des lois, en incitant les individus à se servir les uns des autres et aussi à se servir d'eux-mêmes, à se donner à la fois en vente et en spectacle. La politique, si elle utilise aussi le moyen du contrat, est de nature radicalement différente, car, ne serait-ce qu'une fois, elle met les hommes volontairement en contact les uns avec les autres et elle leur fait accomplir ensemble quelque chose, qui n'est pas un échange. Elle ne détourne pas leur intérêt. Elle n'a donc pas besoin du travail ni de l'échange marchand. L'économie n'est pas une solution qui prend la place du politique, comme semblent parfois le laisser penser Louis Dumont ou Pierre Rosanvallon¹²⁴. Pour le premier, le moment qui va de Smith à Marx voit l'épanouissement et l'approfondissement d'une unique idéologie, celle de l'économie, qui s'autonomise et se construit contre le politique. Pour le second, qui lui emboîte le pas, les théories économiques viennent après l'échec des théories du contrat parce que celles-ci sont incapables de régler le problème de l'institution de la société¹²⁵. Mais les théories économiques sont elles aussi des théories du contrat et le développement de l'économie, comme mode de régulation du social, ne met pas fin aux solutions proprement politiques. Au XVIII^e siècle, les deux types de solution se sont développées conjointement : les solutions de Rousseau ne sont pas économiques. Elles sont politiques, au sens que l'on dirait « ancien » du terme : elles reposent sur la volonté du lien social et croient possible de le construire et de le vouloir pour lui-même. La lecture de l'article « Économie » de l'*Encyclopédie*, dont Rousseau est le rédacteur, suffirait à nous en convaincre. Certes, dans les faits, l'économie va prendre une place grandissante, au détriment d'une régulation politique. Mais la possibilité de celle-ci existe. Toute une tradition a d'ailleurs tenté de la penser avec d'autres instruments que le contrat. Ainsi Rosanvallon et Dumont confondent-ils peut-être le droit et le fait, ou acceptent-ils peut-être trop rapidement l'effacement d'un type de régulation, jugé caduc,

ainsi que l'assimilation entre société régie par la politique et société hiérarchique et holiste. Notre ambition est justement d'attirer à nouveau l'attention sur cette autre tradition, qui n'aboutit pas, comme l'économie, à mettre le travail au centre de la vie sociale. Car c'est bien là, en définitive, la conséquence majeure de la régulation économique : elle installe le travail au fondement de la vie sociale, elle oblige la société, si elle veut exister, à ne pas cesser de produire, d'échanger, de travailler. Elle fait du travail le signe majeur d'appartenance à la société et le devoir de chacun. La Révolution française ne dira pas autre chose, par exemple lorsque la commission dirigée par La Rochefoucauld-Liancourt, chargée de trouver une solution au problème de l'indigence, écrira : « Si celui qui existe a le droit de dire à la société : "Faites-moi vivre", la société a également le droit de lui répondre : "Donne-moi ton travail"¹²⁶. » La typologie des pauvres à laquelle aboutit le Comité de mendicité sera dès lors organisée autour du travail¹²⁷. D'un côté, les vrais pauvres, ou du moins ceux qui ont vraiment droit à l'assistance de la société : les enfants, les vieillards et les invalides. De l'autre, les faux, ceux qui mendient par paresse mais qui pourraient très bien vivre autrement. Les premiers doivent être assistés, les seconds punis ou mis au travail. La capacité de travailler constitue désormais le critère qui sépare les « bons » des « mauvais ».

Gardons-nous cependant d'anticiper. À l'époque de Smith comme au moment de la Révolution française, le travail n'est pas encore glorifié. Il est déjà conçu comme artifice, dans les discours les plus en avance sur leur époque, en particulier celui de Bacon, mais il n'est pas encore véritablement théorisé comme tel. Il est né abstrait et matériel, il l'est encore. Tel est le premier acte.

Chapitre IV

ACTE II :

LE TRAVAIL, ESSENCE DE L'HOMME

À la fin du XVIII^e siècle, le travail apparaît donc sous la double figure du facteur de production et du rapport contributif qui permet la mise en relation de l'individu et de la société. Il reste conçu de façon mécanique et abstraite et sa nature n'est jamais analysée en tant que telle. Il ne fait surtout l'objet d'aucune valorisation particulière et n'est pas encore interprété comme puissance créatrice d'artifices. *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert le définit ainsi : « C'est l'occupation journalière à laquelle l'homme est condamné par son besoin, et à laquelle il doit en même temps sa santé, sa subsistance, sa sérénité, son bon sens et sa vertu peut-être¹²⁸. » Le XIX^e siècle va profondément transformer cette représentation en faisant du travail le modèle de l'activité créatrice par excellence. Cette révolution conceptuelle s'opère cependant sans changement de vocabulaire, laissant croire à une invariance de la notion, alors que la signification est transformée de fond en comble : le travail apparaît désormais comme l'essence de l'homme. Cette transformation va évidemment de pair avec un profond remaniement des conceptions du monde et du savoir, ainsi que des conditions d'exercice du travail concret lui-même. Au même moment se met en place le grand schème utopique du travail – porté par les socialistes –, qui indique de quelle manière les conditions concrètes et juridiques du travail doivent être bouleversées pour que le travail devienne en réalité ce qu'il est véritablement. Une pensée de l'aliénation se met donc en place, qui dénonce le travail tel qu'il se développe dans les manufactures et y voit une défiguration du travail tel qu'il devrait être. Il faut donc distinguer, dans l'exposition au moins, trois moments : la glorification du travail ; la critique du travail réel ; la mise en place du schème utopique.

Ce bouleversement conceptuel dont nous sommes les héritiers s'opère au même moment, quoique sous des formes différentes, en France et en Allemagne¹²⁹. En France, c'est la dimension technique qui focalise l'attention. Le travail apparaît d'abord comme le moyen dont dispose désormais l'humanité pour progresser vers le bien-être. Les formidables possibilités ouvertes à l'humanité par le développement technique imprègnent cette pensée et les caractéristiques du travail, résultat de la puissance créatrice des hommes, sont immédiatement et sans problèmes transposées à chaque individu, comme si chacun était désormais le dépositaire de cette puissance. Pendant ce temps, en Allemagne, et sous une forme moins directement accessible, se développe une philosophie idéaliste dont Hegel est le principal représentant, et qui fonde philosophiquement l'idée selon laquelle le travail est l'essence de l'homme.

La philosophie hégélienne est en effet celle qui permet le mieux de comprendre, nous semble-t-il, l'ensemble de ces transformations. Il ne s'agit certes pas de dire que l'idéalisme allemand¹³⁰ a déterminé à lui seul un nouveau concept de travail, mais bien plutôt que les profondes transformations intervenues dans les conditions réelles de travail (le développement de l'industrie et de la productivité du travail) se sont accompagnées d'un discours philosophique qui permet de mieux comprendre comment ces transformations ont été vécues et représentées. Ne croyons pas non plus que l'idéalisme allemand a été simplement le produit de la révolution industrielle allemande. Hegel écrit en effet ses premières œuvres au tout début du XIX^e siècle, alors que la Révolution industrielle ne s'est pas encore véritablement développée en Allemagne. Comme le dit Marx, l'Allemagne opère ses révolutions et absorbe les bouleversements d'abord en esprit, en les théorisant. C'est pourquoi la lecture des textes philosophiques s'avère instructive. La philosophie de Hegel n'a pas à proprement parler pour objet l'élucidation du concept de travail. Mais elle permet de comprendre pourquoi celui-ci a rapidement acquis une place centrale, et surtout pourquoi il a pu être interprété de façon « dynamique » comme essence de l'homme.

Le travail de l'Esprit

La philosophie de Hegel est spiritualiste, elle s'intéresse à l'esprit, et même à l'Esprit, comme si le monde et son histoire se confondaient avec le développement de cet Esprit, que Hegel appelle justement parfois Esprit du monde. Dans les philosophies antérieures, nous l'avons vu, Dieu était décrit comme immobile, éternel, réalisant l'acte de création hors du temps, n'étant pas « affecté » par ce qui se passait « après » cet acte de création. Hegel introduit, lui, l'histoire en Dieu : Dieu ou l'Esprit n'est pas extérieur au monde, il n'est pas une Personne que nous pourrions nous représenter, il n'est pas identique au début et à la fin de l'histoire. Dieu ou l'Esprit est d'abord *en soi* ; il a besoin de s'exprimer pour se connaître, pour développer en quelque sorte ses potentialités, pour mettre au grand jour ce qu'il contient au plus profond de lui-même et dont il n'est pas conscient. Dieu doit devenir *pour soi* – c'est-à-dire en étant conscient – ce qu'il est en soi, comme un enfant doit exprimer, à travers toute sa vie, ce qu'il était en puissance pour devenir adulte. Mais ce qui arrive à Dieu ne nous est pas étranger : notre histoire et celle des représentations que nous nous faisons de Dieu est l'histoire même de Dieu. Nous nous le sommes d'abord représenté comme élément physique (le feu, l'eau...), puis comme multiple (l'animisme, le polythéisme...), puis comme une personne en colère (l'Ancien Testament), et enfin comme Esprit (le Nouveau Testament). L'essence de l'Esprit consiste à se connaître, à nier ce qui n'est pas lui, et ceci est une seule et même chose. Pour Dieu ou l'Esprit, se connaître, c'est agir. Dieu se crée et l'histoire de cette autocréation, au terme de laquelle Dieu est pleinement lui-même, est aussi l'histoire de l'humanité, de ses institutions, de ses représentations, de sa connaissance d'elle-même, exprimée à travers ses productions matérielles et spirituelles. Entendons :

l'histoire de l'humanité, c'est-à-dire des hommes, des créatures les plus spirituelles, est en même temps celle de Dieu ; Dieu accède à lui-même, à ce qu'il est réellement, à travers l'homme. Comme si Dieu ne parvenait à se connaître qu'à travers les « productions » humaines, parmi lesquelles on compte aussi des représentations – que celles-ci se développent à travers les sciences, l'art, la philosophie ou la politique. L'histoire humaine est en même temps celle de l'assomption de l'Esprit, à travers laquelle celui-ci se connaît. D'où les multiples formules hégéliennes qui identifient substance et sujet¹³¹.

Les conséquences d'une telle représentation de l'Absolu sont immenses. D'abord parce que l'Histoire humaine est ainsi dotée d'un sens, c'est-à-dire d'une finalité et d'une signification, d'une manière encore plus stricte que chez saint Augustin, par exemple. La fin, le terme de l'Histoire, c'est la parfaite coïncidence de l'Esprit avec lui-même. En quoi consiste-t-elle ? Pour le comprendre, il faut bien saisir ce que signifie pour Hegel « se connaître » : il s'agit de s'assimiler l'extériorité. La démarche du connaître consiste, pour l'Esprit, celui de l'homme ou celui du monde, à s'opposer à un élément extérieur, à le transformer et, en le transformant, à mettre au jour ce qui était caché en soi et à comprendre l'objet extérieur comme faisant désormais partie de soi. Pour se connaître, l'Esprit prend des formes diverses, à travers lesquelles et grâce auxquelles il se connaît, et qu'il lui faut alors dépasser pour aller toujours plus loin dans la connaissance de lui-même. Tous les progrès de l'esprit humain et des institutions humaines sont ainsi autant de formes qu'a prises l'Esprit pour approfondir la connaissance qu'il a de lui-même. Au terme de l'Histoire, l'Esprit est « chez lui », il sait que tout ce qui lui semblait extérieur est lui-même, l'Esprit est devenu pour soi, c'est-à-dire consciemment, ce qu'il était en soi. Hegel appelle ce moment le « Savoir absolu ». C'est aussi la fin de l'Histoire.

Une telle représentation peut paraître abstraite. Qu'est-ce que cet Esprit qui se promène à travers les siècles et revêt des formes successives pour mieux se connaître ? Il faut s'installer dans le système hégélien pour voir combien la représentation qu'il donne de son siècle est extraordinairement significative. Ce siècle est en train de découvrir l'histoire, l'évolution, la puissance technicienne de l'homme... Hegel en révèle le squelette logique. Dans le même temps il met en évidence ce en quoi a cru ce siècle, en particulier la profonde transformation de la science qui, de purement contemplative qu'elle était, devient fabricatrice (l'acte technique et la connaissance ne sont plus séparés). L'histoire de l'Esprit est à la fois celle de l'humanité et celle de chaque homme : l'acte de connaissance du donné extérieur est un acte qui transforme le sujet connaissant, lui révèle les capacités dont il était plein. Le connaître est un pouvoir. L'acte de connaissance est conçu sur le modèle de la fabrication et de la consommation : l'objet connu n'est qu'un prétexte à se découvrir, donc à s'enrichir soi-même. Ce processus où la connaissance est un agir, où se connaître signifie pour l'Esprit se plonger dans l'Histoire, être l'Histoire, Hegel l'appelle travail. Voilà qui est absolument

sidérant. L'acte par lequel l'Esprit se connaît est un travail qu'il accomplit sur lui-même : « L'Esprit est dans le travail de sa propre transformation¹³² », écrit Hegel dans les toutes premières pages de la *Préface à la Phénoménologie de l'esprit*. Le travail est pour Hegel l'activité spirituelle par laquelle l'Esprit s'oppose un donné extérieur pour se connaître lui-même, s'invente en quelque sorte des obstacles extérieurs pour s'obliger à dévoiler ses potentialités. L'Esprit travaille donc sans cesse, jusqu'à la fin de l'Histoire. Et le moteur de l'activité de l'Esprit réside dans sa volonté de se connaître entièrement, c'est-à-dire d'amener à l'extérieur tout ce qui était à l'intérieur, non révélé ; ce qui revient à reconnaître que tout ce qui semblait être extérieur, le naturel, ce qui est donné, imposé, était déjà en fait de l'Esprit.

Autrement dit, le but ultime est la spiritualisation totale de la nature ; à terme, il ne doit plus y avoir de nature capable de résister à l'Esprit, puisque l'Esprit est pure activité. Hegel légitime ainsi philosophiquement ce que nous avons vu naître avec Descartes et Bacon : la volonté d'aménager totalement la nature pour en faire un monde humain. Hegel ne dit pas que nous devons rendre habitable et confortable le monde naturel qui nous est donné, que nous devons accroître notre bien-être. Il n'est en rien hédoniste ou utilitariste. Il affirme simplement que la vocation de l'Esprit est de nier tout donné naturel¹³³. La recherche de l'abondance et de la richesse, Hegel la traduit en termes de loi du monde, l'objectif ultime de l'Histoire du monde étant l'humanisation complète de la nature. Il n'est donc pas anodin que Hegel parle du travail de l'Esprit. Il voit d'ailleurs dans le travail humain le même schème à l'œuvre : dès ses premiers écrits¹³⁴, il a insisté sur la dimension spirituelle de l'outil. En s'opposant à la nature physique, en la transformant, en inventant des prolongements de son corps pour l'utiliser, en rusant avec elle, l'homme non seulement s'est révélé à lui-même ses capacités, mais il les a créées, il s'est créé¹³⁵. Par le travail, l'humanité s'est autocréée, et l'Esprit du monde à travers elle. Le travail est donc le médiateur entre la nature et l'Esprit. Par le travail, l'homme détruit le naturel (« Travailler signifie anéantir le monde ou le maudire ¹³⁶ ») et se fait toujours plus humain.

Le travail abstrait, moment à dépasser

Néanmoins, ce n'est pas le travail-effort par lequel l'homme satisfait ses besoins qui intéresse Hegel, pas plus que celui qui se développe sous ses yeux dans les manufactures. Ce type de travail est abstrait et sa principale caractéristique est de dissoudre les communautés naturelles et d'enserrer les individus dans une dépendance universelle : « Par cette division, non seulement le travail de l'individu devient plus simple, mais l'habileté de l'individu dans son travail abstrait et la quantité de ses produits deviennent plus grandes. Du même coup, cette abstraction de l'habileté et du moyen rend plus complets la dépendance et les rapports mutuels entre les hommes pour la satisfaction des autres besoins, au point d'en faire une nécessité absolue¹³⁷. » Ce travail-là est condamné à terme, car il recèle trop de contradictions : « Une multitude

d'ouvriers est condamnée dans les fabriques, les manufactures et les mines à des travaux entièrement abrutissants, insalubres, dangereux et qui restreignent l'habileté. Des branches de l'industrie qui entretenaient une nombreuse classe d'hommes sont épuisées d'un coup à cause de la mode ou de l'effondrement des prix dû aux découvertes dans d'autres pays [...], et toute cette multitude qui ne peut se tirer d'affaire est livrée à la pauvreté. Alors intervient l'opposition de la grande richesse et de la grande pauvreté. [...] Cette inégalité de la richesse et de la pauvreté devient le plus grand déchirement de la volonté sociale, la révolte intérieure et la haine. [...] Il apparaît ici que, malgré son excès de richesse, la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire que dans sa richesse elle ne possède pas assez de biens pour payer tribut à l'excès de misère et à la plèbe qu'elle engendre¹³⁸. » Mais ce moment demeure essentiel parce qu'il rapproche les hommes, les enserme dans une dépendance réciproque et ouvre la voie à la véritable communauté. De plus, il conduit à l'invention de la machine, produit de l'esprit humain qui fascine Hegel, parce qu'elle est un automatisme capable de mener sans répit la tâche de négation et de transformation : la machine, c'est l'inquiétude du subjectif, du Concept, posé en dehors du sujet, ou encore le pouvoir de négation de l'homme acquérant une existence objective autonome¹³⁹. Comme s'il n'y avait plus besoin de l'homme pour accomplir la tâche d'anéantissement de la nature. Le travail abstrait de Smith est donc un moment nécessaire, qui porte l'esprit à un degré de conscience et d'approfondissement supérieur, mais il est destiné à être dépassé.

Cela est vrai pour les sociétés humaines et également pour l'Esprit. Autrement dit, si l'Esprit est « en travail », c'est-à-dire en activité jusqu'à la fin de l'Histoire, ce travail, qui consiste à s'incarner dans des formes finies et à les dépasser, ne prend qu'un temps la forme du travail conçu comme opposition à la nature ou du travail industriel, salarié et abstrait. Sans être appelé à disparaître totalement, celui-ci n'aura néanmoins été qu'un temps le moyen majeur d'expression de l'Esprit. Ce qui sera prolongé, c'est le travail de l'humanité sur soi, mais ce « travail » prendra d'autres formes que celles qu'il a prises au XIX^e siècle. Ce que décrit Hegel sous ce terme de travail de l'Esprit, cette tâche de négation infinie, est bien plutôt ce que nous-mêmes appellerions culture ou formation. Hegel emploie le même terme pour l'ensemble du processus, pour la vie de l'Esprit, qui est perpétuel approfondissement de soi et qui prendra des formes de plus en plus spirituelles (institutions politiques, œuvres artistiques, religions, systèmes philosophiques...) ¹⁴⁰ et pour le travail industriel, qui n'est que l'une des formes que prend l'histoire de l'humanité. La polysémie du terme atteint son acmé.

Le concept de travail est donc, avec Hegel, considérablement enrichi et transformé, puisqu'il désigne désormais l'activité spirituelle elle-même, l'essence de l'histoire de l'humanité, qui est activité créatrice et expression de soi. À ce titre, on peut dire que Hegel a mis en évidence l'apport spécifique du XIX^e siècle : la construction d'une essence du travail, c'est-à-dire d'un idéal de création et réalisation de soi. Marx et une partie des socialistes identifieront cet idéal avec l'essence vraie du travail, à quoi ils

compareront le travail tel qu'il se développe sous leurs yeux : c'est l'acte de naissance du schème utopique du travail.

Le travail, essence de l'homme

Rappelons rapidement que Marx connaît parfaitement Hegel et qu'il en récupère l'héritage théorique. Certes, il remet, dit-il, la dialectique de Hegel de la tête sur les pieds : ce ne sont ni l'Esprit ni les Idées qui dirigent le cours du monde ; ce sont les hommes qui font leur propre histoire. Marx reprend donc à son compte l'idée de vaste développement historique que présentait Hegel ; cependant, le sujet de celui-ci n'est plus l'Esprit mais l'humanité elle-même. Le travail n'est pas celui de l'Esprit, mais le travail quotidien des hommes, le travail réel, réalisé avec des outils, de la sueur, de la douleur et de l'invention. Sur ces bases, Marx construit une vaste opposition entre le vrai travail, qui est l'essence de l'homme, et la réalité du travail, celle qu'il observe tous les jours à Manchester, et qui n'en est qu'une forme aliénée. Le travail est l'essence de l'homme, parce que l'histoire nous montre que l'homme est devenu ce qu'il est par le travail : « L'histoire dite universelle n'est rien d'autre que la génération de l'homme par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme¹⁴¹. » Mais ceci ne suffit pas. Il faut comprendre l'affirmation de Marx comme celle d'une véritable identité : l'essence de l'homme *est* le travail. L'homme ne peut pas exister autrement qu'en travaillant, c'est-à-dire – et ici Marx reprend le schème hégélien – qu'en créant de l'artifice, qu'en mettant ses propres œuvres à la place du donné naturel. Et il faut même aller plus loin : l'homme n'est pleinement homme, selon Marx, que s'il imprime sur toute chose la marque de son humanité. L'acte qui semble le plus naturel, la procréation, est déjà, chez Marx, humain, donc travail. Dès lors, la fin de l'histoire n'est plus un Esprit qui se connaît lui-même mais un homme ayant humanisé tout le naturel, ce que Marx appelle humanisation de la nature ou naturalisation de l'homme¹⁴². Marx marque dès lors une sorte d'acmé de l'humanisme technologique dont nous avons vu la naissance chez Bacon. L'homme ne doit avoir de cesse (ou plutôt n'a de cesse, car il n'y a pas d'impératif moral chez Marx, pas plus que chez Hegel), d'humaniser le monde, de le modeler à son image, de réduire le naturel, y compris en lui-même. Il y a chez Marx une haine du donné naturel identique à celle que l'on trouve chez Hegel. Elle va de pair avec un refus de l'animalité en l'homme et avec la croyance profonde que l'homme est fragile et toujours menacé par l'animalité en lui¹⁴³. Celle-ci sert constamment de repoussoir chez Marx, comme dans les philosophies précédentes qui ont vu dans la raison de l'homme le moyen d'éviter la rareté et la guerre. Il se situe dans le droit fil de cette pensée faite de peur et d'allégresse qui voit dans la technique le moyen d'aménager la nature, de la domestiquer, de l'appriivoiser et d'en faire un havre pour l'homme. L'objectif, c'est bien de se prémunir contre la rareté. « L'homme appartient à une espèce d'êtres qui, pratiquement et théoriquement, font d'eux-mêmes et de toute chose leur propre objet. [...] Concrètement, l'universalité de l'homme apparaît précisément dans le fait que la nature entière constitue son prolongement non organique, dans la mesure où

elle est son moyen de subsistance immédiat et la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. La nature, pour autant qu'elle n'est pas le corps humain, est le corps non organique de l'homme¹⁴⁴. » Dès lors, homme et travail sont des termes quasi interchangeables.

Mais si tout acte humain est du travail, comment définir celui-ci, quelle est sa différence spécifique ? Certes, comme autocréation : « C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme un être générique. Cette production est sa vie générique créatrice. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc la réalisation de la vie générique de l'homme. L'homme ne se recrée pas seulement d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement, il se contemple lui-même dans le monde de sa création. [...] L'histoire universelle n'est rien d'autre que la génération de l'homme par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme. [...] L'immense mérite de la phénoménologie de Hegel et de son résultat final – la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur – consiste d'abord en ceci : Hegel conçoit l'autocréation de l'homme, l'autocréation comme un processus, l'objectification comme négation de l'objectification, comme aliénation et suppression de cette aliénation ; de la sorte, il saisit la nature du travail, et conçoit l'homme objectif, véritable, parce que réel, comme résultat de son propre travail¹⁴⁵. » Mais ceci est encore une tautologie. Ou toute création serait-elle du travail ? Marx, reprenant le concept le plus large de Hegel (« travail de l'Esprit ») et l'appliquant à l'homme¹⁴⁶, englobe en effet sous ce concept la quasi-totalité de l'activité humaine : tout est travail, toute activité humaine, de la procréation à l'activité de connaissance. Il va même plus loin : le vrai travail n'est pas le travail physique, celui qui s'accomplit dans l'effort et sous la contrainte du besoin. Car l'homme ne produit vraiment que libéré du besoin, à la différence de l'animal. Le travail, le vrai travail, pourrait-on dire, n'est pas lié au besoin, il est une activité consciente, visant consciemment à faire du monde naturel un monde humain.

Marx a hérité de Hegel un concept du travail dont le modèle est profondément artisanal et technicien. L'homme travailleur, c'est l'*Homo faber* qui, en créant, se découvre lui-même. Mais l'objet transformé est en même temps l'occasion pour l'homme d'exprimer sa personnalité. Paradoxalement, au moment où se développent les produits industriels déjà standardisés, c'est un modèle plus ancien qui paraît inspirer Hegel et Marx, celui de l'artisan et de son œuvre. En réalité, le maître mot est « expression » : le travail, c'est toute activité humaine qui permet d'exprimer l'individualité de celui qui l'exerce. Mais de s'exprimer aussi *pour* l'autre, donc de montrer à l'autre à la fois sa singularité et son appartenance au genre humain. Telle est la signification de cet extraordinaire texte de Marx : « Supposons, dit-il, que nous produisions comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-même et l'autre. 1. Dans ma production, je réaliserais mon

individualité, ma particularité ; j'éprouverais, en travaillant, la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie, et dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme une puissance réelle, concrètement saisissable et échappant à tout doute. 2. Dans ta jouissance ou ton emploi de mon produit, j'aurais la joie spirituelle de satisfaire par mon travail un besoin humain de réaliser la nature humaine et de fournir au besoin d'un autre l'objet de sa nécessité. 3. J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain, d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ton propre être et comme une partie nécessaire de toi-même, d'être accepté dans ton esprit comme dans ton amour. 4. J'aurais, dans mes manifestations individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma sociabilité humaine. Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre¹⁴⁷. »

Non seulement le travail est la plus haute manifestation de mon individualité, mais il constitue également ce milieu au sein duquel se réalise la véritable sociabilité. Là où Smith pensait la sociabilité et le lien social sous la forme de la dépendance réciproque non voulue, Marx le voit dans le travail réalisé pour l'autre. Ce sont les liens d'échanges réciproques, mais aussi des liens volontaires, qui sont au fondement du lien social, c'est la société civile de Smith et de Hegel rendue humaine. Voilà pourquoi Marx peut se passer de l'État comme structure supérieure qui subordonne la lutte des intérêts individuels de la société civile : celle-ci est immédiatement pacifiée parce qu'elle est fondée sur l'échange égal et sur le désir du produit de l'autre comme image de l'autre. Le travail possède dès lors cette triple qualité de me révéler à moi-même, de révéler ma sociabilité et de transformer le monde. En lui se réalise l'échange réciproque de ce que chacun est véritablement... La production consiste à mettre quelque chose de soi-même dans un produit, ce quelque chose pouvant être lu soit dans un sens économique (la valeur travail), soit dans un sens symbolique (une image de moi-même)¹⁴⁸. Le travail véritable est donc au plus haut point un rapport social, il est la vérité du rapport social, du moins de celui qui est rêvé par Marx. Mais, il faut insister sur ce point, et Marx est le premier à le savoir, cette essence n'a jamais existé *in concreto*, et c'est seulement parce que les circonstances historiques l'ont voulu que le travail peut être pensé de cette manière. Il a fallu, pour en venir là, sortir des conceptions féodales, inventer le travail comme capacité susceptible d'être exercée librement par l'individu. L'essence du travail est pensée à l'horizon de l'avenir et non comme un trésor perdu : un jour, lorsque les forces productives seront suffisamment développées et que les contradictions deviendront trop fortes, les conditions seront réunies pour que le travail devienne adéquat à son essence.

Le concept de travail rêvé est donc au centre d'une triple relation : de l'individu au donné naturel ; de l'individu aux autres ; de l'individu à lui-même. Le travail est à la fois un rapport de l'homme à la nature et un rapport social, mais si l'on pousse l'utopie à

son terme et si l'on se place au moment où tout donné naturel a disparu, où tout est humain, donc, le travail apparaît dans son essence, sous la forme de ce qu'il est réellement. L'homme étant libéré du besoin, le travail n'est plus un rapport à la nature, il n'est plus qu'un rapport social, le rapport social dans sa pureté. Si l'activité essentielle de l'homme est de s'exprimer, lorsque le donné naturel n'existe plus comme prétexte à l'expression de l'homme, le travail perd son caractère laborieux. Dès lors, il est ce qui fonde et maintient le lien social, qui apparaît comme un pur rapport d'expression : je te comprends à travers ton œuvre, tu me contemples à travers la mienne. Alors, en effet, l'échange marchand devient superflu. La marchandise qui faisait écran entre les hommes peut être supprimée. Elle déformait le pur rapport d'expression qui peut désormais se développer, elle tordait les images. La représentation que la philosophie marxienne se fait du travail dévoile le fantasme social qui la sous-tend : le rêve d'une société d'individus libérés et autonomes qui s'exprimeraient à l'infini les uns les autres, d'une société à l'ordre social pacifié et dont le rapport fondamental serait d'expression.

Le travail aliéné

Le travail ainsi compris explique le type de critique que Marx développe à l'égard du travail « réel », qui se met en place sous ses yeux. L'essence du travail voit sa réalisation entravée ; le travail réel est un travail aliéné. Toute pensée de l'aliénation est en même temps une pensée de l'essence, une pensée qui condamne la réalité, qu'elle tient pour déformée par rapport à ce qu'elle devrait être, ou ce qu'elle sera. La critique majeure de Marx consiste à dire que, dans la société qu'il voit et dans l'économie politique, le but n'est justement pas le développement de l'homme grâce au travail, médiateur par essence, mais au contraire l'enrichissement. Le travail réel est une abstraction sans contenu, dont le but est extérieur à lui-même. Le travail dans la société industrielle capitaliste est toujours déjà aliéné. « Plus la production et les besoins sont variés, plus les travaux du producteur sont uniformes et plus son travail tombe sous la catégorie du travail lucratif. À la fin, le travail n'a plus que cette signification-là, et il est tout à fait accidentel ou inessentiel que le producteur se trouve vis-à-vis de son produit dans un rapport de jouissance immédiate et de besoin personnel. Peu importe également que l'activité, l'action de travail soit pour lui une jouissance de sa personnalité, la réalisation de ses dons naturels et de ses fins spirituelles¹⁴⁹. » Il est aliéné justement parce qu'il empêche l'homme d'atteindre le but que nous avons vu Marx lui assigner : développer, spiritualiser et humaniser l'humanité. Dans l'économie politique, le travail n'exerce plus cette fonction, il est détourné de son véritable but. Parce qu'il détourne l'humanité de la réalisation de ses plus hautes fins, le travail ramène dès lors l'humanité à l'animalité ; au lieu d'être une activité vitale consciente et volontaire, le travail est rabaissé au rang de moyen : « En dégradant au rang de moyen la libre activité créatrice de l'homme, le travail aliéné fait de sa vie générique un instrument de son existence physique. [...] l'homme fait de son activité vitale, de son essence, un simple moyen de son existence¹⁵⁰. » L'essence de l'homme, c'est le développement de son activité vitale

volontaire et le simple souci de l'existence doit lui être subordonné.

Quelle forme concrète prend l'aliénation de cette essence ? Marx en cite deux dans les *Manuscrits de 1844* ; la première concerne le rapport de l'ouvrier à son produit : l'ouvrier se trouve devant le produit de son travail dans le même rapport qu'avec un objet étranger. Il travaille pour recevoir un salaire – de surcroît, le plus souvent, un salaire qui ne lui permet pas de vivre –, il produit pour un autre, qui le paiera. La seconde concerne le rapport de l'ouvrier à la production : dans son travail, l'ouvrier ne s'affirme pas, mais se nie, son travail n'étant pas volontaire, mais contraint¹⁵¹. Marx voit l'origine de cette défiguration du travail dans l'existence de la propriété privée, et il accuse l'économie politique de traiter celle-ci comme un fait naturel¹⁵². La propriété privée explique en particulier que ceux qui possèdent les moyens de production engagent avec ceux qui ne possèdent que leur travail une relation telle qu'ils chercheront toujours à spolier le travailleur et à valoriser leur capital. Avec la propriété privée et l'assimilation du travail à une marchandise, les rapports humains sont faussés et toute la suite en découle logiquement : la division du travail, destinée à rendre celui-ci plus efficace, la tendance à la baisse des salaires ou à l'augmentation du temps de travail pour améliorer le profit et, d'une manière générale, la subordination de toute chose au processus d'autoconservation et d'autovalorisation du capital, qui finit par faire des travailleurs, mais aussi des capitalistes, de pures marionnettes agies par un processus qui les dépasse.

Marx pousse même le raisonnement plus loin : ce n'est pas la propriété privée qui est à l'origine de l'aliénation du travail, c'est bien plutôt le travail aliéné qui est lui-même la cause de toutes les aliénations. À l'origine même de la double aliénation du travail, on trouve une défiguration primitive. Dès le départ, l'homme est conçu sous le rapport de la propriété privée : son travail vise à obtenir de la propriété, et est donc en contradiction avec sa véritable essence. Selon Marx, l'économie politique opère un double mouvement : certes, elle reconnaît le travail comme son principe, mais en même temps elle pose l'homme dans un rapport de tension extrinsèque à la nature extérieure de la propriété privée : « Il est devenu lui-même cette nature et cette tension de la propriété privée¹⁵³. » Ainsi peut-on dire que Locke (que Marx cite peu), qui voit dans le travail le moyen d'acquérir les choses, et Smith, qui fait du travail un simple facteur de production, ramènent le travail à son abstraction au moment même où ils le reconnaissent. En son cœur même, car il est immédiatement posé comme moyen d'acquérir des richesses, le travail naît aliéné. Marx voit dans ce moment originel la cause de tous les maux à venir : dès lors que le travail est considéré comme facteur de production et comme essence de la richesse, il est aliéné.

Comment rendre le travail conforme à son essence ?

En opposant la réalité du travail et son essence, Marx fonde leur continuité et trace le chemin qui mène de l'une à l'autre. En désignant par le même terme ce que les

économistes ont inventé, le travail abstrait et le travail-essence, Marx imprime de façon définitive sa marque sur la pensée du travail, en mettant en place les principaux éléments de ce que nous avons appelé le schème utopique. L'utopie ne consiste pas à vouloir changer les conditions de travail. Elle consiste à donner le même nom à deux réalités dont on nous dit que l'une est la caricature de l'autre, mais qui n'ont rien à voir. Il fusionne de cette manière deux traditions, la tradition anglaise (de l'économie politique) et la tradition allemande (de l'expression de soi). Dès lors, l'économie politique est la science du travail aliéné : Smith a méconnu la nature profonde du travail en le présentant comme peine ou sacrifice. Certes, historiquement le travail est apparu comme contrainte extérieure, mais « [Smith] ne voit aucunement la réalisation de soi, l'objectivation du sujet, donc sa liberté concrète qui s'actualise précisément dans le travail¹⁵⁴ ». L'économie politique commet deux erreurs qui consistent, d'une part, à considérer le travail comme un simple facteur de production et, d'autre part, à continuer de traiter le travail comme peine et sacrifice, donc comme quelque chose de négatif, alors que le travail est une force positive et créatrice¹⁵⁵. Néanmoins, par cette critique, Marx assure la continuité entre les deux traditions : l'économie politique ne pouvait pas concevoir la vraie nature du travail. D'une certaine manière, Ricardo a un peu mieux compris celle-ci que Smith, sa théorie de la valeur-travail signifiant que l'homme met quelque chose de lui-même dans son travail. Mais, avec la critique marxienne, le moment approche où nécessairement le travail, enfin conçu dans sa réalité, deviendra ce qu'il est dans son essence.

Marx distingue ainsi entre un avant et un après. L'avant – avant de l'abondance – fonde un productivisme déchaîné où l'impératif d'humanisation joue à plein et contraint l'homme à exercer sa tâche d'anéantissement du donné naturel à travers le travail. L'après – lorsque l'abondance est atteinte – ouvre à un brutal changement de signification du travail. Alors seulement, le travail n'est plus opposition, il est le lieu de la pure expression de soi. Alors, il coïncide avec son essence. Mais cela n'est possible qu'une fois l'abondance atteinte, qu'une fois la rareté conjurée. Ainsi s'expliquent les apparentes contradictions de Marx quant à l'avenir du travail. Car tantôt il indique que le but est la réduction du temps de travail, l'objectif étant donc de se libérer du travail, et tantôt que le travail deviendra le premier besoin vital, appelant de ce fait à libérer le travail, c'est-à-dire à le rendre différent et à le conserver. Il n'y a contradiction que si l'on oublie que les deux propositions correspondent à des stades différents de l'évolution historique et sociale.

En effet, dans un premier moment, celui du développement accru des forces productives, la machine remplace progressivement l'homme et le temps de travail humain n'est plus une bonne mesure de la production de richesse : « À mesure que la grande industrie se développe, la création de la richesse vraie dépend moins du temps et de la quantité de travail employés que de l'action des facteurs mis en mouvement au cours du travail. Elle dépend plutôt de l'état général de la science et du progrès

technologique, application de cette science à cette production¹⁵⁶. » Le développement des forces productives permet de se passer, de plus en plus, du travail humain comme facteur de production et du temps de travail comme mesure de la richesse. Cette première évolution, qui s'opère au sein de la société capitaliste, constitue la base de l'émancipation : « Ceci n'est pas sans importance, car le capital réduit dès à présent le travail et l'effort humain à leur minimum. Cela sera d'un grand profit pour le travail émancipé, et c'est là la condition de son émancipation¹⁵⁷. » Dans ce premier moment, l'action politique qui accompagne ce développement doit donc soutenir les revendications de réduction du temps de travail. Car elle doit permettre d'augmenter encore plus le développement de forces productives et d'amener ainsi le capitalisme vers son point de rupture. Cela permet également aux ouvriers de se constituer en force de résistance collective contre les employeurs, d'apprendre un autre type de rapport aux autres et de s'épanouir dans le loisir. Dans cette configuration, travail et loisir continuent de s'opposer : « L'économie vraie, l'épargne, consiste à économiser du temps de travail. [...] Économie de temps de travail signifie augmentation de loisirs pour le plein épanouissement de l'individu¹⁵⁸. » Le temps de travail demeurant la mesure de la production et de la distribution des richesses, l'objectif à poursuivre ne peut être que la réduction de sa place.

C'est ce qu'explique Marx dans la *Critique du programme de Gotha*¹⁵⁹, rédigée en 1875, mais qui ne sera publiée qu'en 1891 : dans la dernière phase de la société capitaliste comme dans la première phase de la société communiste, le temps de travail continue d'être la mesure sociale du travail et la base de la contribution de chacun. C'est pour cette raison que le programme d'Erfurt, très inspiré par les marxistes à la différence du précédent, réclame, « pour la protection de la classe ouvrière », la fixation d'une journée de travail normale de huit heures au maximum et fait donc figurer en première place de ses revendications celle de la réduction du temps de travail¹⁶⁰. Si cette idée n'est pas contradictoire avec celle du travail considéré comme premier besoin vital, c'est bien parce que cette conception ne peut se développer que dans « une phase supérieure de la société communiste [...] quand, avec le développement multiple des individus, les forces productives se seront accrues elles aussi et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance¹⁶¹ ». Dans cette seconde phase, la signification du travail a changé : il n'est plus aliénation mais expression de soi. C'est alors que l'opposition classique entre travail et loisir perd son sens : le travail lui-même est épanouissant. Dans la nouvelle phase de la société communiste, le travail et le loisir ne s'opposent plus : ils sont, dans leur essence, identiques¹⁶². En même temps, le travail a également changé de nature : il est devenu immatériel et consiste alors en tâches de surveillance générale, de gestion, de contrôle de processus de production, qui seront eux directement assurés par les machines¹⁶³. Le travail est épanouissant, moins d'ailleurs en raison de son nouveau contenu que parce qu'il n'est plus détourné de son but : faire de la production l'acte le plus social.

Néanmoins, une certaine ambiguïté persiste chez Marx. En quoi consiste exactement ce travail de la seconde phase et pourquoi est-il épanouissant ? L'est-il par nature ou parce qu'il est réalisé directement pour les autres ? Comment les tâches nécessaires à la reproduction de nos conditions de vie pourraient-elles être épanouissantes ? Le travail devient-il premier besoin vital parce que toutes les tâches difficiles et sans intérêt sont prises en charge par les machines et qu'il se réduit donc à la pure communication avec les autres ? Autrement dit encore, comment concilier la position que Marx défend dans la *Critique du programme de Gotha*, en 1875, et celle qu'il a exposée dans le livre III du *Capital*, en forme de conclusion de celui-ci : « Le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie ; cette contrainte existe pour l'homme dans toutes les formes de la société et sous tous les types de production. [...] Dans ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés – l'homme socialisé – règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges ; et ils les accomplissent en dépensant le moins d'énergie possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération¹⁶⁴. » Dans cette formulation très aristotélicienne (la liberté ne commence que lorsque les besoins essentiels sont satisfaits, qu'après qu'il a été fait justice à la nécessité), Marx semble donc confiner le travail au règne de la nécessité : on peut certes améliorer les conditions de notre soumission à la nécessité, les rendre en particulier plus dignes et moins inégales, mais nous y restons enchaînés.

Il nous semble qu'il ne faut pas chercher à résoudre à tout prix cette contradiction, car Marx continue d'utiliser le terme de travail dans un double registre : le travail matériel, qui vise essentiellement à satisfaire nos besoins, appartient bien au règne de la nécessité. Et, quels que soient les développements techniques, un certain nombre de tâches devront toujours être prises en charge. Ce problème doit être résolu par une réorganisation de la production. Et c'est bien ce type de travail dont parle Marx dans le passage que nous venons de citer, puisqu'il a indiqué quelques lignes auparavant qu'il s'agissait d'obtenir « une réduction accrue du temps consacré au travail matériel en général ». En revanche, il nous semble également qu'il continue souvent d'employer le terme de travail dans un sens plus large et plus « spirituel », dans un sens hégélien, comprenant par là la plus haute forme d'activité humaine, dont la nature est d'être en même temps individuelle et sociale, épanouissante et expressive. Bien plus, il nous

semble que cette ambiguïté ne sera pas tranchée par la suite, entraînant des conséquences multiples. Autrement dit, Marx renforce l'équivocité du terme tel qu'il apparaît dans la philosophie de Hegel. Hegel ayant utilisé le terme de travail pour désigner l'ensemble du processus de développement de l'Esprit et ayant érigé en modèle de toute action celle qui consiste à s'opposer un donné naturel, la tentation était grande de voir dans le travail quotidien des hommes un pâle reflet, une défiguration de cette activité supérieure. C'est ce que Marx a fait. D'où l'enchaînement qui caractérise les pensées du XIX^e siècle sur le travail : après avoir défini une essence du travail, elles critiquent l'état de choses existant et assignent à l'action politique l'objectif de rendre l'existant conforme à l'essence. La pensée marxienne est la plus cohérente car elle parvient à conserver l'énorme distance qui sépare le travail existant de l'idéal : seule une révolution profonde, concernant à la fois la propriété des moyens de production, les modalités de détermination de la production sociale, l'avancement des progrès « technologiques », pourra permettre de « désaliéner » le travail. En attendant, c'est bien la réduction du temps de travail qui doit être poursuivie. Mais l'idéal d'un travail épanouissant imprègne toute son œuvre.

La glorification française du travail

La France connaît la même évolution, exprimée néanmoins d'une manière moins « philosophique ». Les trois moments (essence, critique du travail réel, schème utopique) sont exactement identiques : les années pendant lesquelles Hegel écrit la *Phénoménologie de l'esprit* (1806-1807), la *Science de la logique* (1812-1816) et la *Philosophie du droit* (1820-1821) sont celles pendant lesquelles s'opère, en France, le retournement conceptuel qui conduit à la glorification du travail. On peut en effet faire remonter aux années 1815-1820 le moment où se développe soudainement en France un discours de valorisation du travail, qui s'effectue à travers la notion d'industrie. Celle-ci bascule à ce moment précis de son sens ancien à son sens moderne. L'un des auteurs qui cristallise le mieux cette mutation est Alexandre de Laborde : alors qu'en 1814 il considérait comme centrales les questions relatives à la propriété, il écrit, quatre ans plus tard : « Quel est le but des actions des hommes qu'ils méconnaissent ou dépassent, qu'ils cherchent encore, après tant de fatigues et de mécomptes, qui n'est pas la gloire, qui n'est pas la puissance ? Ce but est le bien-être, c'est la participation à toutes les jouissances que peut procurer le travail, à toute la considération que doit inspirer la vertu ou le talent. [...] Que faut-il aux hommes pour y parvenir, pour s'en montrer dignes ? Il leur faut l'amour, la passion du travail, ou autrement l'industrie, mais l'industrie libre, puissante, honorée. [...] Le travail est l'art pratique du bonheur, comme la philosophie en est la science spéculative. Il est le remède des passions, ou plutôt une passion lui-même qui tient lieu de toutes les autres ; il se compose des intérêts les plus chers de la vie, ceux de la famille, de la cité, de la patrie¹⁶⁵. » Le mot industrie est encore employé dans son sens proche du sens latin¹⁶⁶. On voit que le terme met

essentiellement en valeur la capacité technique de l'homme, son inventivité. Il en résulte une sorte de romantisme naïf : « Honneur à toi, sentiment généreux, passion des hommes éclairés, utile laboriosité, honneur à toi¹⁶⁷ ! » Dans le discours des essayistes et des hommes proches du pouvoir, l'objet de fascination réside dans les découvertes techniques de l'homme, qui sont en passe de bouleverser les conditions de la vie quotidienne et de décupler les pouvoirs humains. Saint-Simon est l'un des penseurs les plus représentatifs de cette période et il subit la même fascination que Laborde. Il ajoute à l'enthousiasme pour la technique l'idée de progrès de l'humanité, qui prend désormais le sens d'un progrès technique, vers toujours plus de bien-être, mais également l'idée d'utilité. Le bonheur apparaît à portée de main. Le travail est décrit comme une substance ou une énergie précieuse, dont la nation a besoin. Saint-Simon inscrit donc son éloge du travail dans le contexte plus général de l'utilité sociale et de la lutte contre les oisifs¹⁶⁸. D'où un discours de valorisation tout à fait neuf : « Je propose de substituer le principe suivant à celui de l'Évangile : l'homme doit travailler. L'homme le plus heureux est celui qui travaille. La famille la plus heureuse est celle dont tous les membres emploient utilement leur temps. La nation la plus heureuse est celle dans laquelle il y a le moins de désœuvrés. L'humanité jouirait de tout le bonheur auquel elle peut prétendre s'il n'y avait pas d'oisifs¹⁶⁹. » Dès cette époque, le travail apparaît tout à la fois comme contribution au progrès de l'humanité, fondement du lien social, car c'est la forme du travail que doit prendre la contribution de chacun au progrès de la société, et source d'épanouissement et d'équilibre personnels.

Il n'est pas inutile de remarquer que, chez Saint-Simon, l'idée de bien-être et d'abondance universelle qu'il est possible d'obtenir grâce à l'industrie de tous et au développement des techniques aboutit à la même conception des rapports entre individus et société et à la même conception globale de la société que chez Smith : l'essentiel étant l'obtention de ce bien-être, la pure et simple administration de ces progrès et du travail destiné à y parvenir suffira à tenir la société ensemble. La politique devient science de la production, qui doit permettre de produire le plus et le mieux possible. Le travail est un lien social suffisant puisque, par lui, tout individu contribue à cet objectif commun. L'administration des choses remplacera donc le gouvernement des hommes, dont on n'aura plus que faire, car que pourrait-on bien désirer de plus ? Le pouvoir politique devient superflu. À cela s'ajoute la possibilité d'en finir avec les conflits de classe. Contrairement à la propriété, le travail est distribué également à chacun, et chacun peut l'utiliser à sa guise. Il fonde la liberté de *chacun* de contribuer à la richesse sociale et il donne à *chacun* l'impression d'être lié aux autres pour un combat essentiel¹⁷⁰. Dans ces exemples, le terme de travail n'est pas défini, ce qui signifie que les auteurs qui l'emploient supposent bien connue sa signification, qu'ils contribuent pourtant à profondément transformer. Ils désignent en fait par ce terme non pas le travail concret, mais cette activité humaine qui prend le visage de la puissance transformatrice et dont les résultats s'inscrivent de façon visible sur le territoire, le paysage, avec les progrès techniques. Le travail est décrit comme une force vitale qui

transforme l'aspect physique des choses. D'une conception mécanique, on passe à une conception dynamique. La plupart des théoriciens socialistes de la première moitié du XIX^e siècle reprennent cette conception, en particulier Proudhon, pour qui le travail est l'essence métaphysique de l'homme, une liberté qui ne doit pas voir son exercice empêché¹⁷¹.

La France et l'Allemagne construisent donc au même moment, le premier quart du XIX^e siècle, le même concept. L'Allemagne a traduit cette nouvelle vision du monde dans sa philosophie, mais celle-ci, dans ses schèmes les plus abstraits, met bien en évidence le noyau humaniste, historique et technique de l'évolution réelle. La France semble s'être exprimée d'abord par la voix de ses hommes d'État et technocrates, fascinés par le fabuleux pouvoir technique dont dispose désormais l'homme. En dépit du formidable paradoxe que constitue, en première lecture, la glorification du travail au moment où ses conditions réelles d'exercice sont les pires, cette réaction est néanmoins tout à fait explicable. On conçoit en effet que, saisis par les prodigieuses capacités de développement ouvertes par l'industrie, et emportés par le mouvement de l'histoire qui semblait s'accélérer (c'est le moment des conquêtes napoléoniennes), philosophes et théoriciens aient fait l'éloge d'une activité humaine qui semblait exprimer à la fois la liberté de chaque individu et la puissance d'une humanité triomphante en marche vers le bien-être. Si l'humanité peut à ce point transformer le monde, créer des objets nouveaux, transformer les paysages, chaque individu doit disposer de la même « force créatrice », le travail. C'était là évidemment confondre technique et travail et ne pas tenir compte des conditions d'exercice, pour chaque individu, de ce travail. Il faut bien se représenter combien l'idée que le travail était une activité que chacun « possédait » et qui permettait à chacun de se construire sa place dans la société était importante. Avec le travail, également accessible à chacun, un ordre social entièrement fondé sur les capacités se mettait en place¹⁷². Et il n'est pas anodin que la théorie de Ricardo, selon laquelle la valeur ajoutée à un objet correspond très exactement à la quantité de travail fournie, ait particulièrement inspiré les socialistes du XIX^e siècle : chacun doit pouvoir enfin être récompensé selon ses efforts sans qu'aucune autre considération, de naissance, d'idéologie, de rang, soit prise en compte. Une compétition sociale enfin acceptable se profile.

À de très rares exceptions près, la situation extrêmement préoccupante des ouvriers, officiellement reconnue dans les milieux politiques et objet de nombreux ouvrages, n'a pas remis en question la représentation désormais dominante que la société se fait du travail. Sismondi est l'une de ces exceptions : il dénonce l'évolution qui, selon lui, mène la société à la catastrophe et dont il voit l'origine chez Smith. Les économistes ont promu la chrématistique, cette science de l'enrichissement dont Aristote avait, dès l'Antiquité, dénoncé les dangers, puisqu'il s'agit d'une science de la démesure, de l'accumulation sans fin des richesses. À partir de là, Sismondi dénonce le mouvement

général d'industrialisation et d'intérêt pour la richesse, qui vont de pair. Mais la majeure partie des autres critiques, et en particulier les théoriciens socialistes, présentent la caractéristique commune de critiquer l'organisation du travail, c'est-à-dire les conditions de travail au sens large, sans jamais remettre en cause l'idée majeure que le travail est la plus haute activité de l'homme. Il ne s'agit donc bien que de rendre les conditions concrètes de travail conformes à cette essence.

Même Fourier, que l'on présente souvent comme un critique radical de toute la société de son époque (il est contre le développement du commerce, contre l'organisation du travail, pour le développement des plaisirs et l'épanouissement de l'homme), est paradoxalement celui qui met le mieux en évidence le rêve secret qui habite son époque. Car son organisation en phalanstères, dans lesquels les individus regroupés par affinités échappent à la tyrannie du travail ennuyeux et monotone et développent les trois passions majeures, la cabaliste, la papillonne et la composite¹⁷³, vise finalement à rendre le travail agréable et l'industrie attrayante. Le titre lui-même de l'ouvrage de Fourier est instructif. *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*¹⁷⁴ est entièrement construit sur l'industrie et le travail, les deux étant simplement rendus conformes à leur essence. Dès lors, « on y verra nos oisifs, même les petites maîtresses, être sur pied dès quatre heures du matin, en hiver comme en été, pour se livrer avec ardeur aux travaux utiles¹⁷⁵ ». Le plus utopiste des utopistes du XIX^e siècle est en réalité celui qui trahit le plus clairement l'esprit de celui-ci : le travail est, dans son essence, épanouissant. Il ne reste plus qu'à le rendre conforme à sa nature.

Liberté du travail ou droit au travail ?

Les revendications concrètes développées par les ouvriers au cours du XIX^e siècle manifestent cette révolution au grand jour. Les journées de 1848 marquent en quelque sorte solennellement le moment où la conception du travail comme moyen de la réalisation de soi prend le pas sur la conception du travail comme simple moyen de subsistance. Quelles sont en effet les revendications de Proudhon, de Louis Blanc ou des ouvriers ? Elles sont au nombre de trois : la création étant issue du travail, c'est le travail qui doit être récompensé, et non le capital ; le travail étant collectif, c'est ce collectif en tant que tel qui doit recevoir rémunération ; l'exercice du travail étant devenu la condition de maintien en vie des travailleurs, la production doit être organisée de manière à répondre aux besoins sociaux en évitant le gaspillage, d'une part, et de manière à ce que chacun puisse obtenir un revenu, d'autre part. Sous cette forme, le travail apparaît d'abord, dans les discours socialistes, comme une liberté dont dispose chacun, et dont l'exercice doit pouvoir être assuré et récompensé. Dans la mesure où le travail est devenu le moyen majeur d'acquisition des revenus, reconnaître un droit à la vie, c'est assurer le libre exercice du travail.

Le caractère soudain de cette question s'explique. Le milieu du XIX^e siècle en

France est à la fois le moment de l'industrialisation et celui de crises périodiques qui jettent des milliers d'ouvriers au chômage. C'est aussi le moment où toute une partie des paysans, qui disposaient encore d'une parcelle de propriété ou d'autres moyens de subsistance que le travail, se retrouvent avec la seule force de leurs bras. C'est également l'époque où l'on se rend compte que ce que l'on n'appelle pas encore le marché du travail présente des déséquilibres délicats à combattre. C'est enfin celle où l'on comprend que le retour à la propriété ne peut pas constituer une solution. À la différence de la Révolution de 1789, où l'idéal des sans-culottes, par exemple, était celui du partage de la propriété et d'une garantie accordée à chacun de disposer d'une petite propriété, celle de 1848 contribue à faire passer l'idée que les revenus s'acquièrent désormais par le travail, et que c'est donc autour de celui-ci que se posent les questions essentielles¹⁷⁶. La question de la pauvreté et de l'éventuel emploi de main-d'œuvre par l'État était d'ailleurs posée depuis longtemps et Turgot lui-même avait défendu en son temps l'idée d'ateliers de charité qui permettraient d'employer les personnes sans travail et ainsi de les occuper et de leur donner de quoi se nourrir. Mais les conceptions de cette époque voyaient aussi dans l'existence des diverses limitations à la pleine liberté du travail la cause essentielle des périodes d'inemploi. Turgot pensait ainsi que la suppression des privilèges ou des organisations corporatistes rationnant l'entrée dans certains métiers permettrait de fait à tous de trouver un travail. Or, en 1848, les corporations ont été abolies par la loi Le Chapelier et les diverses entraves et privilèges assouplis. On s'aperçoit qu'il peut néanmoins y avoir des individus sans travail.

Le droit à la vie se confond avec le droit au moyen de pouvoir gagner sa vie, et donc le droit au libre exercice d'un travail. Par rapport à l'époque où Turgot déclarait : « Nous devons à tous nos sujets de leur assurer la jouissance pleine et entière de leurs droits ; nous devons surtout cette protection à cette classe d'hommes qui, n'ayant de propriété que leur travail et leur industrie, ont d'autant plus le besoin et le droit d'employer, dans toute leur étendue, les seules ressources qu'ils aient pour subsister¹⁷⁷ », ce qui a changé en 1848, c'est que le nombre d'individus se trouvant dans cette situation a considérablement augmenté. En 1848, on demande à l'État de prendre sous sa protection l'ensemble des personnes ne disposant que de leur corps pour vivre, c'est-à-dire de permettre à ce corps de travailler pour assurer au moins sa propre reproduction : « L'État doit assurer à tous droit et protection [...] et la propriété du riche, et l'existence du pauvre, qui est sa propriété, doivent être également placées sous la sauvegarde de la loi publique¹⁷⁸. » On assiste ainsi, dans la première moitié du XIX^e siècle français, à un glissement qui s'opère du devoir de protection du corps, conçu comme chose fragile à mettre en sûreté, en sécurité, au devoir de protection du corps conçu comme moyen de reproduction de l'existence. Les deux types de protection que l'on demande à l'État sont d'ailleurs de même nature : il s'agit de protéger l'individu contre les autres. Mais, dans le cas du droit au travail, les implications sont bien sûr plus sérieuses, car elles remettent en cause l'organisation sociale tout entière.

En effet, que signifie la reconnaissance du droit au travail ? Que l'individu dispose d'une créance sur la société et qu'il va pouvoir obliger celle-ci – donc l'État – à lui fournir du travail. De plus, cette reconnaissance ébranlerait l'organisation sociale fondée sur la coexistence d'une classe d'employeurs qui donne, quand elle le peut, du travail aux ouvriers : « Est-il vrai, oui ou non, que tous les hommes apportent en naissant un droit à la vie ? Est-il vrai, oui ou non, que le pouvoir de travailler est le moyen de réalisation du droit de vivre ? Est-il vrai, oui ou non, que si quelques-uns parviennent à s'emparer de tous les instruments de travail, à accaparer le pouvoir de travailler, les autres seront condamnés, par cela même, à se faire esclaves des premiers, ou à mourir ? Est-il juste que, tous ayant apporté, en naissant, le droit à la vie, le pouvoir de réaliser ce droit soit concentré aux mains de quelques-uns, de telle sorte que l'espèce humaine se trouve divisée en deux classes d'hommes dont les uns vendent la vie, que les autres sont réduits à acheter¹⁷⁹ ? » Louis Blanc s'attaque par là même à ce rapport social fondamental. Les socialistes de l'époque se livrent donc également à une véritable critique en règle du contrat, masque d'une pure relation de domination : la pseudo-liberté qui est celle de l'ouvrier contractant avec le patron est un mythe, car l'ouvrier est obligé de vendre son corps-travail, alors que le patron peut toujours attendre ou faire jouer la concurrence. Les deux parties ne sont pas à armes égales, situation d'autant plus grave, disent-ils, qu'il en va de la vie. Et c'est justement parce qu'il s'agit de la vie que l'ouvrier est prêt à accepter n'importe quelles conditions. C'est pourquoi le contrat, sous sa forme de mise en relation de deux individus libres et égaux, est une duperie, à l'instar de la liberté du travail.

La vraie liberté du travail ne peut donc prendre son sens que si elle est appuyée sur le droit au travail, sinon les conditions sont toujours déjà inégales. Seul le droit au travail, véritable droit réel, droit-créance, est capable de venir à bout de cette inégalité et de mener à son terme la Révolution de 1789 qui n'a su mettre en place, reconnaître et protéger que des droits formels¹⁸⁰. Si elle n'est pas appuyée sur le droit au travail, la liberté du travail n'est qu'un mot creux et un privilège.

Que répondent les libéraux à ces arguments ? Que le droit au travail attente à la liberté et à la réciprocité contractuelle¹⁸¹. Qu'est-ce à dire ? Qu'en lieu et place des individus libres et responsables on va définir une entité, qui sera le support d'obligations, et qu'il ne pourra s'agir que de l'État. On entend donc donner à celui-ci le pouvoir de contraindre des individus¹⁸². La méconnaissance de la liberté et de la réciprocité contractuelle, la substitution aux rapports entre individus de rapports obligeant la société tout entière ouvrent de surcroît la porte à la guerre civile, à l'opposition de classes entre elles : l'État risque tout simplement d'être pris en otage par la classe ouvrière pour réclamer à la classe possédante, celle qui donne du travail, l'ensemble des richesses. L'État deviendrait ainsi l'instrument de la lutte des classes. Mais, surtout, la reconnaissance du droit au travail, outre qu'elle donnerait un droit sans obligation réciproque à une classe, ferait de l'État le grand planificateur de la

production : car comment assurer du travail à tous, si l'État ne prend pas lui-même en charge, de proche en proche, l'acte d'embauche, puis celui de production, et enfin celui de rémunération ? Le droit au travail porte en lui la remise en cause complète de la liberté du commerce et de l'industrie, des prérogatives du chef d'entreprise ou de l'employeur et l'étatisation de toute la production : « Décréter le droit au travail, c'est constituer l'État en pourvoyeur de toutes les existences, en assureur de toutes les fortunes et en entrepreneur de toutes les industries¹⁸³. » Enfin, c'est aller contre le libre choix des individus, qui ne pourront plus choisir leur métier, mais devront travailler là où on les réclame.

Le droit au travail épanouissant

Mais l'opposition essentielle n'est déjà plus entre socialistes et libéraux. Elle se situe désormais entre ceux qui s'arrêtent à la conception du travail comme simple moyen de vivre et ceux qui en font une liberté créatrice. Ce débat majeur accélère donc l'isolement de quelques individus, dont Lamartine, vis-à-vis d'une majorité pour laquelle il est désormais clair que le travail est synonyme de réalisation de soi. L'examen des propositions concrètes qui furent faites, en particulier par Lamartine, pour tenter de donner satisfaction aux ouvriers, le montre clairement. Lamartine entendait proposer la mise en place d'ateliers nationaux, sur le modèle des ateliers de charité de Turgot ; ils n'auraient fonctionné qu'en cas de crise, et dans l'hypothèse où certains ouvriers n'auraient pas trouvé à s'employer pour un salaire leur permettant de subsister : « Nous entendions par droit au travail le droit pour tout individu vivant sur le territoire de la République de ne pas mourir de faim ; non pas le droit à tout travail, mais le droit à l'existence, la garantie des moyens d'existence alimentaire par le travail fourni au travailleur¹⁸⁴. » Or, cette manière de considérer le travail ne rencontre à l'évidence l'approbation ni des socialistes ni des libéraux, et, semble-t-il, pour des raisons identiques. Non seulement parce que le travail est considéré comme simple moyen de subsistance, mais aussi parce qu'il s'agit d'un travail non qualifié dont les ouvriers doivent se contenter, quelle que soit leur qualification. On ne saurait mieux montrer qu'à l'époque, pour une partie de la classe politique, le travail est déjà un véritable moyen d'autoréalisation pour l'individu : faire remuer de la boue à des ouvriers qualifiés apparaît comme une sorte de péché contre la nature même du travail. Socialistes et libéraux emploient d'ailleurs les mêmes arguments : Louis Blanc reproche à Lamartine de vouloir donner aux ouvriers un travail factice, humiliant et stérile, équivalant à une aumône. Les libéraux opposés au droit au travail posent également la question : « Quel genre de travail donnera l'État ? [...] Le droit au travail n'a pas de sens ni de valeur, s'il ne veut pas dire que tout individu, s'adressant à l'État pour obtenir de l'emploi, aura droit au genre d'emploi auquel il est propre¹⁸⁵. » On voit mieux par là que la véritable ligne de partage passe en réalité entre ceux pour qui le droit au travail est encore l'équivalent d'un droit à la survie ou à la vie, et ceux pour qui ce droit est un droit au travail épanouissant¹⁸⁶.

Le travail-épanouissement, mythe du XIX^e siècle

En 1848, le retournement s'est donc définitivement opéré des deux côtés du Rhin. Le travail est désormais conçu dans son essence et rêvé comme épanouissement de soi et moyen du développement de toutes les facultés humaines. Cette évolution va de pair avec l'idée que le progrès technique ouvre à l'humanité des chemins infinis vers les lendemains qui chantent et une conception de l'homme comme ensemble de facultés qui doivent se développer, comme homme en devenir. En France, socialistes et libéraux sont en accord sur la nature du travail, dans son double caractère d'expression de soi et de rapport social et sur l'objectif général d'augmentation de la production, qui doit désormais être celui de la société. Ils ne s'opposent plus dès lors que sur les moyens de parvenir le plus vite possible à ce bien-être général. Les libéraux croient à la vertu de l'incitation individuelle. Ils reprochent aux socialistes de préparer une société de misère, où l'incitation au travail aura disparu, où la fainéantise se développera et où la production risque de baisser : « La proclamation du droit au travail dispenserait l'homme d'une partie de cette activité pénétrante qu'il met à la recherche des travaux productifs¹⁸⁷. » La proclamation du droit au travail et les chimères socialistes ignorent que le meilleur moyen de faire travailler les hommes est l'aiguillon de la faim, le besoin. Le système individualiste, où l'employeur prend des risques et où le travailleur tente de gagner davantage par ses efforts et son mérite, est, de fait, la meilleure méthode pour tirer de l'homme ce qu'il a de meilleur, et donc pour l'obliger à produire plus.

À quoi les socialistes répondent que la concurrence entraîne un vaste gaspillage qui nuit à l'augmentation globale de la production et qu'il est nécessaire d'organiser le travail autrement si l'on veut produire plus. Car le travail est devenu collectif et cette nouvelle situation n'est prise en compte ni dans le système de rémunération ni dans l'organisation du travail. C'est ce que Proudhon appelle l'erreur de compte : « Le capitaliste, dit-on, a payé les journées des ouvriers ; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est point du tout la même chose. Car cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée. [...] Lorsque vous avez payé toutes les forces individuelles, vous n'avez pas payé la force collective, par conséquent il reste toujours un droit de propriété collective que vous n'avez point payé et dont vous jouissez injustement. [...] Voici ma proposition : le travailleur conserve, même après avoir reçu son salaire, un droit naturel de propriété sur la chose qu'il a produite¹⁸⁸. » La contradiction interne du capitalisme vient donc, pour Proudhon comme pour Blanc, du fait que la production est sociale, qu'elle fait appel à des forces collectives, que tout capital est le fruit d'une conspiration d'efforts et que « de même que la création de tout instrument de production est le résultat d'une force collective, de même aussi le talent et la science dans un homme sont le produit de l'intelligence universelle et d'une science générale lentement accumulée¹⁸⁹ », mais que l'appropriation du produit y reste individuelle. La réponse

socialiste est l'association : l'association fait naître une force collective homogène, dont la production est bien supérieure à ce qui pourrait être obtenu par la coexistence difficile au sein d'une entreprise d'ouvriers en concurrence et qui n'ont aucun intérêt au développement de la production et, à un niveau plus macroéconomique, par la coexistence d'entreprises se faisant la guerre. Les individus comprennent qu'il est de leur intérêt propre de contribuer à une production plus grande, chacun stimule et surveille en même temps les autres. Les différentes associations se viennent en aide grâce à la constitution de fonds qui permettent d'assurer une régulation globale.

Dans les deux cas, les individus travaillent donc ensemble arc-boutés vers un objectif unique : l'augmentation de la production, donc des rémunérations, de la consommation et de la satisfaction des besoins. En cela aussi socialistes et libéraux sont d'accord : si Thiers explique que la concurrence permet l'augmentation des salaires parce que les prix baissent, Blanc reconnaît à son tour que c'est également l'augmentation des salaires qu'il poursuit. Non seulement l'association permet une augmentation de la production, mais elle présente l'avantage de concilier les deux dimensions du travail : son caractère épanouissant pour chaque individu et son caractère social. Avec le système de l'association, l'individu comprend que son intérêt individuel et l'intérêt collectif coïncident : « Le régime de l'association lie l'intérêt personnel à l'intérêt général, de manière à sanctifier le premier en centuplant la puissance du second¹⁹⁰. » L'œuvre réalisée est une œuvre commune, où chacun a intérêt à l'augmentation de la productivité de chaque autre. Mais surtout, comme chez Marx, la vraie solution est dans la formule « De chacun selon ses facultés à chacun selon ses besoins ». De chacun selon ses facultés, c'est le libre épanouissement par chacun de son talent créateur, dans le travail. À chacun selon ses besoins, c'est la récompense de la production collective. L'individu qui se réalise dans son travail est un individu qui travaille pour les besoins de toute la société, donc les siens propres, qui s'épanouit dans son travail parce qu'il travaille pour les autres et finalement pour la réalisation et la satisfaction de ses besoins propres. On peut considérer soit que l'individu est déjà social et que la contribution à la satisfaction des besoins sociaux le satisfait comme tel, soit que sa satisfaction vient du fait que, par la contribution à la production sociale, il accroît sa propre capacité à consommer.

Dans le second cas, il s'agirait encore d'un cas d'aliénation à la Marx, car la jouissance n'est pas trouvée directement dans le travail, mais dans le salaire et la future consommation permise par le travail. Dans le premier cas, on retombe dans le schéma marxien, et c'est d'ailleurs la solution que semble indiquer Blanc : « Tout se réduit donc à transformer le travail en plaisir, et c'est ce à quoi répond la grande formule socialiste : de chacun suivant ses facultés¹⁹¹. » Comme chez Marx, le produit, déterminé par le collectif et voulu comme tel par chaque individu, permet la réalisation de chaque individu au cours de sa fabrication, car l'individu produit en fin de compte pour lui, puisqu'il a participé aux choix et que les besoins à satisfaire sont sociaux et parce que le

plaisir vient de cette production même où chacun fabrique pour les autres une image de soi-même. La question reste néanmoins ouverte. On ne comprend en effet pas très bien, pas plus chez Blanc que chez Marx, comment le développement de chaque individu dans le travail est compatible avec le caractère collectif de la production, d'autant que cette conciliation est censée s'opérer non pas dans une société politique qui dépasserait les oppositions de la société productive, mais au sein même de celle-ci. On le voit d'autant moins que les deux auteurs militent pour un développement maximal des forces productives et de la grande industrie, lieu par excellence du travail abstrait. Pour parvenir à cette conciliation, il semble que plusieurs conditions doivent être remplies : que les choix productifs soient faits par tous les individus et que ces choix répondent aux véritables besoins sociaux ; que l'on soit déjà dans une société d'abondance et que l'individu soit déjà « social ». Car développer ses facultés créatrices ne signifie pas, pour l'individu, développer sa particularité, mais bien plutôt créer, en lui imprimant sa marque, un objet voulu par la société.

En fin de compte, on peut se demander si, dans ce type de société qui assure la conciliation entre individu et collectivité, et qui le fait exclusivement par le travail, la sociabilité ne devient pas elle-même quelque chose d'extrêmement abstrait, qui s'opère par des signes, et même si, l'abondance étant acquise, le but ultime de la production n'est pas de permettre aux individus de s'échanger des signes, des miroirs de ce qu'ils sont. Il s'agit dès lors peut-être moins de fabriquer des objets visant à satisfaire les besoins matériels que de produire des signes dans lesquels la société éprouve sa propre sociabilité. Comme si le travail et la production n'étaient plus qu'un prétexte ou une scène où se mettre, collectivement, en représentation, chacun montrant aux autres ce qu'il est et faisant signe à la fois vers ce qu'il est intimement et vers ce qu'il est socialement, un lieu où le produit n'est plus qu'un support d'autre chose.

Quoi qu'il en soit, en 1848, le pas est franchi : le travail est devenu le moyen de la réalisation de soi et du lien social. Il a été investi, en l'espace d'une trentaine d'années, d'une charge utopique extrêmement forte : « Les classiques de la théorie sociale, de Marx à Max Weber, étaient en cela d'accord : la structure de la société civile-bourgeoise porte en elle la marque du travail abstrait à travers le type de travail qu'est le travail salarié, régulé par le marché, mis à profit par le capitalisme et organisé par la forme de l'entreprise. Dans la mesure où la forme de ce travail abstrait a déployé une force qui a pu tout imprégner, et qui a pénétré tous les domaines, les attentes étaient conduites à se porter elles aussi vers la sphère de production, ou pour le dire d'une formule, à vouloir que le travail s'émancipe de ce qui l'aliénait. C'est dans l'image du phalanstère que les utopies des premiers socialistes se sont cristallisées, c'est-à-dire dans l'image d'une organisation sociale fondée sur le travail et réunissant des producteurs libres et égaux. Dans la mesure où elle était correctement organisée, c'est de la production elle-même que devait procéder la vie en commun des producteurs librement associés. [...] Et, en dépit de toutes ses critiques à l'encontre des premières formes de socialisme, c'est

encore néanmoins à la même utopie spécifique à la société du travail qu'obéit Marx dans la première partie de l'*Idéologie allemande*¹⁹²... »

Tel est le second acte.

Chapitre V

ACTE III :

DE LA LIBÉRATION DU TRAVAIL AU PLEIN EMPLOI

Le troisième acte est tout aussi nécessaire que les deux précédents pour comprendre la manière dont la représentation du travail moderne s'est construite. Il se distingue néanmoins des deux autres en ceci qu'il n'a pas véritablement été théorisé à travers des disciplines particulières, philosophie ou économie. Sa compréhension vient donc plutôt d'une analyse des actes et des institutions que d'un examen des textes. Concrètement, ce moment est celui de la social-démocratie ou encore de ce que l'on a appelé l'État social ou l'État-providence. Il se différencie très précisément de la période antérieure par son pragmatisme. À la fin du XIX^e siècle, il n'est plus question de rêver l'essence du travail mais de rendre supportable sa réalité. Il ne s'agit plus de penser la nature du travail mais de mettre en place les institutions permettant de concilier les aspirations contradictoires dont le travail est l'objet. Mais le programme politique des sociaux-démocrates va se développer dans un contexte théorique non retravaillé, c'est-à-dire dans lequel les contradictions que recelait la pensée socialiste n'ont pas été résolues : contradiction entre les conditions épouvantables de travail¹⁹³ et le discours de valorisation qui accompagne celui-ci ; contradiction entre la haine du travail et la croyance que lui seul est capable de fonder une hiérarchie sociale juste¹⁹⁴ ; contradiction entre un objectif de libération du travail et donc de réduction radicale de la place occupée par le travail dans la vie des individus et des sociétés et une volonté de libération du travail qui s'opérerait à l'intérieur de celui-ci, par une opération de transsubstantiation¹⁹⁵. La social-démocratie va donc s'installer sur des fondements plus que fragiles : non seulement elle n'engage aucune réflexion théorique sur ces contradictions, mais elle n'a plus les moyens d'éviter leur mise en évidence. Le « grand soir », la proximité du moment où le temps est suspendu et où les signes s'inversent, artifices grâce auxquels la pensée socialiste parvenait à tergiverser, n'est plus de mise. Car la social-démocratie se caractérise justement par son réalisme, le fait qu'elle est « dans le temps ».

Travail et social-démocratie

On a coutume de considérer la création de la II^e Internationale, en 1889, comme l'acte de naissance de la social-démocratie¹⁹⁶. Mais il convient de distinguer les deux significations du terme « social-démocrate » : la plupart des programmes ou des partis influencés par le marxisme dans la seconde moitié du XIX^e siècle se disent en effet sociaux-démocrates¹⁹⁷ ; cependant, à la suite de la rupture entre réformistes et révolutionnaires au début du XX^e siècle dans tous les partis socialistes européens, on a

coutume de réserver la qualification de sociaux-démocrates à une idéologie non marxiste, dont Édouard Bernstein¹⁹⁸ fut, en Allemagne, le meilleur représentant et dont la méthode d'action n'est plus le renversement des institutions politiques et sociales du capitalisme, mais au contraire une « longue marche à travers les institutions ». La pensée sociale-démocrate se développe au moment où il semble à beaucoup qu'il sera plus avantageux de recueillir les fruits de l'adhésion populaire et de répondre légalement aux revendications ouvrières que de continuer à rêver d'une prise du pouvoir par la violence. Dans cette mesure, elle substitue à l'idée de grand soir – cet arrêt brutal du temps à partir duquel le temps lui-même se recompose – un temps plus long, plus épais, au sein duquel les revendications trouveront, plus lentement mais plus sûrement, leur satisfaction. Elle s'appuie de surcroît sur une critique des lois formulées par Marx et Engels, en particulier celle du paupérisme croissant du prolétariat. Au contraire, écrit Bernstein, « le nombre des possédants s'accroît au lieu de diminuer. Il ne s'agit pas là d'une invention d'économistes bourgeois partisans de l'harmonie sociale, mais d'un fait incontestable, souvent désagréable pour les contribuables mais reconnu et enregistré par le fisc. [...] Admettre qu'un nombre croissant de possédants – et non l'inverse – s'approprie le surproduit social, cela revient à enlever une des pièces maîtresses de l'échafaudage¹⁹⁹ ». De plus, les lois dont parlent Marx et Engels peuvent être mises en défaut par une action volontariste : « Il est évident que là où la législation, c'est-à-dire l'action systématique et consciente de la société, intervient efficacement, elle peut contrecarrer, voire supprimer certaines tendances de l'évolution économique. » Enfin, Bernstein dénonce l'action révolutionnaire brutale et violente et lui préfère la voie légale au nom d'une double exigence : la maturité économique et la maturité politique de la classe ouvrière.

La pensée sociale-démocrate présente ainsi deux caractéristiques majeures : elle se refuse à penser l'évolution de la société en termes de saut qualitatif ; elle fait une place majeure à la stratégie et à l'action politique. Les sociaux-démocrates réformistes sont donc pragmatiques : ils n'approfondissent pas l'analyse théorique mais souhaitent obtenir une amélioration de la situation concrète des ouvriers. Ce faisant, ils ne précisent pas si les objectifs poursuivis demeurent les mêmes que ceux que visaient les socialistes et ils ne retraitent pas leur héritage théorique à la lumière de cette nouvelle option politique : le credo de l'abondance comme but ultime de la société n'est pas remis en cause, pas plus que l'idée du travail créateur²⁰⁰. La stratégie sociale-démocrate privilégie, dans son action, le court terme, les résultats électoraux et l'amélioration de la condition ouvrière. Ce faisant, elle va conforter, volontairement ou involontairement selon les cas, les principales institutions sur lesquelles reposait le travail abstrait et dont la suppression était nécessaire – dans la pensée socialiste du moins – pour obtenir une libération du travail.

Concrètement, en revendiquant un partage différent des gains issus de la production de celui qui est en vigueur à l'époque, en réclamant une augmentation de la part

revenant au travail et une diminution de celle réservée au capital, ou encore en faisant en sorte qu'une véritable protection soit accordée aux travailleurs en échange de leur travail (les grandes lois sur la protection sociale datent de la fin du XIX^e siècle en Allemagne²⁰¹), l'action sociale-démocrate aboutit à consolider le rapport salarial, qui était pourtant au centre des critiques socialistes. Celui-ci est désormais considéré, d'une manière assez smithienne, comme le canal par où se répand l'augmentation générale des richesses. Plutôt que de le supprimer, sans doute vaut-il mieux le tourner au profit des salariés, telle est la pensée sociale-démocrate. Elle tombe ainsi dans l'erreur, dénoncée par Marx, qui consiste à croire que l'on peut traiter des problèmes de répartition des richesses sans s'interroger sur les positions respectives dans le processus de production²⁰². Dès lors, la confusion est totale : car l'idéologie sociale-démocrate réussit le tour de force de continuer à croire à une libération future du travail, en fondant néanmoins l'amélioration de la situation de la classe ouvrière sur la reconnaissance du rapport salarial. Elle persiste aussi à penser positivement l'essence du travail en contribuant néanmoins à instrumentaliser celui-ci, puisque l'intérêt du travail réside désormais dans sa capacité à garantir des revenus décents et donc un pouvoir de consommation toujours plus grand²⁰³. Cette contradiction n'est pas analysée par les sociaux-démocrates, mais elle contribue à circonscrire très strictement toutes les politiques futures. Et cela est d'autant plus vrai que le travail est en passe de devenir la forme principale d'acquisition des revenus. Dans le même temps, le salariat en effet s'étend au point de devenir une modalité essentielle d'organisation du travail et de distribution des revenus. La pensée sociale démocrate, profondément liée à cette situation, est en réalité son idéologie.

L'État social et le plein emploi

La pensée sociale-démocrate repose sur un fondement fragile, puisqu'elle continue à focaliser les énergies utopiques sur la sphère du travail sans remettre en cause le rapport salarial. Elle s'oblige de ce fait à rendre le plus supportable possible ce rapport en améliorant ses conditions concrètes d'exercice (amélioration des conditions de travail, réduction du temps de travail, hygiène et sécurité, institutions représentatives...) et en garantissant à ceux qui le subissent un accès à des compensations toujours plus grandes, sous forme de revenus toujours croissants, de biens de consommation ou des services plus nombreux, d'une protection toujours améliorée. Ce faisant, elle rend nécessaire une régulation globale du système social, de sorte que celui-ci permette la production de quantités de richesses toujours plus grandes (garantie de taux de croissance positifs) et la répartition homogène de celles-ci (plein emploi et règles de répartition). Elle rend donc obligatoire l'intervention d'un État capable de garantir la marche régulière de la grande machine sociale. C'est à ce prix seulement que l'on pourra compenser le rapport salarial et faire oublier aux travailleurs que l'on n'est pas – et que l'on ne sera jamais – dans le travail libéré. Ainsi s'explique le développement, dès le début du XX^e siècle²⁰⁴,

mais surtout après la Seconde Guerre mondiale, d'un État-providence ou État social.

L'État-providence n'est pas, comme on l'entend dire souvent, un État qui colmate les brèches du système capitaliste ou qui cicatrise à coup de prestations sociales les blessures que celui-ci inflige. L'État-providence se donne pour impératif de maintenir absolument un taux de croissance, quel qu'il soit, pourvu qu'il soit positif, et de distribuer des compensations, de manière à toujours assurer un contrepois au rapport salarial. Comme l'écrit Habermas, « le citoyen est dédommagé pour la pénibilité qui reste, quoi qu'il en soit, attachée au statut de salarié, même s'il est plus confortable ; il est dédommagé par des droits dans son rôle d'usager des bureaucraties mises en place par l'État-providence, et par du pouvoir d'achat, dans son rôle de consommateur de marchandises. Le levier permettant de pacifier l'antagonisme de classes reste donc la neutralisation de la matière à conflit que continue de receler le travail salarié²⁰⁵. » Ce qui entraîne plusieurs conséquences : d'abord, une intervention économique de l'État telle que les principaux mécanismes permettant la régulation de la croissance soient de fait contrôlés²⁰⁶. La politique keynésienne sera la juste illustration de cet état de choses. Ensuite, une intervention, dans certaines limites, de l'État pour que le plein emploi soit garanti, c'est-à-dire pour que chacun puisse bénéficier des avantages désormais attachés au statut de travailleur même si sa capacité de travailler vient à diminuer ou disparaître : les grands rapports de Beveridge ou les politiques qui s'en inspirent, mises en place au sortir de la Seconde Guerre mondiale, ont elles aussi été l'illustration du nouveau rôle désormais dévolu à l'État.

Dans cette configuration, les fins poursuivies n'ont plus réellement d'importance ; seul le caractère régulier de la régulation est pris en compte. Certes, on prône la réduction du temps de travail ; on affirme que la recherche de l'abondance doit permettre de se libérer un jour de la contrainte du travail. Mais, en même temps, l'essentiel est, dit-on, d'humaniser le travail. En fait, le travail n'a plus véritablement besoin d'être libéré, puisqu'il est à l'origine d'avantages certains, en particulier de la participation aux fruits de la croissance : l'État social a réussi à substituer à l'utopie socialiste d'un travail libéré une visée plus simple, qui consiste à fournir au travailleur, en échange de son effort, une somme croissante de bien-être et à lui garantir le plein emploi. Le XX^e siècle n'est plus celui du travail mais de l'emploi : il revient à l'État de garantir à chacun un poste à partir duquel il aura accès aux richesses et une place dans la vie sociale. L'emploi, c'est le travail considéré comme structure sociale, c'est-à-dire comme ensemble articulé de places auxquelles sont attachés des avantages et comme grille de distribution des revenus. L'emploi, c'est le travail salarié dans lequel le salaire n'est plus seulement la stricte contrepartie de la prestation de travail, mais aussi le canal par lequel les salariés accèdent à la formation, à la protection, aux biens sociaux. L'essentiel est donc que chacun ait un emploi.

Mais la garantie du plein emploi et de l'accroissement indéfini de la richesse ne va pas de soi : en développant la productivité, on finit en effet par avoir de moins en moins

besoin de travail humain, on s'oblige à inventer toujours plus de travail. Actuellement, les États soumis au processus de mondialisation des échanges ne sont plus toujours capables d'assurer cette fonction. Les sociétés fondées sur le travail sont traversées par une double logique, explosive à terme : d'une part, elles persistent à vivre sur l'impératif de développement qui repose sur des progrès de productivité toujours plus grands ; d'autre part, elles doivent garantir le plein emploi pour tous car le travail les structure. Cette contradiction n'a pas encore éclaté parce que les pays développés ont connu une croissance de leur production qui a permis de faire jouer le mécanisme de redistribution, d'intégration et de distribution de compensations. Mais, dès lors que les taux de croissance sont moins élevés ou que des personnes n'ont plus accès au système de distribution des richesses, la machine s'enraye. C'est alors que se posent à nouveau les questions refoulées par la social-démocratie et jamais résolues sur la nature profonde et l'avenir du travail. C'est alors qu'il devient nécessaire de s'interroger sur les fins que poursuivent nos sociétés. Est-ce une toujours plus grande satisfaction des besoins, au prix de toujours plus de travail ? Est-ce un travail plus épanouissant ? Deux siècles d'héritages non retravaillés ont abouti à des représentations équivoques : quelle est la représentation qui domine parmi toutes celles qui nous ont été transmises ? Est-ce le travail-facteur de production ? Est-ce le travail-liberté créatrice ? Est-ce le travail-emploi, système de distribution des richesses et des places ? Mettre de l'ordre dans ces représentations permettrait sans doute de mieux savoir ce que nous pouvons souhaiter pour nos sociétés. Si le travail est d'abord un facteur de production et si son caractère de liberté créatrice est un mythe, alors nous pourrions collectivement décider de réduire sa place, à moins que nous ne préférions prendre cette représentation au mot et faire du marché du travail un marché identique aux autres, de manière à fabriquer encore plus de richesses. Si nous continuons, au contraire, de croire que le travail peut être épanouissant, ne nous faut-il pas énumérer les conditions d'une telle transformation ? S'il est d'abord un système de distribution des richesses, peut-être le chômage n'est-il lui-même que le signe d'une inadaptation de celui-ci. Aujourd'hui, nous sommes écrasés par un héritage trop lourd et confus, dont nous ne parvenons pas à distinguer les différentes strates historiques. Nous confondons essence et phénomènes historiques, nous feignons de croire que l'exercice par chacun d'une activité rémunérée est une constante des sociétés humaines ; que l'absence de travail est, en soi, une punition. Nous continuons de parler de travail épanouissant sans mener une réflexion sur ce que cela recouvre. Le travail est devenu une nécessité telle dans notre société que nous sommes prêts à tout pour lui conserver sa place sans nous interroger sur les conséquences d'un tel attachement pour notre vie sociale.

Les chapitres suivants ont pour ambition de mettre précisément en lumière les contradictions sur lesquelles repose l'actuel discours de légitimation du travail, et de tenter de comprendre la nature et les fondements de cette régulation générale dont le travail est un élément central.

Chapitre VI

L'UTOPIE DU TRAVAIL LIBÉRÉ

Une partie des pensées et des pratiques actuelles (qu'il s'agisse de celles des entreprises, des hommes politiques, des technocrates, des syndicalistes) défend l'idée que le travail est déjà et sera de plus en plus le moyen de l'accomplissement personnel et de l'expression de soi, le lieu de l'autonomie retrouvée. On parle de valeurs post-matérialistes et de travail épanouissant²⁰⁷. La frontière entre loisir et travail serait, dans cette perspective, remise en cause. Appartenant à des courants de pensée très divers, ces idées et ces pratiques ont pour caractéristique commune de s'appuyer sur l'idée désormais bien connue qu'il existe une essence du travail – liberté ou puissance créatrice – qui, ou bien n'est pas encore concrétisée mais le sera au prix de quelques bouleversements, ou bien est en voie de réalisation : le travail serait en train de changer de nature. Il faudrait donc l'exalter, voire augmenter son temps invisible²⁰⁸ – et non pas le mutiler : toute idée de réduction de la place du travail dans la vie individuelle et sociale, tout « désinvestissement » du champ du travail est par conséquent tenu pour un renoncement de l'homme à son essence.

Pour ces pensées, un desserrement de la contrainte du travail est inutile : « Il n'y a plus aujourd'hui, sauf pour certaines catégories, de nécessité vitale à une réduction du temps de travail²⁰⁹. » Et pour cause, puisque celui-ci n'est pas, en dernier ressort, une contrainte, mais le plus haut pouvoir d'expression de l'homme : « Le travail qui s'inscrit dans cet océan d'informations en progression constante est souvent un travail qui n'est plus hypothéqué par le sentiment permanent de la contrainte et de la frustration, mais au contraire provoque un sentiment passionnel de recherche de connaissance et d'action. [...] Le postulat sur lequel repose le partage du travail est que les individus ont la passion du temps libre et rejettent le travail comme une contrainte. Or, rien ne valide cette hypothèse. Pour beaucoup de salariés, le travail est une passion positive²¹⁰. » Mais on peut aisément voir que le travail est ici conçu sur le modèle des professions intellectuelles, chercheurs, professeurs, journalistes, qui organisent leur activité eux-mêmes²¹¹. À partir de ce genre d'exemples – qui sont le plus souvent développés par les chercheurs qui écrivent sur le travail, en référence à leur propre expérience –, le travail est assimilé au travail intellectuel. De ce fait, il n'est plus distingué de la vie elle-même : travailler et s'exprimer sont une seule et même chose. Où l'on retrouve ce que la pensée du XIX^e siècle avait de plus utopique, avec la dimension critique en moins...

Que deviennent dans cette perspective les 4,6 millions de personnes qui ont un emploi non qualifié en France et les millions de personnes dont le métier n'est ni intellectuel, ni organisé par l'individu à sa guise ? Peut-on vraiment soutenir que la majeure partie des métiers sont épanouissants ? N'est-ce pas le cas, au contraire, d'une très petite minorité ? Peut-on continuer à affirmer que *le* travail (c'est-à-dire

potentiellement tout travail, toute tâche réalisée dans le cadre économique et juridique actuel, et rémunérée par la société) est épanouissant ? Qui exerce aujourd'hui un travail qui lui permet d'exprimer sa personnalité ? Sans doute les professions intellectuelles ou vraiment manuelles, c'est-à-dire celles où l'ensemble du processus de travail, son rythme, son développement sont organisés par la personne elle-même. Mais les autres ? Il serait évidemment extrêmement précieux de disposer d'études fines et détaillées sur les représentations actuelles du travail pour progresser sur cette question²¹².

Le travail n'est pas épanouissant : les trois logiques de développement du travail

Ces pensées sont fondamentalement contradictoires. Elles oublient en effet la forme sous laquelle le travail est né et sous laquelle il continue d'exister, elles oublient sa dimension économique. Elles font donc l'impasse sur les logiques qui ont présidé à l'apparition du travail et qui continuent de présider à son développement. Elles soutiennent que le travail est une œuvre alors même que sa détermination économique l'en empêche à jamais ; elles sont également incohérentes parce qu'elles ne se donnent pas les moyens de le faire devenir tel et parce qu'elles sont incapables de remettre en cause les présupposés économiques qui sous-tendent leurs raisonnements.

Le travail, moyen au service de la logique capitaliste

Le travail n'est pas apparu comme une fin, poursuivie pour elle-même par des individus cherchant à se réaliser. Dans les discours comme dans la réalité, il a été dès l'origine un *moyen*, pour la nation d'augmenter les richesses produites, pour l'individu d'acquérir un revenu, pour la classe capitaliste de faire du profit. Il est né facteur de production, moyen physique permettant de transformer la matière en produits utilisables par l'homme. Il est également apparu comme *moyen* permettant d'humaniser le monde. Il a donc dès l'origine été soumis à une logique d'efficacité, qui a pris la figure du capitalisme, forme de l'économie dont le principe est la rentabilité en matière d'accroissement du capital investi. Weber, l'un des premiers, a thématiqué l'analyse marxiste du travail dans ces termes de rationalité et d'efficacité, démontrant comment l'entrepreneur et le capitaliste avaient dès leur apparition rationalisé le travail. S'interrogeant sur les présupposés du capitalisme dans son *Histoire économique* ²¹³, Weber explique que la condition préalable essentielle à l'instauration d'un régime capitaliste est l'usage d'un compte de capital rationnel par les entreprises²¹⁴. Cela présuppose, dit-il : 1. Une appropriation de tous les moyens matériels de production par des entreprises lucratives autonomes privées qui en ont la libre jouissance ; 2. La liberté du marché ; 3. Une technique rationnelle ; 4. Un droit rationnel, c'est-à-dire là aussi calculable ; 5. Le travail libre, « c'est-à-dire la présence de personnes qui sont non seulement dans la position juridique, mais encore dans la nécessité économique de vendre librement leur force de travail sur le marché. [...] Le calcul rationnel du capital

n'est réalisable que sur la base du travail libre, c'est-à-dire lorsqu'il devient possible, du fait de la présence de travailleurs qui s'offrent de leur plein gré – du moins formellement, car ils le font, de fait, contraints par l'aiguillon de la faim –, de calculer préalablement le coût des produits au moyen de tarifs forfaitaires²¹⁵ ».

Le travail apparaît donc comme un pur moyen pour le capitaliste d'atteindre ses fins, la production d'un surplus, et il n'est d'ailleurs exercé par les individus que sous l'aiguillon de la faim. Ceux-ci sont obligés de vendre leur force de travail et les ouvrages sont légion qui expliquent comment il a fallu en quelque sorte « domestiquer » les paysans pour les faire travailler selon des horaires précis et les rendre sensibles à l'appât du gain. Le capitalisme est porté et accompagné par le développement d'une rationalité instrumentale qui, la fin étant fixée, utilise le travail comme un simple moyen pour atteindre ce but. L'émergence du capitalisme et de l'industrialisation a eu pour condition essentielle la libération du travail des anciennes structures dans lesquelles il était auparavant englué et diversifié et la transformation du travail en une simple force détachable du travailleur. Alors, écrit Polanyi, que « le travail n'est que l'autre nom de l'activité économique qui accompagne la vie elle-même, laquelle, de son côté, n'est pas produite pour la vente mais pour des raisons entièrement différentes, et [que] cette activité ne peut pas non plus être détachée du reste de la vie, être entreposée ou mobilisée²¹⁶ », le travailleur est devenu une marchandise comme les autres, sur un marché comme les autres. Le travail-marchandise a représenté à la fois la condition du développement du capitalisme en même temps que le premier concept et la première réalité unificatrice du travail. De ce point de vue, on ne peut pas dire que Marx se soit beaucoup trompé : la production s'étant développée à partir de critères de rentabilité, elle est devenue toujours plus abstraite et le travail toujours plus instrumentalisé.

Aujourd'hui, la mondialisation de la production le confirme. Le processus de travail est régi, de l'extérieur, par des processus qui n'ont rien à voir avec la libre expression du travailleur. Il en va ainsi pour l'industrie mais aussi pour les services, et plus particulièrement pour les services aux entreprises qui fonctionnent en sous-traitance et sont donc totalement soumis à une logique extérieure. La logique capitaliste attire le travail pour sa propre reproduction : elle a étendu le marché aux dimensions du monde, divisé le travail d'une manière qui n'avait jamais été atteinte et fait de l'homme un simple appendice, d'ailleurs parfois superflu, du capital. De même que le paradoxe du paupérisme était resté un mystère pour la pensée politique du XIX^e siècle, de même il nous est difficile de justifier aujourd'hui les conditions de vie qu'ont connues des millions d'êtres humains au XIX^e et au XX^e siècle au nom du développement des besoins et de l'avancée de l'humanité.

Il faut aussi relire Simone Weil²¹⁷, Georges Friedmann²¹⁸ ou Di Ciaula²¹⁹ pour se souvenir de la manière dont la logique qui vise au développement du capital ignore le travail et en fait un simple facteur. Plus encore que l'économie (neutre vis-à-vis de ce

facteur, car elle vise simplement à abaisser son coût ou à le faire disparaître), le taylorisme a poussé à son point extrême le mépris du travail humain, en le chronométrant, en le divisant, en lui enlevant tout sens : « Pour moi, personnellement, voici ce que ça a voulu dire, travailler en usine. Ça a voulu dire que toutes les raisons extérieures sur lesquelles s'appuyaient pour moi le sentiment de ma dignité, le respect de moi-même ont été en deux ou trois semaines radicalement brisées sous le coup d'une contrainte brutale et quotidienne. Et je ne crois pas qu'il en soit résulté en moi des mouvements de révolte. Non, mais au contraire la chose au monde que j'attendais le moins de moi-même – la docilité. Une docilité de bête de somme résignée. [...] Il y a deux facteurs dans cet esclavage : la vitesse et les ordres. La vitesse : pour "y arriver", il faut répéter mouvement après mouvement à une cadence qui, étant plus rapide que la pensée, interdit de laisser cours non seulement à la réflexion, mais même à la rêverie. Il faut, en se mettant devant sa machine, tuer son âme pour huit heures par jour, sa pensée, ses sentiments, tout. [...] Cette situation fait que la pensée se recroqueville, se rétracte, comme la chair se rétracte devant un bistouri. On ne peut pas être conscient²²⁰. »

Diviser le travail en temps élémentaires, décrire chaque mouvement et enregistrer son temps, reconstituer les combinaisons de mouvements élémentaires les plus fréquentes dans l'atelier, enregistrer les temps de ces groupes de mouvement et les classer, repérer les mouvements inutiles et les examiner : la logique du taylorisme est la fille spirituelle de celle de Smith et l'aboutissement inéluctable du capitalisme. Comme l'explique Simone Weil, « Marx rend admirablement compte du mécanisme de l'oppression capitaliste. [...] Il a bien montré que la véritable raison de l'exploitation des travailleurs, ce n'est pas le désir qu'auraient les capitalistes de jouir et de consommer, mais la nécessité d'agrandir l'entreprise le plus rapidement possible afin de la rendre plus puissante que ses concurrents²²¹ ». Ce qui, à l'échelle de l'entreprise, s'appelle taylorisme devient, à l'échelle du pays, la poursuite de la seule efficacité productive et de la compétitivité. Certes, nous sommes en train, nous dit-on, de sortir du taylorisme, mais il n'en demeure pas moins que le travail reste considéré, par la pensée économique par exemple, comme un pur facteur de production.

La subordination, cœur du travail salarié

D'où la seconde logique sous la pression de laquelle continue de se développer le travail, ou au moins le travail salarié. Celui-ci consiste en l'échange d'une prestation contre un salaire, cet échange faisant l'objet d'un contrat. La caractéristique majeure du travail salarié, qui le distingue radicalement du travail indépendant, est le lien de subordination qui existe entre le salarié et son employeur, celui-ci se déduisant quasi logiquement de la nature du contrat de travail. Autrement dit, à partir du moment où l'on considère que le travail humain peut faire l'objet d'un négoce, cet achat a pour conséquence la libre disposition de ce qui a été acheté, c'est-à-dire sa direction, dans le

double sens de « donner des objectifs » et de « conduire ». La dénomination de « louage de services » pour désigner l'utilisation du travail d'autrui a, il est vrai, été abandonnée (en 1973 seulement), et le travail ne peut plus être, au moins juridiquement, considéré comme une simple marchandise. Pourtant, aucune définition du contrat de travail n'est venue interdire une telle interprétation. En France, c'est la jurisprudence qui a fini par faire de la subordination le critère du travail salarié, le contrat de travail étant dès lors analysé par la doctrine comme « la convention par laquelle une personne s'engage à mettre son activité à la disposition d'une autre, sous la subordination de laquelle elle se place, moyennant une rémunération²²². » La notion de subordination signifie donc que le travailleur salarié se place sous la direction, sous l'autorité de l'employeur, qui lui donne des ordres concernant l'exécution du travail, en contrôle l'accomplissement, en vérifie les résultats. Autrement dit, même si la subordination n'est pas personnelle mais juridique, elle est néanmoins totale : elle implique que le salarié fasse ce qui lui est demandé, de la manière qui lui est demandée, le plus souvent suivant une organisation qui lui est imposée. Il le fait de surcroît aujourd'hui sans connaître les finalités de ce travail, puisqu'il ne participe pas aux décisions de l'entreprise. Cette subordination va de pair avec une très forte indétermination de ce qui est demandé au travailleur au moment de la signature du contrat : l'engagement ne porte pas sur une ou plusieurs prestations définies à l'avance, auquel cas il ne resterait plus de place pour l'exercice du pouvoir de direction de l'employeur. La notion de subordination s'accompagne donc de l'absence d'engagement précis, sauf celui de renoncer à sa volonté autonome et de la soumettre à celle de l'employeur. Cette subordination, nous dit-on, constitue la contrepartie logique de l'absence de tout risque économique assumé par le salarié dans son activité. Quoi que l'on pense de cette justification, difficile à défendre à une époque où 90 % des embauches se font sous contrat à durée déterminée ou en intérim, et où le risque majeur est celui du chômage, il faut prêter attention à cette définition du travail salarié par la subordination, pour pouvoir mieux comprendre comment l'on peut défendre l'idée qu'une activité entièrement dirigée de l'extérieur puisse être source d'expression de soi et d'autonomie.

Certes, le droit du travail a peu à peu indiqué les limites que ce pouvoir de direction ne pouvait pas dépasser, en réduisant progressivement la très grande latitude qui était donnée au départ à l'employeur : il n'est pas possible d'engager n'importe qui pour lui faire faire n'importe quel travail. Il existe des grilles de classification, des grilles d'emplois à quoi correspondent des niveaux de formation et des niveaux de salaire. Mais la subordination n'en a pas pour autant été supprimée. D'autres objections tentent également de restreindre la portée de la dépendance dans laquelle se trouve le salarié. Trois arguments sont invoqués. Selon le premier, l'intervention du droit du travail aurait permis de passer d'une conception marchande du travail à une autre, où le travailleur est considéré comme sujet : « Au lieu d'être appréhendé comme une chose, une marchandise, le travail se trouve alors saisi comme l'expression de la personne du salarié, c'est-à-dire comme une œuvre²²³ », et ceci parce que des dispositions ont fini par

assurer un minimum de sécurité physique, puis économique au travailleur. Comme preuves de la reconnaissance de la dimension personnelle du travail, on cite le droit d'expression des salariés et le droit à la qualification professionnelle. Il n'est pas certain que ces exemples suffisent à nous persuader que la personne du travailleur est aujourd'hui prise en compte dans l'entreprise et qu'elle s'exprime dans une œuvre.

Selon le second argument, l'aporie de la soumission volontaire (une même personne étant considérée à la fois comme une volonté pleinement autonome au moment de la signature du contrat de travail et comme une « personne » subordonnée une fois le contrat signé) se résoudrait grâce à l'intervention du droit collectif du travail²²⁴. Le droit collectif et, d'une manière plus générale, l'ordre public social permettraient ainsi de surmonter la subordination individuelle. Il s'agit là d'une vision tout à fait optimiste, car l'ordre public social, s'il fonde un sujet collectif aux droits collectifs, ne supprime néanmoins pas la relation individuelle de subordination. Assurément, les dispositions légales et professionnelles qui ont pour objet d'améliorer la condition du salarié sont impératives et le contrat individuel ne peut y déroger. Il n'en reste pas moins que, jusqu'à preuve du contraire, l'employeur reste celui qui embauche, licencie et organise le travail. La subordination dans l'exercice quotidien du travail n'a pas été remise en cause par les dispositions collectives. Croire le contraire reviendrait, semble-t-il, à considérer que nous nous trouvons dans une tout autre tradition que celle du contrat, et plus particulièrement dans la tradition allemande, où la communauté de travail a une existence antérieure au contrat de travail et où celui-ci ne crée donc pas la relation de travail, mais s'efface devant elle. Certains juristes français ont tenté d'introduire cette conception en France, mais n'y sont pas parvenus : le contrat reste donc bien en France la source majeure d'obligations²²⁵.

Enfin, le troisième argument consiste à soutenir que la subordination est de moins en moins réelle aujourd'hui²²⁶. Mais, là encore, il semble que l'exception soit hâtivement généralisée : peut-on vraiment arguer de l'intégration, par pure commodité, de travailleurs indépendants dans les rangs du salariat, pour démontrer que la subordination est en voie de dilution²²⁷ ? Avons-nous vraiment des signes tangibles et des indicateurs démontrant que le travail est, d'une manière générale, moins subordonné ? Et d'ailleurs, quelle est la justification dernière de la subordination ? Il nous faudra revenir sur les raisons d'une telle organisation du travail et nous interroger sur la validité du raisonnement qui invoque l'efficacité productive pour justifier la relation de subordination. Pour obtenir la plus grande efficacité, il faudrait, nous dit-on, qu'un seul dirige et conduise l'entreprise, ce navire dont le capitaine doit être maître à bord. C'est également une autre manière de présenter la thèse de l'aiguillon de la faim : la subordination, la mise à disposition du travail humain serait ce qui permet à une organisation d'extraire le maximum de la force de travail achetée. Quoi qu'il en soit, le travail salarié, mais également le travail sous statut²²⁸ restent aujourd'hui caractérisés, juridiquement et en raison de la manière dont la propriété et la gestion des entreprises

sont conçues, par la subordination. Dès lors, comment concilier la subordination avec l'autonomie et l'épanouissement ? Que signifie responsabiliser les personnes dans ce contexte ?

Il faut évoquer ici la thèse de Louis Dumont, qui oppose la société prééconomique, où les relations sont des relations hiérarchiques, d'homme à homme, et, dit-il, de *subordination*, aux sociétés économiques, caractérisées par les rapports des hommes aux choses. L'économie, libérant l'individu, permettrait de substituer aux relations de pouvoir personnelles des relations purement marchandes, vidées de leur puissance et réduites à leur pouvoir monétaire. La crainte de Louis Dumont est de voir se développer la remise en cause de la société économique et de voir réapparaître la subordination et son cortège de hiérarchies et de violences. La première partie de l'allégation est classique, c'est même un des leitmotifs de Marx : le travail salarié nous a délivrés des rapports de dépendance personnels, fondés sur la parenté, le sang, la naissance... La seconde l'est moins : Louis Dumont raisonne comme si le simple fait de sortir d'une situation insupportable rendait la situation suivante absolument désirable. Il omet de dire que la violence se trouve également au sein des sociétés économiques, de même que la hiérarchie et que la *subordination*, puisque c'est précisément sur cette même subordination qu'est fondé le rapport de travail, rapport foncièrement inégalitaire, même si certains juristes ont tenté de démontrer qu'il s'agissait d'égalité concrète plus que d'inégalité²²⁹. Le rapport salarial est un rapport fondamentalement inégal, qui n'est pas si éloigné de la relation d'esclavage et de servitude comme le signalaient déjà Marx²³⁰, Weber²³¹, Polanyi²³² ou Simone Weil²³³ : la différence majeure est certes que le maître devait entretenir son esclave alors que, dans le rapport salarial, l'employeur verse un salaire, qui peut être supérieur aux sommes nécessaires à l'entretien du travailleur. Mais, comme l'écrivait Simone Weil en 1934 : « Ainsi, en dépit du progrès, l'homme n'est pas sorti de la condition servile dans laquelle il se trouvait quand il était livré faible et nu à toutes les forces aveugles qui composent l'univers ; simplement la puissance qui le maintient sur les genoux a été comme transférée de la matière inerte à la société qu'il forme avec ses semblables²³⁴. » Nos sociétés n'ont pas totalement rompu avec les modèles des sociétés antérieures : il s'agit toujours de faire travailler les autres à sa place, ou de leur faire faire les tâches les plus pénibles en jouant du rapport salarial et de l'échange de temps valorisés de manière inégale. La violence constitutive du rapport salarial est domestiquée par les multiples avantages et garanties qui sont attachés au statut de salarié. Le statut du salarié se normalisant à travers des droits civiques d'intéressement et de participation sociale, la masse de la population obtient la possibilité de vivre dans la liberté, la justice sociale et le bien-être croissant, comme le souligne Habermas²³⁵. Mais la violence ne disparaît pas pour autant et le rapport de travail se caractérise soit par la subordination, soit par l'asservissement à des directives extérieures. Et il importe peu, pour la vérité de cette affirmation, que la figure du patron ait fait place à une cascade de pouvoirs anonymes propriétaires de parts de capitaux et à une technocratie elle-même salariée. Ainsi que l'avait prévu Marx, même si les

puissances sociales ne sont plus incarnées, elles n'en deviennent que plus étrangères, plus aliénantes, la totalité du corps social étant désormais prise dans un ensemble de relations que personne ne maîtrise plus. Mais la relation d'aliénation constitutive du travail marchand perdure. Les flux internationaux de production et de consommation se sont substitués au patron ou au contremaître.

Le travail, moyen d'aménager le monde

Enfin, le travail est régi par une troisième logique : celle du développement technique. Il s'agit ici de bien autre chose que ce que l'on entend habituellement par déterminisme technologique. On ne peut nier, au demeurant, que le travail humain ait à s'adapter aux évolutions technologiques. Pourtant, l'essentiel est ailleurs. Il réside dans le rapport « technique » que nous entretenons avec le monde et dans l'idée de son nécessaire aménagement que les siècles précédents nous ont léguée. Les deux premières logiques qui régissent actuellement le développement du travail (celle du capitalisme et de la subordination) s'expliquent finalement elles aussi par ce rapport au monde. Car quelle est la justification dernière du capitalisme et de la subordination, si ce n'est de rendre le travail plus efficace, et donc de permettre d'augmenter les richesses, l'abondance, le bien-être, et – plus abstraitement – de nous donner l'occasion de nous civiliser toujours davantage, en humanisant le monde ? Depuis le XVIII^e siècle, le travail est un moyen en vue d'aménager le monde. Au départ, il s'agissait seulement d'augmenter notre bien-être. Mais quand considérerons-nous que celui-ci est atteint ? Quand aurons-nous le sentiment d'avoir atteint l'abondance, le véritable bien-être ou la totale coïncidence à nous-mêmes, si ce n'est dans un terme mythique de l'histoire, toujours repoussé en fait. Nous avons conservé le mouvement, la tension et tout ce qu'ils déterminent en sachant secrètement que nous n'atteindrons jamais l'objectif que nous sommes censés poursuivre. Nous ne parlons plus aujourd'hui d'abondance ou de richesses, mais de compétitivité, de besoins toujours plus nombreux à satisfaire, de menace extérieure. Nous avons réussi à externaliser en partie le moteur : désormais, nous devons nous développer pour résister aux autres car l'immobilisme équivaldrait à la disparition de notre pays de la scène mondiale. On parle plus grossièrement de la nécessité d'avoir un gâteau toujours plus large pour pouvoir redistribuer sans heurter les corporatismes, pour satisfaire les besoins des plus pauvres, pour inventer de nouveaux produits. Cela trahit une unique ambition : nourrir le feu du développement, préserver à tout prix celui-ci. Nous avons conservé le mouvement qui devait nous mener vers plus de liberté, plus de conscience, plus de dignité, mais nous avons fini par oublier sa raison et par nous faire dominer, en retour, par les moyens que nous avons mis en œuvre pour y parvenir, en particulier par le travail, la technique et les immenses moyens et appareils rationnels que nous avons mis en branle.

Nous sommes devenus, comme le dit Hannah Arendt²³⁶, une société de travailleurs ; nous ne savons plus pourquoi nous travaillons, pourquoi nous développons cette

activité avec un tel sentiment de l'urgence. Au point que nous sommes maintenant les habitants d'une société rivée à la nécessité et que l'éventuelle libération de cet esclavage nous apparaît terrible : « [...] Une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté²³⁷. » Cette liberté nous fait clairement peur aujourd'hui. Les politiques craignent la délinquance, l'ennui. L'idée d'une diminution de la place du travail dans nos vies amène sur la scène le spectre de la surconsommation et de l'individualisme.

Nous sommes soumis à la nécessité parce que notre vie entière est consacrée, dans sa plus grande partie, à gagner les moyens de reproduire cette vie. Certes, c'est une reproduction élargie. Mais nous avons fini par y consacrer toutes nos forces, sans garder de temps pour en jouir et même en oubliant comment en jouir, c'est-à-dire en oubliant que l'homme peut avoir d'autres occupations que la seule transformation de ses conditions de vie matérielles. C'est bien là ce que montre Hannah Arendt lorsqu'elle dessine le chemin parcouru depuis les Grecs jusqu'aux modernes. Chez les Grecs, coexistaient plusieurs modes de vie, ceux que l'on pouvait choisir et exercer librement et ceux dont le but ne visait qu'à la pure reproduction de la vie. Parmi les premiers, Aristote distinguait la vie consacrée au culte du beau, celle consacrée aux affaires de la cité et celle vouée à la contemplation. La thèse de Hannah Arendt est que le mode de vie voué à la pure reproduction des conditions matérielles s'est développé jusqu'à rendre inimaginables les trois autres. D'où son expression : nous ne savons plus quoi faire du temps libéré car nous ne savons plus ce que signifie la contemplation ou l'action, qui portent le principe de leur plaisir en elles-mêmes. Si nous poussons la thèse de Hannah Arendt un peu plus loin qu'elle ne le fait, il faut dire que nous n'imaginons plus d'autre rapport au monde et à l'action que celui de la production et de la consommation : nous ne pouvons plus nous exprimer que par la médiation d'objets ou de prestations et de productions, nous ne pouvons plus agir qu'en consommant. Ce faisant, Hannah Arendt renoue avec le fond de la philosophie heideggerienne, dont on peut dire qu'elle est l'une des rares philosophies modernes à avoir développé une pensée cohérente du travail moderne, même si elle n'en fait apparemment pas son objet de réflexion.

Le travailleur, figure du XX^e siècle

La pensée de Heidegger ne traite en effet pas directement du travail, ni d'ailleurs de ce que l'on appelle parfois les « questions de société ». Elle consiste en une vaste réinterprétation de la métaphysique occidentale qui, selon Heidegger, commence avec Platon et s'achève avec Nietzsche. Pourtant, à plusieurs reprises, Heidegger évoque brièvement le concept de travail, laissant à penser qu'il s'agit là en réalité d'un aspect majeur de son œuvre. Dans la « Contribution à la question de l'Être²³⁸ », il évoque en particulier le livre de Jünger, *Le Travailleur*²³⁹, et indique que « la question de la technique est redevable aux descriptions du *Travailleur* d'un soutien qui s'exerça tout

au long de [son] travail²⁴⁰ ». Le travail apparaîtrait en fait chez Heidegger comme la manifestation la plus visible de ce qu'est devenu l'homme, au terme de la métaphysique, et surtout de ce qu'est devenu le rapport de l'homme à l'Être. Commentant la phrase de Jünger, « la technique est la façon dont la forme du travailleur mobilise le monde », Heidegger ajoute, fidèle à son style, que « la volonté de puissance se présente partout et pleinement comme travail²⁴¹ ». Il faut, pour bien comprendre ce propos, rappeler que, pour Heidegger, l'apparition de la métaphysique avec Platon constitue l'avènement d'un nouveau rapport de l'homme à l'Être (ce qui est), dans lequel la vérité est définie comme « ce qui apparaît » (à l'homme). Platon inaugure une époque où la vérité, peu à peu, ne sera plus déterminée que par rapport à l'homme. Nietzsche achève cette époque : le fondement de la réalité est déterminé comme volonté de puissance, l'homme devient la mesure de toutes choses et le nihilisme est avéré, puisque toute vérité n'est qu'interprétation issue du subjectivisme. Dans cette généalogie, Heidegger met en évidence un double mouvement : pendant que l'homme s'érige en sujet pleinement conscient de lui-même se constitue face à lui, posé en face de lui, un monde-objet, privé de vie et d'être, susceptible d'être aménagé. Ce nouveau rapport entre un homme-sujet et un monde « sous la main », Heidegger l'appelle technique ; on pourrait aussi l'appeler humanisme. Cette généalogie met en effet en évidence l'identique racine de ce double mouvement, d'aménagement du monde – qui est théorisé dès le XVII^e siècle et qui se fera concrètement à l'aide de la technique et de la science – et d'humanisation, que l'on a retrouvé justifié chez Hegel et chez Marx. Humanisation du monde et technique ne sont qu'une seule et même chose, puisque humaniser signifie anéantir le naturel et que cette opération se fait à l'aide de la technique.

Nous sommes donc aujourd'hui dans l'ère de la technique et par ce dernier terme, il faut entendre bien plus qu'un ensemble de procédés mécaniques visant à rendre le monde plus confortable. Il s'agit d'un type de rapport au monde où celui-ci est considéré à la fois comme un champ à transformer, comme un réservoir d'où l'homme tire ce qui lui est utile et comme l'extériorité qui lui permet de se construire en tant qu'homme. L'histoire de la métaphysique est en quelque sorte, pour Heidegger, l'histoire du fondement philosophique de cette évolution. On est ainsi passé du *logos* présocratique, qui signifiait écoute et recueillement de l'homme, à un rapport inversé, où le logos s'est fait raison formelle, principe de raison²⁴². La technique n'est donc pas un simple moyen que l'homme pourrait maîtriser ou dont il pourrait contrôler à son gré l'utilisation : la technique moderne n'est pas un outil. « L'homme subit le contrôle, la demande et l'adjonction d'une puissance qui se manifeste dans l'essence de la technique et qu'il ne domine pas lui-même²⁴³. » On comprend alors mieux où la pensée de Hannah Arendt prend son origine : comme Heidegger, elle voit dans l'avènement des Temps modernes la réduction des multiples rapports que l'homme entretenait avec le monde (rapports d'écoute, de contemplation, d'action), à un seul, la production-consommation. Nous sommes passés dans l'ère du produire, où c'est l'homme qui oblige les éléments à

se plier à sa volonté, alors même qu'en Grèce l'activité n'était pas réservée à l'homme seul, mais était aussi le fait du monde : en Grèce, produire signifiait d'abord se dévoiler, et la *physis*, que nous traduisons par « nature », était aussi le sujet de ce produire, comportait une dimension dynamique. La *physis* désignait la vie de la nature, la croissance des choses qui s'ouvraient d'elles-mêmes. Aujourd'hui, c'est l'homme qui enjoint à la nature de s'ouvrir : « Le dévoilement qui régit la technique moderne est une provocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse être extraite et accumulée²⁴⁴. » Technique et humanisme ont donc profondément la même origine. D'où le refus de Heidegger, exprimé officiellement en 1946, de voir sa pensée assimilée à un humanisme²⁴⁵. L'humanisme a en effet pour principe de mettre l'homme au centre du monde, des significations, de la vérité, de l'Être. Ce qui revient, pour Heidegger, à oublier ce dernier.

On comprend mieux dès lors comment le travail, qui est en quelque sorte la forme concrète que prend le rapport de l'homme au monde à l'ère de la technique, peut représenter pour Heidegger l'essence du monde moderne, en même temps que le comble de l'oubli de l'Être, certes, mais aussi d'autres manières d'être homme. Ce n'est d'ailleurs pas une condamnation totale que porte Heidegger sur ce destin de l'Être, puisque, comme on le sait, il y voit une sorte de fatalité contre laquelle l'homme lui-même ne peut s'insurger. Il appelle simplement de ses vœux un retour aux sources de la pensée qui permette de comprendre l'essence de l'époque dans laquelle nous nous trouvons : « Je ne vois pas la situation de l'homme dans le monde de la technique planétaire comme s'il était en proie à un malheur dont il ne pourrait plus se dépêtrer, je vois bien plutôt la tâche de la pensée consister justement à aider, dans ses limites, à ce que l'homme parvienne d'abord à entrer suffisamment en relation avec l'être de la technique²⁴⁶. » Notre pensée actuelle est provisoire et inadaptée à cette situation.

La pensée de Heidegger ne peut laisser indifférent, sans qu'il soit même question de son rapport avec le national-socialisme. Elle met en évidence un certain nombre de nœuds dans l'histoire de l'humanité, qui forcent l'interrogation. Que l'on soit d'accord ou non avec cette vaste démonstration, que l'on puisse lui opposer nombre d'arguments (Que propose-t-il ? Rester à l'écoute de l'Être, cela fait-il vivre une société ? Les progrès techniques n'ont-ils pas rendu nos conditions de vie infiniment plus supportables ? Heidegger n'est-il pas qu'un réactionnaire qui appelle à un retour à la nature ? N'y a-t-il pas une contradiction à dire que cette « histoire » est un destin, et à pouvoir l'écrire et en appeler, d'une certaine manière, à une conversion de la pensée ?), il nous faut en tout état de cause prendre en compte les effets en retour d'un tel rapport de l'homme au monde. Car qu'est-ce qui fait obstacle à ce que nous continuions de développer cette idéologie du travail et de l'artificialisation des rapports naturels et sociaux ? Ce qui fait obstacle, c'est la manière dont les instruments intellectuels et pratiques que nous avons forgés se retournent contre nous, sociétés et individus, au point de bouleverser de façon radicale – mais aussi de rendre insupportables – nos rapports sociaux. La condamnation

de Hannah Arendt, au moins dans la *Condition de l'homme moderne*, reste encore faite du point de vue de la dignité de l'homme, c'est-à-dire d'une certaine conception de ce que doit être l'homme, qui serait bafouée aujourd'hui. Dans cette société de travailleurs, où la vie se passe à reproduire les conditions de la vie, nous sommes privés de ce qui fait l'essence de l'homme, la pensée, l'action, l'œuvre, l'art. L'homme s'est mutilé dans cette histoire au point de se perdre. Le résultat, c'est une humanité dégradée, où la dignité de l'homme n'est pas sauvegardée, où la volonté de se différencier à jamais de l'animalité nous a fait sombrer dans une certaine forme d'animalité, peut-être supérieure, mais en tout cas infiniment éloignée de la véritable *humanitas*.

D'autres élèves de Heidegger, regroupés plus tard sous le nom d'école de Francfort – Marcuse, par exemple –, sont allés plus loin. Certes, il y a sans doute chez Hannah Arendt un lien de causalité entre cette condition de l'homme moderne et ce phénomène qu'elle a passé une partie de sa vie à décrire : le totalitarisme, et en particulier l'événement qu'elle dit inexplicable et qui a partie liée avec lui, l'Holocauste. Mais Adorno et Horkheimer ont mis plus clairement qu'elle en évidence la causalité existant entre ce nouvel état de l'humanité, qu'ils appellent également technique, et le sommet de barbarie qui a été atteint. Dans *La Dialectique de la raison*²⁴⁷, publiée en 1947, Adorno et Horkheimer écrivaient : « Ce que nous nous étions proposé de faire n'était en effet rien de moins que la tentative de comprendre pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, sombrait dans une nouvelle forme de barbarie²⁴⁸. » L'effet en retour des instruments dont l'homme s'est doté pour domestiquer le monde est leur objet de réflexion. Comme Heidegger, ils désignent le moment où s'est selon eux opéré le retournement fatal : l'*Aufklärung*²⁴⁹. Après avoir fait remonter l'origine de l'*Aufklärung* à Bacon, Horkheimer et Adorno reprennent l'héritage heideggerien, en retraçant l'histoire de la raison : celle-ci, qui était d'abord pensée, réflexivité, critique, a surdéveloppé en quelque sorte son côté formel, en mesurant son pouvoir sur les choses. La raison est devenue calculatrice, le monde est devenu un livre de mathématiques ou un champ d'expérience pour l'homme, la science a perdu sa dimension de connaissance et de critique pour devenir un appareil de maîtrise : « Sur la voie qui les conduit vers la science moderne, les hommes renoncent au sens. Ils remplacent le concept par la formule, la cause par la règle et la probabilité. [...] La logique formelle fut la grande école de l'unification. Elle offrait aux partisans de la Raison le schéma suivant lequel le monde pouvait être l'objet d'un calcul²⁵⁰. » La science se transforme en appareil d'action ; il ne s'agit plus de connaître mais de faire : « La Raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler²⁵¹. » D'où le double effet en retour : parce que la science s'est transformée en auxiliaire de la technique, le réel, le monde et l'homme sont devenus inconnaissables à eux-mêmes. Les instruments sont devenus des obstacles à la connaissance de soi, à la réflexion critique sur l'essence des choses : « Les hommes paient l'accroissement de leur pouvoir en devenant étrangers à ce sur quoi ils l'exercent²⁵². » En produisant toujours de nouveaux artifices, les hommes

construisent des éléments qui les écrasent en retour. Cette instrumentalisation se retourne contre l'homme et contre la société : les rapports entre les hommes eux-mêmes se chosifient ; c'est lorsque l'homme est une chose que la barbarie peut se développer. En instaurant une relation de domination sur la nature, l'homme a en même temps instauré une relation de domination sur ses semblables et sur lui-même et s'est privé de la possibilité de les comprendre. Et là encore, le travail est au cœur du processus : moyen d'aménagement de la nature, il est le nouvel organisateur des rapports sociaux. Le rapport de domination sur l'extérieur entraîne l'existence d'un rapport identique entre ceux qui sont censés s'orienter ensemble vers l'objectif donné ; « La domination confère à l'ensemble social où elle se fixe une cohésion et une force accrues. La division du travail à laquelle tend la domination sert à l'autoconservation du groupe dominé²⁵³ », et c'est le retour au naturel que l'on voulait chasser : « Dans le monde rationalisé, la mythologie a envahi le domaine du profane. Débarrassée des démons et de leur postérité conceptuelle, l'existence retrouve son état naturel et prend le caractère inquiétant que le monde ancien attribuait aux démons. Classée dans la catégorie des faits bruts, l'injustice sociale est aujourd'hui aussi sacrée et intangible que l'était le sacrosaint guérisseur sous la protection des dieux²⁵⁴. » On comprend dès lors pourquoi le travail a pu occuper la totalité de l'activité humaine : né comme moyen d'atteindre une fin, la richesse, il a fini par devenir lui-même la fin, de la même façon que la raison instrumentalisée a oublié en vue de quelle fin elle s'était instrumentalisée. D'où la nécessité d'une théorie critique qui redonnerait à la raison sa pleine dimension et cette fonction réflexive dont elle s'est privée²⁵⁵. D'où la critique, commune à Heidegger et à l'école de Francfort, du positivisme et du pragmatisme qui mutilent la raison pour ne faire de celle-ci que l'appendice d'une pratique, et la volonté de sauvegarder les deux faces de la raison, instrumentale et objective.

L'impossible travail autonome

Le travail, parce qu'il est d'abord apparu comme facteur de production, moyen d'augmenter les richesses, puis d'humaniser le monde, est donc emporté par une logique qui le dépasse infiniment et fait de lui un moyen au service d'une autre fin que lui-même. Il ne peut pas dès lors être le lieu de l'autonomie et de l'épanouissement. Être le moyen d'une fin, c'est la définition de l'hétéronomie ou de l'aliénation. Comment le travail pourrait-il donc être le lieu de l'autonomie ? Comment pourrait-il être une œuvre ?

Autogestion et autonomie

Certains affirment que le travail reste certes aujourd'hui le lieu de l'aliénation, mais qu'un bouleversement des conditions de son exercice pourrait lui rendre enfin sa nature. Où l'on retrouve le schéma utopiste en lequel a cru le XIX^e siècle, en imaginant des bouleversements plus ou moins radicaux. L'appropriation des moyens de

production par les travailleurs et la fin du salariat, rendues possibles par un très fort développement des forces productives et l'inutilité de fait du travail humain, permettraient, selon le marxisme, de rendre le travail conforme à son essence et d'en faire le véritable lieu de l'autonomie. En dépit de ses critiques à l'encontre des premières formes du socialisme, c'est encore néanmoins à la même utopie spécifique à la société du travail qu'obéit Marx dans la première partie de *L'Idéologie allemande* : « Nous en sommes donc arrivés aujourd'hui au point que les individus sont obligés de s'approprier la totalité des forces productives pour parvenir à une activité autonome. [...] C'est à ce stade que l'activité autonome se confond avec la vie matérielle, ce qui correspond à l'épanouissement en individus complets et à l'affranchissement vis-à-vis de toute nature première²⁵⁶. » Tout se passe comme si Marx n'avait pas saisi la raison exacte pour laquelle le travail est aliéné, ou plutôt comme s'il avait bien vu les deux premières (la logique capitaliste et la subordination) sans comprendre qu'elles-mêmes s'expliquent, en dernier ressort, par la troisième : la volonté d'abondance ou d'humanisation, fondement du productivisme.

Redisons d'abord ce que nous savons tous aujourd'hui : le caractère aliénant du travail ne disparaîtrait pas du fait de l'appropriation collective des moyens de production. Que les capitaux soient détenus par les travailleurs plutôt que par les capitalistes changerait finalement peu de chose aux conditions concrètes de travail ; l'organisation sera toujours le fait de quelques-uns et non de tous. Comme l'a bien montré Gorz en son temps²⁵⁷, il n'y a aucune raison pour que ce sujet magnifié, le Proletariat, ou même l'ensemble des travailleurs, s'approprient le Plan au point de le considérer comme leur. Là encore, l'erreur marxienne est de croire que le grand sujet autonome est conscient et que l'ensemble de ses membres, les travailleurs, possèdent aussi cette conscience tout entière. Qu'elle soit organisée par le marché ou par le plan, l'extériorité de la production à réaliser est identiquement étrangère aux travailleurs, et l'on ne voit pas pourquoi le vote du Plan, ou encore la réalisation d'un Plan correspondant totalement et exclusivement aux besoins des travailleurs, changerait le caractère du travail en quoi que ce soit, sauf à s'autopersuader. Pourquoi ? Parce que le problème n'est pas la propriété des moyens de production, mais le caractère même du travail aujourd'hui, le fait que l'efficacité productive reste son but. Dès lors, le travail demeure un facteur, subordonné au développement technique de l'industrie ou des services. C'est ce qui explique pourquoi une bonne partie des réflexions socialistes, celle de Louis Blanc comme celle de Marx, ont un jour opéré un saut inexplicable entre l'appropriation des moyens de production ou l'organisation du travail par les « producteurs associés » et la libération du travail. Autrement dit, l'abolition du rapport salarial ne suffit pas à rendre le travail autonome²⁵⁸ : « Aujourd'hui, l'utopie qui se rattache à la société du travail a épuisé sa force de conviction – et ce pas seulement parce que les forces productives ont perdu leur innocence ou parce que l'abolition de la propriété privée des moyens de production ne débouche manifestement pas *per se* sur l'autogestion des travailleurs²⁵⁹. » La propriété aura beau être transférée à l'État ou à

l'ensemble des individus, tant que le travail sera subordonné à la logique de développement des besoins, et donc à celle de la division et de la rentabilité, l'essentiel du travail ne changera pas, et l'on ne voit pas comment l'on pourrait soutenir que le travail moderne, totalement éclaté et de plus en plus abstrait, pourrait être, aujourd'hui ou dans le futur, le lieu ou le moyen de l'autonomie. Pourquoi ? Parce que la force des rapports sociaux de travail tire son origine de la puissance de l'impératif qui lui donne sens : l'organisation du travail est dirigée par le principe d'efficacité, qui vient lui-même de l'impératif absolu d'accroître toujours les richesses. C'est ainsi qu'elle se justifie.

Marx lui-même n'a pas remis ce premier principe en cause, bien au contraire. Dans la mesure où le royaume de la liberté ne pourra éclore que lorsque le capitalisme aura été poussé à son terme, la fin de l'État capitaliste et le début de l'État communiste doivent eux aussi pousser à sa limite la logique du travail, développer les forces productives jusqu'à ce que, l'abondance ayant été atteinte, le travail change de sens. Quoique l'on pense de la réalité soviétique dans son rapport à Marx – c'est-à-dire qu'elle s'en réclame sans pourtant que l'on puisse la déduire des œuvres marxistes – il est clair qu'elle a développé à un point sans doute inégalé la sacralisation du travail et de la production. Ainsi s'explique la critique radicale que des femmes comme Simone Weil ou Hannah Arendt adressent à Marx, qu'elles prennent (paradoxalement, car elles partagent sa révolte) comme cible de leurs attaques contre le « productivisme²⁶⁰ ». En raison de cette croyance fondamentale dans le nécessaire développement des forces productives, Marx ne nous donne pas les moyens de comprendre comment l'appropriation des moyens de production par les travailleurs – même si elle est désirable – permettrait au travail de devenir brutalement autonome. La pensée marxiste actuelle ne nous donne pas plus les moyens de penser une transformation du travail²⁶¹. C'est également cette croyance en une possible autonomie du travail (dont on ne nous donne pas la clef) qui explique aujourd'hui l'opposition de la pensée marxiste à une réduction du temps de travail²⁶².

La fin de la division du travail ?

Un deuxième argument est souvent avancé pour soutenir la possibilité de l'autonomie dans le travail : le travail industriel serait en train de voir sa place se réduire et il prendrait un autre visage, dû à la sortie du taylorisme et au développement du travail intellectuel. La société post-industrielle, après avoir développé un travail immatériel et des processus très complexes demandant des interventions humaines hautement qualifiées, serait capable aujourd'hui, à condition d'adapter la formation de ses membres, de rendre au travail son autonomie. Nous entrerions dans une société de services, dans laquelle la productivité serait moindre, la division du travail moins poussée, la possibilité de dominer l'ensemble d'un processus, d'une opération ou d'une relation, plus grande. C'est ce que soutiennent un certain nombre de recherches en économie industrielle en France et en Allemagne, où par exemple la publication d'un

livre de deux chercheurs allemands, Horst Kern et Michael Schumann, intitulé *La Fin de la division du travail* ²⁶³, a relancé ce débat. La thèse défendue par ces deux auteurs et par tout un courant de pensée est que nous sommes sortis de la société industrielle classique caractérisée par le travail à la chaîne exercé sur une matière et entrés dans une société de l'immatériel, où le travail change de sens et est susceptible de devenir autonome. L'autonomie viendrait de ce que le travail consisterait désormais à concevoir, à gérer ou à surveiller la bonne marche d'un processus, donc à avoir un point de vue global sur une série articulée d'opérations, point de vue recomposant par rapport à l'ancienne division du travail (il permettrait l'utilisation des capacités intellectuelles et redonnerait initiative et responsabilité aux agents). Les travailleurs du futur seraient plus responsables, plus autonomes, car amenés à faire appel à leurs capacités cognitives, à faire circuler l'information, à maîtriser des processus complexes, à prendre des décisions susceptibles d'influencer l'ensemble du processus de production. Que l'on nous pardonne, mais on voit mal en quoi la faculté de surveiller un processus complexe serait plus source d'autonomie que celle de tourner 8 000 fois par jour un boulon dans le même sens. Qu'un tel travail soit moins abrutissant ou qu'il fasse appel à d'autres capacités, on le concédera volontiers ; mais aller jusqu'à dire qu'il permet à l'individu de s'exprimer et d'être autonome est sans doute abusif. Nous serions également, nous dit-on, à l'aube d'une société de services où le travail de 90 % de la population ne consistera plus à transformer une matière, mais à organiser des flux d'informations, avec d'autres et pour d'autres. Dès lors que ces mutations s'accompagnent d'une implication accrue des personnes, le travail deviendrait un possible lieu de réalisation de soi, permettant à chacun d'entrer en communication avec les autres et de développer ses compétences (par le biais des organisations qualifiantes par exemple, conçues pour permettre aux individus d'exploiter leurs qualités professionnelles et les compétences acquises). Bref, les relations de travail pourraient aujourd'hui devenir le lieu d'expression de toutes les personnalités.

Trois objections doivent être formulées à l'encontre de ces analyses. En premier lieu, ces pensées ne se donnent pas les moyens de leur ambition : si nous voulons en effet que le travail soit notre œuvre et devienne notre grand médium social, nous devons rompre avec sa dimension essentielle, c'est-à-dire économique. Nous devons renoncer à la recherche infinie de l'abondance et de l'efficacité et du même coup à la subordination. Mais ces pensées, en voulant concilier l'abondance et le sens du travail, n'osent pas mener leur raisonnement à son terme. Ensuite, ces pensées confondent les fonctions et le support qui leur permet de s'exercer. Certes, nous pouvons tenter de donner un sens aux activités que nous exerçons toute la journée pour satisfaire les besoins de la société, et il serait étonnant que nous n'y mettions pas un peu du nôtre. Mais ce n'est pas parce que l'organisation du travail aujourd'hui laisse quelque peu la place à la personnalité et qu'elle permet un minimum d'expression de soi qu'elle le permet par nature. Elle ne le fait que par accident. La vraie autonomie et la vraie expression de soi sont quelque chose de différent. Elles consistent à se donner sa loi à

soi-même, à se fixer des objectifs et les moyens de l'atteindre. Le plus étonnant, enfin, dans toutes ces analyses – et celle de Marx relève de la même critique –, ce n'est pas tant que « toute œuvre devienne travail²⁶⁴ », mais surtout que tout travail puisse être considéré comme une œuvre. Car ce sont bien les catégories de l'œuvre qui sont employées pour décrire le travail aujourd'hui ; il permettrait à chacun d'exprimer sa singularité à travers des objets, des services, des relations et, en même temps, serait profondément socialisant. C'est bien là ce qui est étonnant : non pas que l'on ait pu ramener toute l'activité humaine au seul travail, mais que tout travail soit conçu, depuis Hegel, comme une œuvre. Comme si toute production consistait à mettre sur la place publique une image de soi, que cette production soit un objet, un service, un écrit. Par où l'on peut juger de la prégnance de l'héritage humaniste qui, au terme d'une considérable réduction, fait de la production l'acte le plus humain qui soit.

Tout se passe donc comme si le travail avait pris une place telle dans nos sociétés que nous avons décidé qu'il vaut mieux tenter de le rendre épanouissant – en dépit de la gageure que cela représente – plutôt que de charger un ou d'autres systèmes de cette fonction. L'argument le plus répandu aujourd'hui est que le travail doit rester central parce qu'il permet la satisfaction de tous les besoins, et pas seulement des besoins matériels : le travail est le moyen de réaliser tous nos désirs. L'homme est un être de désir dont l'essence est de consommer et tout désir a besoin d'un travail pour se réaliser. Mais quel travail ? C'est ici que les pensées humanistes sont extrêmement gênantes : elles emploient le terme de travail dans un sens général en omettant de préciser les conditions de sa réalisation. Elles confondent sans cesse le travail au sens large, qui peut recouvrir des réalités très différentes (écrire un poème, se cultiver, peindre, lire, apprendre...), avec ce que nous appelons travail depuis le XVIII^e siècle, et qui est d'abord un facteur de production régi par des règles économiques et juridiques précises, et visant à une fin déterminée. Et elles ne disent jamais comment on passe de l'un à l'autre. Les plus cohérentes, comme celle de Marx, permettent de comprendre ce que signifie cette confusion : considérer toute œuvre comme du travail et tout travail comme une œuvre, c'est considérer que toute vie est production et que tout acte de production est expression. Le seul mode d'expression individuelle possible est la production et le seul mode de communication sociale, la production d'objets ou de services. Nous sommes donc aujourd'hui dans une époque entièrement soumise à cette contradiction qui consiste à penser le travail comme notre œuvre alors qu'il reste régi, plus que jamais, par la logique de l'efficacité. La seule raison pour laquelle cette contradiction ne nous saute pas aux yeux, c'est que nous avons désormais intégré le raisonnement humaniste et productiviste dont Marx est le représentant le plus exceptionnel et le plus rigoureux.

Chapitre VII

LE TRAVAIL, LIEN SOCIAL ?

Cette aporie nous invite à nous intéresser à l'autre catégorie d'arguments utilisée par les défenseurs du travail : elle regroupe un ensemble de raisonnements selon lesquels le travail est au fondement du lien social, c'est-à-dire non seulement le moyen majeur de socialisation et d'intégration sociale, mais aussi ce qui tient quotidiennement le lien social. Dans l'esprit des auteurs qui la défendent, cette thèse recouvre plusieurs éléments, qui sont le plus souvent confondus et que l'on peut classer sous quatre chefs principaux : le travail permet l'apprentissage de la vie sociale et la constitution des identités (il nous apprend les contraintes de la vie avec les autres) ; il est la mesure des échanges sociaux (il est la norme sociale et la clef de contribution-rétribution sur quoi repose le lien social) ; il permet à chacun d'avoir une utilité sociale (chacun contribue à la vie sociale en adaptant ses capacités aux besoins sociaux) ; enfin, il est un lieu de rencontres et de coopérations, opposé aux lieux non publics que sont le couple ou la famille. Les discours de valorisation du travail qui s'appuient sur cette argumentation pèchent cependant en deux endroits : d'une part, en prenant le travail comme modèle du lien social, ils promeuvent une conception éminemment réductrice de ce lien ; d'autre part, en soutenant que le travail exerce des fonctions macrosociales, ils oublient la réalité du travail et des instruments économiques et juridiques par lesquels celui-ci est régi dans notre société.

Qu'est-ce que le lien social si le travail est sa raison ?

Tentons de comprendre si c'est le travail en soi qui est générateur de lien social ou s'il n'exerce aujourd'hui ces fonctions particulières que « par accident ». Réglons d'un mot la question de la norme : dans une société régie par le travail, où celui-ci est non seulement le moyen d'acquérir un revenu, mais constitue également l'occupation de la majeure partie du temps socialisé, il est évident que les individus qui en sont tenus à l'écart en souffrent. Les enquêtes réalisées chez les chômeurs ou les RMistes et qui montrent que ceux-ci ne veulent pas seulement un revenu, mais aussi du travail, ne doivent pas être mal interprétées. Elles mettent certainement moins en évidence la volonté de ces personnes d'exercer un travail que le désir de vouloir être comme les autres, d'être utiles à la société, de ne pas être assistés. On ne peut pas en déduire un appétit naturel pour le travail et faire comme si nous disposions là d'une population-test qui nous permettrait de savoir ce qu'il en est, en vérité, du besoin de travail. Mais, nonobstant la question de la norme, le travail est-il le seul moyen d'établir et de maintenir le lien social, et le permet-il réellement lui-même ? Cette question mérite d'être posée, car c'est au nom d'un tel raisonnement que toutes les mesures conservatoires du travail sont prises : lui seul permettrait le lien social, il n'y aurait pas de solution de rechange. Or, que constatons-nous ? Que l'on attend du médium qu'est

le travail la constitution d'un espace social permettant l'apprentissage de la vie avec les autres, la coopération et la collaboration des individus, la possibilité pour chacun d'entre eux de prouver son utilité sociale et de s'attirer ainsi la reconnaissance. Le travail permet-il cela aujourd'hui ? Ce n'est pas certain, car là n'est pas son but : il n'a pas été inventé dans le but de voir des individus rassemblés réaliser une œuvre commune. Dès lors, le travail est, certes, un moyen d'apprendre la vie en société, de se rencontrer, de se sociabiliser, voire d'être socialement utile, mais il l'est de manière dérivée. Les collaborations et les rencontres occasionnelles qui s'instaurent dans les usines ou dans les bureaux constituent une manière d'être avec les autres, mais il s'agit somme toute d'une forme de sociabilité assez faible. L'utilité sociale peut sans doute parfois se confondre avec l'exercice d'un travail, mais cela n'est pas nécessaire. Autrement dit, le travail permet aujourd'hui l'exercice d'une certaine forme de sociabilité, mais c'est essentiellement parce qu'il est la forme majeure d'organisation du temps social et qu'il est le rapport social dominant, celui sur lequel sont fondés nos échanges et nos hiérarchies sociales, et non parce qu'il aurait été conçu comme le moyen mis au service d'une fin précise : l'établissement du lien social. Les arguments en sa faveur sont d'ailleurs le plus souvent des raisonnements par l'absurde : bien sûr, le travail n'exerce peut-être pas ces fonctions au mieux ; bien sûr, il n'est fondamentalement pas fait pour cela, mais nous ne disposons d'aucun autre système d'organisation sociale équivalent qui pourrait assurer autant de fonctions à la fois. Les associations ou toute autre forme permettant le regroupement d'individus susceptibles d'œuvrer ensemble ne sont pas une alternative crédible, entend-on dire.

Cette question est évidemment majeure : si le travail ne fonde pas par nature le lien social, alors peut-être devrions-nous réfléchir au système qui pourrait s'en charger, et de manière plus efficace que le travail. Mais auparavant, sans doute est-il nécessaire de s'entendre sur la notion de lien social. Quelle est notre conception du lien social pour que nous puissions aujourd'hui considérer que le travail est sa condition majeure ? Quel type de représentation en avons-nous pour que le lien établi par le travail – qui relève plus de la contiguïté que du vouloir-vivre ensemble – soit confondu avec lui ? Nous sommes les héritiers de la représentation léguée par l'économie et que nous voyons à l'œuvre chez Smith d'abord, chez Marx ensuite. Le nerf du raisonnement de Smith, même s'il n'est pas développé de façon explicite, est que le travail *est* le lien social, car il met les individus obligatoirement en rapport, les oblige à coopérer et les enserre dans un filet de dépendance mutuelle. Mais ce lien social est d'une nature très particulière : il consiste essentiellement en une coexistence pacifique imposée, coexistence entre des individus dont le lien est l'échange marchand et matériel, c'est-à-dire visible, mesurable, exhibé. C'est pourquoi la richesse et le travail sont nés matériels et marchands : ils n'ont d'intérêt social que s'ils sont fondateurs de sociabilité. La richesse ne peut apparaître qu'à partir des objets : objets fabriqués, dans lesquels certains individus ont mis de leur travail, objets achetés par de l'équivalent-travail. Le travail est devenu non seulement la mesure des choses, mais de surcroît la condition de possibilité du lien social. Ce lien

social n'est ni voulu ni aimé ; il est sans parole et sans débat ; les actes sociaux s'y font automatiquement. C'est aussi un lien social où l'État n'a pour seule fonction que de permettre une fluidité toujours plus grande des échanges économiques, afin de prévenir les tensions sociales. Ce qui est tout à fait curieux et paradoxal, c'est que le système « idéal » imaginé par Marx n'est pas très éloigné de ces conceptions. Car, dans la seconde étape de la société communiste, lorsque le travail est devenu premier besoin vital en se dépouillant de ses caractéristiques originelles d'effort et de contrainte, le travail est un pur rapport social, immédiatement perceptible²⁶⁵. Le travail de chacun est à la fois immédiatement œuvre (il exprime la personnalité de son auteur) et social (il est destiné à être lu, vu par les autres). La médiation de l'argent ou même de l'échange n'est plus nécessaire : les rapports sont de purs rapports d'expression, chaque objet exprime à l'infini son auteur, qui se contemple dans les produits des autres. La société est une vaste scène où chacun vient présenter ce qu'il est, son travail. Elle est transparente à elle-même, unie entièrement, comme les monades de Leibniz²⁶⁶. L'échange est superfétatoire (il est en quelque sorte déjà inscrit dans l'objet, qui est un « de moi-pour l'autre »), de même que la parole et la régulation extérieure. L'autorégulation passe toujours par des objets ou des services (elle doit pouvoir se manifester), mais elle n'a pas besoin du reste. Voilà pourquoi le travail est un premier besoin vital : il est tout simplement notre rapport aux autres.

Les tentatives d'autorégulation fondées sur le travail au XVIII^e siècle apparaissent alors dans leur vérité : elles n'étaient rien d'autre que des tentatives de fonder le lien social et sa totale autosubsistance. L'activité humaine fondatrice du rapport social est la production, qui n'est désormais plus parasitée par l'intervention d'autres motifs et n'est plus une production aliénée. Produire, c'est faire le lien social. C'est là qu'est la grande similitude, inattendue, entre Smith et Marx. C'est là aussi qu'apparaît la congruence entre les pensées actuelles qui voient dans le travail à la fois le lieu de l'œuvre et du lien social.

Mais à cette première conception s'oppose une autre définition du lien social, radicalement différente, qui voit en lui quelque chose de plus substantiel dont l'origine ne peut se trouver dans la production. Cette tradition parcourt les siècles, d'Aristote à Habermas, et considère que le lien social n'est pas réductible au lien économique ou à la simple production, parce que la vie, et en particulier la vie en communauté, « est action et non production ». Dans *Les Économiques*²⁶⁷, Aristote a montré la spécificité de l'ordre économique : celui-ci concerne le seul domaine « privé », la famille élargie, elle-même lieu de l'inégalité²⁶⁸. L'économique est l'art qui concerne les relations naturelles d'une communauté elle-même naturelle. Le lien sur lequel repose cette communauté, constituée du chef de famille, de la femme, des enfants et des esclaves, est un lien inégal qui se fonde sur d'autres logiques que le véritable lien social qui est, lui, d'essence politique, et qui rassemble des égaux²⁶⁹. La famille se distingue donc de la véritable communauté, celle qui est vraiment première (non pas au sens chronologique mais au

sens logique, comme Aristote aime le dire), la communauté politique, qui donne son sens, rétrospectivement, à toutes les autres communautés et les précède selon la finalité. Il existe une différence fondamentale, de nature, entre les préoccupations qui ont pour objet la gestion du domaine et la propriété²⁷⁰ et celles qui concernent la cité tout entière. La seconde ne peut pas dériver de la première : le lien social ou encore le lien qui unit les individus d'une société ne dérive pas du lien économique, c'est-à-dire de la simple préoccupation individuelle de l'accroissement des richesses ou de la bonne gestion. Les deux sont irréductiblement différents. Et c'est bien la confusion de l'un et de l'autre, la progressive réduction du lien social au lien économique, que Hannah Arendt passe une partie de son œuvre à récuser : dès lors que le souci privé est érigé en préoccupation publique, dès que « nous imaginons les peuples, les collectivités publiques comme des familles dont les affaires quotidiennes relèvent de la sollicitude d'une gigantesque administration ménagère²⁷¹ », c'en est fini. Alors, non seulement le lien social est issu des relations naturelles entre les individus, mais il s'y réduit : le lien social devient un lien naturel, l'objet de la politique se confond avec celui de chaque petite communauté naturelle.

L'analyse de Hegel met clairement ce processus en lumière : Hegel montre que, dès lors que la communauté politique ne se distingue pas de la société civile, le lien social se réduit au lien économique. Dans le vocabulaire hégélien, la société civile est le lieu des besoins, du travail et des échanges, c'est-à-dire le lieu où les hommes sont dépendants les uns des autres. Dans cette société individualiste, les hommes, conçus comme des atomes, ne sont régis que par le principe de la concurrence et de l'intérêt individuel et ne visent qu'à la prospérité matérielle. L'intérêt individuel est le moteur de cette société civile, moyen terme entre le groupe naturel qu'est la famille et le monde spirituel de l'État. Composée des hommes privés agissant les uns à côté des autres, elle correspond à l'État du libéralisme économique. Hegel connaît très bien l'économie politique anglaise, Smith, Ricardo et aussi Steuart. Il a lu Smith dès 1805 et le *Système de la vie éthique*²⁷² en porte la trace ; il a commenté les écrits de Steuart²⁷³. Il reconnaît l'importance de ce moment dans la préparation du moment suivant, car c'est dans la société civile que l'individu fait son apprentissage de l'universel : dans ce monde économique, l'homme se croit libre, mais se heurte en fait partout à des contraintes ; au lieu de vouloir l'universel, il le trouve partout face à lui comme une puissance étrangère contre laquelle il est impuissant. La société civile est une réalisation médiate de l'universel : son harmonie résulte d'une sorte de ruse ; ce qui est réalisé en fait (l'universel), et ce qui est voulu (l'intérêt individuel) sont distincts.

Ce domaine est celui de l'atomisme et de la séparation, un atomisme poussé à son comble qui fait de la société civile le résultat d'un assemblage d'atomes en concurrence que ne lie aucun lien substantiel. La société civile, libérale ou marchande, image de liens sociaux où les individus sont en totale extériorité les uns avec les autres est, pour Hegel, le contraire du véritable lien politique. Dans l'État seulement la société civile,

domestiquée, trouvera sa place. Hegel prend donc en compte les dernières découvertes de l'économie politique, il admire que l'on ait pu découvrir des lois dans un tel domaine, il reconnaît l'émergence du marché, des échanges et de la société moderne, mais il n'en fait pas pour autant le but ultime. Il suffit, pour le bien comprendre, de relire la section des *Principes de la philosophie du droit*²⁷⁴ consacrée à la société civile : « La personne concrète qui, en tant que particulière, est à elle-même son propre but, est, comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire, l'un des deux principes de la société civile. [...] Ce but égoïste, ainsi conditionné dans sa réalisation par l'universalité, fonde un système de dépendance réciproque tel que la subsistance, le bien-être de l'individu et son existence juridique sont si étroitement liés à la subsistance, au bien-être et au droit de tous qu'ils ne deviennent effectifs que dans cette liaison. [...] C'est l'État du besoin et de l'entendement. » Dans *L'Encyclopédie*, Hegel disait : « C'est le système atomistique. » Par conséquent, ce système qui fonde le rapprochement des individus sur le besoin et sur la dépendance réciproque est le contraire d'un lien substantiel : il met côte à côte des individus qui poursuivent leur objectif propre. L'État n'a pour fonction que de protéger la propriété privée des individus. « Si l'on confond l'État avec la société civile et si on lui donne pour destination la tâche de veiller à la sûreté, d'assurer la protection de la propriété privée et de la liberté personnelle, c'est l'intérêt des individus comme tels qui est le but final en vue duquel ils se sont unis et il s'ensuit qu'il est laissé au bon vouloir de chacun de devenir membre de l'État. Mais l'État a un tout autre rapport avec l'individu ; étant donné que l'État est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'État. L'union en tant que telle est elle-même le véritable contenu et le véritable but, car les individus ont pour destination de mener une vie universelle²⁷⁵. »

Il faut mesurer combien cette idée est en rupture avec la conception du droit issue du XVIII^e siècle. En défendant cette conception d'un État capable de réconcilier l'individu et le tout social, Hegel ne satisfait pas seulement son admiration pour la Grèce. Il contribue aussi à définir une théorie du droit en rupture profonde avec une certaine tradition juridique issue du droit romain, c'est-à-dire justement de ce droit que Hegel considère comme largement responsable du développement de l'individualisme. Relayée au XVIII^e siècle par les conceptions anglaise, française (atomisme, libéralisme, contrat social) ou allemande (individualisme kantien), l'émergence de l'individu dans la sphère juridique a conduit à un droit construit à partir de la personne. Il en est résulté une conception de l'État comme visant exclusivement à protéger et surveiller les libertés et les intérêts individuels. À cela Hegel oppose, dans son opuscule *Le Droit naturel*²⁷⁶, et surtout dans *Les Principes de la philosophie du droit*, l'idée d'un droit organique, dont l'intuition fondamentale est que le tout précède les « parties » qui le composent et leur est supérieur. Dans le droit individualiste issu du droit romain et approfondi avec les penseurs de la Révolution française, Hegel voit un droit abstrait, au service d'un

égalitarisme abstrait et issu d'une conception purement mécanique du tout social. Il lui oppose une vision plus organique, où le tout social est semblable à la vie, qui par définition ne se maintient que par l'existence de toutes ses parties, dont elle est à la fois le résultat et la cause. L'État apparaît ainsi bien plutôt comme une organisation vivante qui règle harmonieusement les rapports entre les individus qui le composent et les rapports des individus au tout à travers un ensemble d'institutions. C'est à partir de cette analyse de Hegel que se développera, en Allemagne, au XIX^e siècle, une critique approfondie des relations individualistes et contractuelles héritées du droit romain.

Dès lors, le travail dont Hegel voit l'émergence sous ses yeux, le travail abstrait, est destiné à être à la fois dépassé et domestiqué, de même que la sphère dans laquelle il a pris naissance. La société marchande, la dépendance réciproque induite par le travail et l'échange ne sont en aucune façon le but ultime de l'Esprit et des hommes. Le type de lien qu'une telle société permet d'instaurer reste abstrait et ne parvient pas à replacer l'individu en harmonie avec le tout social. Celle-ci ne peut advenir que grâce au lien politique, qui est d'une autre nature. La construction d'un monde pleinement humain est d'abord celle d'une société politique aux institutions pleinement développées ; c'est en cela aussi que consiste le travail de l'Esprit. Celui-ci ne sera « chez lui » que dans un État totalement harmonieux, où art, religion et philosophie constitueront les activités suprêmes. Hegel est parvenu à réintroduire les concepts grecs au sein même du monde moderne. La production matérielle, ou même la production tout court, n'est pas la seule manière d'être ensemble, de faire une société : il faut aussi compter avec la parole, le débat, les institutions. L'être ensemble se parle et le lien politique n'est pas réductible au lien économique. C'est cette dimension proprement politique que Marx a éludée.

C'est exactement le point de vue développé par Habermas dans son article fondateur « Travail et interaction²⁷⁷ », souvent mal interprété. Dans cet article, Habermas mène une longue argumentation sur les rapports entre Hegel et Marx et montre comment ce dernier a occulté, comme le Hegel de la maturité d'ailleurs, une des idées de jeunesse de Hegel selon laquelle il y a plusieurs domaines de réalité fondamentaux de l'Esprit objectif et comment, chez Marx, ces différents domaines sont ramenés à un seul. On pourrait s'étonner parfois de l'insistance de Habermas à dire, comme Hannah Arendt, que le travail n'est que le rapport de l'homme à la nature. La tentation est grande de penser qu'il a oublié une dimension essentielle du travail, que celui-ci n'est pas seulement un rapport de l'homme à la nature mais aussi un rapport éminemment social. Or, c'est précisément ce que dénonce Habermas : que l'on ait pu penser que le travail, rapport à la nature, système destiné à satisfaire nos besoins naturels, déterminait en même temps nos rapports sociaux (ce que dit Marx lorsqu'il affirme que les forces productives déterminent les rapports de production) ou que le travail était avant tout un rapport social. Il critique principalement l'idée que l'on pourrait rabattre la totalité de la vie sociale sur le travail, donc que le travail expliquerait et serait le tout des rapports sociaux (les places dans le système de production déterminent tout le reste), devenant

ainsi leur unique modalité. Fidèle en cela à la tradition hégélienne, Habermas démontre au contraire l'irréductibilité du travail et de l'interaction, autrement dit des rapports de production et des rapports sociaux, de l'économie et de la politique, de la production et de la discussion.

C'est évidemment la même idée que poursuit Hannah Arendt dans sa critique du travail : mettre le travail au centre de la société, justifier le travail comme lien social, c'est défendre une idée éminemment pauvre de celui-ci, c'est refuser que l'ordre politique soit autre que l'ordre économique ou que la simple régulation sociale, c'est oublier que la société a d'autres fins que la production et la richesse et que l'homme a d'autres moyens de s'exprimer que la production ou la consommation. Nous sommes donc clairement ici devant une double tradition, qui interprète de façon très différente le lien social, l'une comme lien économique, l'autre comme lien politique. On voit bien que dans l'un et l'autre cas, le travail comme espace des échanges marchands n'occupe pas la même place. Dans le second cas, le travail sert simplement à la satisfaction des besoins naturels ; dans le premier, le travail est en même temps le lien social et tout le lien social dérive du travail. On voit également comment les deux notions modernes qui voient dans le travail une œuvre, d'une part, et le lien social, d'autre part, vont de pair. Elles correspondent au même mouvement de pensée qui, reprenant la dynamique utopique du XIX^e siècle, a élu la sphère de la production comme celle d'où viendrait la libération, mais n'a pas procédé, dans le même temps, à la généalogie qui était nécessaire. Récupérer l'héritage du XIX^e siècle sans prendre en compte celui qui a été légué par le XVIII^e siècle, c'est ne comprendre qu'une partie du concept de travail et de ses diverses fonctions : c'est oublier la dimension « économique » du travail, c'est-à-dire sa destination première, qui est de produire des richesses et d'asseoir le rapport entre individus de façon autorégulée. C'est donc sombrer de manière évidente dans les contradictions.

Le travail peut-il exercer une fonction macrosociale ?

La même ignorance de la dimension originellement « économique » du travail est à l'origine de la troisième contradiction dont font preuve les pensées de légitimation du travail lorsqu'elles soutiennent que le travail, outre qu'il est le lieu de la réalisation de soi et du lien social, exerce des fonctions macrosociales. Le travail selon elles jouerait aujourd'hui un rôle éminent dans le renforcement des solidarités collectives, il serait la manière moderne d'être ensemble et de coopérer, il permettrait aux individus d'être partie prenante à une relation sociale majeure (la relation de travail) et de s'intégrer par elle dans la communauté, la société en miniature qu'est l'entreprise. Telle est bien l'idée sur laquelle s'appuient une partie des théories sociologiques²⁷⁸ actuelles, mais aussi les politiques menées depuis une vingtaine d'années en matière d'insertion, de lutte contre l'exclusion ou d'apprentissage : le travail est conçu comme le moyen principal de

trouver une reconnaissance, une utilité sociale, une intégration, et l'entreprise comme creuset de cette alchimie, qu'il s'agisse du premier contact du jeune avec la société ou du retour à celle-ci après une longue période d'exclusion. D'où l'impact des « nouvelles » notions d'entreprise citoyenne, de responsabilité sociale de l'entreprise...

Fonction macrosociale et incitation individuelle

Ces pensées conçoivent donc le travail comme une activité collective. Elles sont de ce fait profondément contradictoires parce que, dans le même temps, elles reconnaissent que les techniques qui continuent de régir le travail sont profondément individualistes.

Modelé, au XVIII^e siècle, par des sciences ou des techniques adaptées au traitement des relations individuelles, le travail a, certes, été rêvé comme œuvre collective de l'humanité triomphante ou des producteurs associés ; il a, il est vrai, été considéré par nos plus éminents sociologues comme la structure de base de la société et le moyen d'une solidarité organique entre les membres de celle-ci²⁷⁹, mais il reste aujourd'hui conçu, à travers le contrat de travail et les équations de la microéconomie, comme une prestation individuelle, sanctionnée par une rémunération individuelle, et objet d'un contrat individuel même s'il s'inscrit dans un ordre juridique collectif. Assurément, le droit du travail a considérablement contribué à gommer ce que la conception originelle avait d'hypocrite, quand elle laissait croire que l'ouvrier et l'employeur négociaient à égalité. Il a contribué à ériger l'ensemble des travailleurs en un collectif ayant des droits reconnus et une véritable existence. En outre, la reconnaissance des institutions représentatives de salariés et la possibilité d'action des travailleurs groupés se sont développées ; peu à peu, un droit spécifiquement collectif s'est élaboré, source de règles collectives applicables à tous les salariés, qui a contribué à profondément transformer la relation de travail et particulièrement celle de contribution-rétribution que nous analysons. Un droit collectif du licenciement, du salaire et de la protection sociale s'est constitué qui a rendu plus lâche le lien de personne à personne qui existait auparavant. En particulier, dans les secteurs couverts par les accords, les augmentations de salaire, l'accès à la formation, le reclassement en cas de licenciement, la durée du travail sont régis par des conventions collectives. Surtout, deux grands types de protections se sont consolidés au long du XX^e siècle, la protection contre le risque que constitue le chômage et celle contre les risques sociaux, qui permettent de compenser l'état de subordination du salarié. Ceci a eu, en particulier, pour conséquence de brouiller les caractéristiques idéaltypiques du contrat de travail, une partie des revenus des salariés ne dépendant plus directement de leur contribution à la production mais s'étant socialisée.

Pourtant, cette évolution n'a pas porté atteinte à l'existence du droit individuel, ou du moins à l'architecture fondamentalement individualiste du droit du travail qui s'exprime à travers le contrat de travail. La culture issue du droit romain reste au cœur de notre droit du travail, qui saisit le travail comme l'objet d'une opération d'échange

entre individus. Le travail, et c'est un point fondamental, fait l'objet d'un contrat ; il est ainsi placé dans l'orbite du droit des obligations, qui « renvoie à une idéologie individualiste et libérale, qui postule la liberté et l'égalité des individus et affirme la primauté de l'individu sur le groupe et de l'économique sur le social²⁸⁰ ». Le droit collectif s'est surajouté au droit individuel : le contrat de travail est toujours passé entre un employeur et un employé ; l'acte d'embauche, l'acte de licenciement et l'organisation du travail restent des prérogatives du chef d'entreprise ; le salaire demeure le paiement du travail d'une personne donnée, son niveau étant déterminé grâce à un système de classifications et de qualifications dans lequel chaque individu employé trouve sa place. Le droit collectif, qui a permis de défendre l'individu contre les employeurs capables, quant à eux, de se coaliser et disposant des capitaux nécessaires à la production, a donc agi par correction, addition et modulation des règles individuelles, mais n'a pas supprimé celles-ci. Le fondement du droit du travail, son noyau dur, reste bien l'individu. Le droit du travail continue donc de se référer aux conceptions économiques nées au XVIII^e siècle à partir du travail abstrait et marchand, et précisées plus tard par la pensée marginaliste. Les lois de l'échange que règle le droit du travail sont les « lois naturelles » de l'échange, déterminées par l'économie classique ou néoclassique. Nous vivons encore sur l'idée qu'il existe des lois économiques, donc naturelles, qui déterminent scientifiquement l'apport de chacun à la production (sa contribution), la manière dont il doit être rétribué (selon sa productivité marginale) et la hiérarchie salariale. La loi naturelle énonce que tout facteur de production tend à recevoir une rémunération égale à sa contribution à la production. Le salaire représente dès lors le prix de cette marchandise comme les autres qu'est le travail et qui peut être scientifiquement calculé. Malgré les correctifs apportés à ces idées dans les discours et dans la réalité (par exemple la prise en compte du rôle des syndicats dans la fixation des salaires²⁸¹...), le travail reste considéré, dans ces conceptions, comme une marchandise vendue par un individu à un autre et comme l'objet d'un échange.

Cette vision, fondée sur des instruments qui représentent et organisent le travail d'abord comme un acte individuel, entre donc en contradiction non seulement avec l'idée que le travail serait un acte collectif, mais aussi avec le fait bien réel que la richesse est de plus en plus le produit d'un ensemble d'interactions complexes entre des capitaux, des systèmes d'information, du travail « machinal » et du travail humain, donc que le travail humain n'est pas le seul producteur de richesse. Le travail humain est aujourd'hui si imbriqué dans un ensemble de machines et de systèmes que son efficacité ne peut être distinguée de la leur. Par ailleurs, le travail humain lui-même a une efficacité productive qui varie non seulement grâce aux efforts et à la bonne volonté de ses « porteurs », mais aussi en fonction des progrès généraux de toute la société en matière d'éducation, de formation, de santé, etc. Enfin, la manière dont un individu contribue lui-même à l'augmentation de la production ne peut pas être scientifiquement déterminée, pas plus que la contribution relative de deux individus. C'est d'ailleurs ce

que mettent en évidence les macroéconomistes lorsque, analysant les causes de la forte augmentation de la production entre les années 1950 et 1970, ils imputent près du tiers de celle-ci à un facteur « résiduel », fait tout ensemble de progrès technique, d'efforts de rationalisation de la production et d'élévation générale du niveau de formation. Il semble devenu de plus en plus difficile de mesurer scientifiquement la contribution du travail humain à la production, sinon par un raisonnement tautologique consistant à dire que cette contribution est mesurée par l'ensemble des salaires ! Qu'est-ce que la productivité ? Qui a décidé que la contribution d'un cadre à l'augmentation de la production était plus forte que celle d'un ouvrier spécialisé ? Sur quoi est fondée la hiérarchie salariale ? On nous dit que c'est sur une grille de qualifications et de classifications, donc en dernier ressort sur un diplôme ou une qualification au sens scolaire. Mais comment sait-on qu'un travailleur diplômé contribuera plus à la production que les autres ? On est très éloigné en tout cas des critères que Smith déterminait²⁸².

Pourquoi continuons-nous à vivre avec des techniques (l'économie et le droit) si décalées non seulement par rapport à ce qu'est devenue la réalité du travail mais également par rapport à nos rêves et à nos discours politiques ? La principale raison nous semble être la volonté de sauvegarder le pivot essentiel de la construction capitaliste et de la société autorégulée : l'incitation à travailler. Conserver l'idée d'une contribution et d'une rétribution proportionnelles au travail accompli, au diplôme, au mérite, c'est garder l'idée de l'incitation au travail, de l'aiguillon individuel, de l'intérêt individuel ou, ce qui revient au même, de la peur de la faim. S'il n'y avait pas l'appât du gain, les gens ne travailleraient pas ; il est donc impossible d'envisager la dissociation des revenus et du travail accompli. Là est le nerf du raisonnement économique parfaitement congruent, à cet égard, à l'approche du droit du travail (et en totale contradiction avec l'idée que le travail serait épanouissant). L'économie conçoit le travail comme facteur de production individualisé et comme « désutilité » pour l'individu : elle vit sur le mythe de l'effort individuel payé de retour par une récompense. Les théories microéconomiques actuelles et les politiques publiques sont assises sur la peur de la désincitation ou la croyance que l'individualisation renforce la productivité.

L'histoire de la protection sociale²⁸³ est un bon indice de la prégnance de cette croyance quasi religieuse sur nos comportements sociaux : considérées de ce point de vue, les cent années qui séparent les enquêtes de Villermé (1840) du Plan français de sécurité sociale (1945) content l'histoire de la résistance acharnée d'une partie de la France à l'idée de dissociation du travail et de la protection, c'est-à-dire à l'idée de socialisation des risques. Pendant ce siècle, l'idée qu'on pourrait encourager ou aider l'individu à se couvrir contre les risques issus de son travail, ou de l'interruption de celui-ci, fut considérée comme la plus à même de désinciter au travail, d'amollir l'individu et d'ouvrir la porte à la décadence générale²⁸⁴. Au contraire, la prévoyance

individuelle paraissait la plus susceptible de contribuer au développement de l'individu et de la productivité du travail. Mais lorsque l'on parvint à mettre en place un plan de sécurité sociale obligeant les individus à se protéger et que des institutions prirent cette protection en charge, lorsque c'est en quelque sorte toute la population qui décida de se couvrir collectivement contre les risques sociaux, la peur de la désincitation ne disparut pas pour autant. Il s'agissait moins d'elle, d'ailleurs, que de la volonté de voir le travail dignement récompensé et la hiérarchie sociale, fondée sur le travail, respectée. Il ne fallait donc pas que tout le monde puisse avoir droit à la même protection : tel était le raisonnement quelques mois après la sortie de la guerre. Aujourd'hui, la protection sociale n'est toujours pas universalisée, c'est-à-dire détachée de l'acte de travail. Pour bénéficier des prestations de l'assurance maladie, il est nécessaire d'avoir travaillé ou cotisé un certain nombre de mois, sauf à accéder à des formules spéciales (RMI, aide sociale) dont le bénéficiaire est soumis à des conditions. Celui qui travaille peut s'ouvrir des droits à la protection, pas les autres ; et la protection est d'autant plus grande que l'emploi est meilleur. Alors que plus du tiers des revenus des Français sont aujourd'hui socialisés (ils ne sont pas la contrepartie directe du travail), l'idée d'une protection pour tous fait encore frémir, et les remises en cause de l'État-providence ont toutes ce petit goût de moralisme qui voit dans la sensation de l'effort le meilleur des aiguillons au travail. C'est ce qui nous empêche, certainement plus encore que les problèmes financiers ou institutionnels, de généraliser la couverture maladie, c'est-à-dire de la dissocier totalement du travail. Car, s'ils sont couverts, pourquoi les individus feraient-ils encore un effort pour travailler ? Les constructions microéconomiques actuelles reposent sur la même logique : l'arbitrage des individus entre travail et loisir fait que si des revenus sociaux s'approchent du salaire minimum, alors chacun s'arrêtera de travailler. Mais on oublie que tous les chômeurs ne sont pas, loin s'en faut, des chômeurs volontaires et qu'un tel arbitrage entre travail et loisir n'est possible que si les circonstances s'y prêtent.

S'il n'est pas question de soutenir ici que l'incitation individuelle n'a aucune efficacité ou qu'il n'y aurait aucun danger à dissocier travail et revenu, protection sociale et travail, nous souhaitons mettre en évidence le décalage qui existe entre des discours selon lesquels le travail serait le lieu d'une coopération et d'une solidarité effective et les instruments et/ou les représentations qui régissent nos rapports au travail aujourd'hui. Car tout se passe donc comme si, en dépit des rêves et des discours, un certain nombre de croyances étaient encore trop fortes pour laisser s'épanouir une conception du travail comme acte collectif, appelant des instruments conceptuels et des techniques réellement collectifs.

Le mythe de l'entreprise citoyenne

Le décalage paraît encore plus flagrant lorsqu'il s'agit de l'entreprise. Celle-ci est présentée aussi bien dans les discours politico-administratifs que dans une grande partie

des théories sociologiques qui analysent le travail et la construction des identités, comme un haut lieu de socialisation, celui où s'épanouirait le collectif de travail, où s'acquerraient les identités, où se développerait une solidarité objective. L'entrée en entreprise est toujours présentée comme l'initiation à la vie sociale : en être tenu écarté équivaut à l'exclusion sociale. Dans les années 1980, l'entreprise est également devenue une « organisation », objet d'une sociologie particulière, dont le but était de maximiser son efficacité, de trouver les organisations les plus performantes... Ce courant d'analyse, globalement antitaylorien, a conduit à la stratégie des ressources humaines, à la notion d'attachement des salariés à l'entreprise, à l'idée que la productivité serait plus élevée si la motivation au travail était plus grande et donc si les conditions de travail, la communication, les rapports entre salariés et direction étaient meilleurs. Peu à peu, l'idée s'est fait jour d'une entreprise qui assurerait, en plus de la fonction de production, d'autres fonctions de nature sociale, permettant l'expression, la cohésion, la sociabilité des salariés : l'entreprise, société en miniature, serait devenue un haut lieu de vie sociale²⁸⁵. Mais la définition de l'entreprise permet-elle la prise en charge de ces nouvelles tâches ?

L'entreprise est généralement définie par sa fonction : elle a vocation à combiner différents facteurs de production pour aboutir à un produit²⁸⁶. D'où deux conséquences immédiates : d'abord, la réalisation d'une communauté de travail ne fait pas partie des objectifs de l'entreprise et n'appartient pas à son concept. Ensuite, le travail auquel il est fait allusion dans la définition précédente (et qui n'en constitue en aucune manière un élément nécessaire) est le travail-facteur de production, ou encore le travail abstrait. L'entreprise n'est pas d'abord conçue comme une communauté de travail ; il peut y avoir entreprise sans travail humain. On peut concevoir une production de biens sans intervention aucune de main-d'œuvre, et tel est d'ailleurs certainement ce à quoi tend l'entreprise, *volens nolens*, non pas parce que le travail serait trop cher par rapport au capital, mais parce que le travail n'est considéré, dans la définition de l'entreprise, que comme un facteur et un coût. Et il n'est pas certain que les théories qui se développent depuis quelques années en France, et qui tentent de remettre à l'honneur le capital humain détournent l'entreprise de cette tendance radicale²⁸⁷. Non seulement le travail n'appartient pas à la définition de l'entreprise, dont la vocation est de produire, mais de surcroît l'organisation de l'entreprise est tout simplement l'antithèse d'une organisation « démocratique » – pour reprendre la substance de l'expression « entreprise citoyenne ». Ceci ne signifie pas que l'entreprise soit un lieu antidémocratique, mais simplement que cette catégorie ne peut lui être appliquée. Le lien de citoyenneté concerne en effet des égaux qui, par le suffrage, selon le principe « un individu = une voix », décident collectivement des fins à rechercher. L'entreprise est exactement le contraire : elle admet une totale distinction entre les propriétaires et les employés, les seconds exerçant sous la direction des premiers ou de leurs mandants, mais n'ayant pas à intervenir sur les fins poursuivies ou la manière dont celles-ci le sont. Le contrat de travail salarié est en petit ce que l'entreprise est en plus grand : un lien de subordination qui est l'inverse du lien

de citoyenneté²⁸⁸. Le développement du syndicalisme – qu’il s’agisse de la participation des syndicats à la préparation des textes concernant les salariés ou de la négociation des accords collectifs, mais aussi de la vie syndicale à travers les institutions représentatives au cœur des entreprises – n’a changé que peu de chose, sur le fond, à cet état de fait²⁸⁹. L’entreprise ne peut pas être considérée comme une communauté d’égaux qui coopéreraient ; elle est bien plutôt éclatée entre des logiques et des légitimités diverses : sont-ce plutôt les salariés qui constituent son essence, ou le patron, ou les actionnaires ? Qu’est-ce que l’entreprise, qui fait son unité, d’où tire-t-elle sa cohérence ?

Ces questions sont d’autant plus légitimes aujourd’hui que les entreprises se transforment, de manières diverses, et que les licenciements qui accompagnent souvent ces bouleversements mettent en évidence le caractère purement conjoncturel du lien qui les attache aux salariés : ceux-ci n’appartiennent pas « substantiellement » à l’entreprise, puisque son identité n’est pas affectée par leur départ. Les entreprises se recentrent sur leurs fonctions essentielles, en externalisant les autres tâches, c’est-à-dire en les confiant à des réseaux de sous-traitants (PME ou indépendants)²⁹⁰ : parallèlement, elles réduisent leur personnel stable à un noyau dur, les autres étant soumis à des contrats différents ou allant grossir les rangs des sous-traitants. Jusqu’où peut aller ce processus ? L’entreprise peut également décider de délocaliser tout ou partie de sa production et ne plus garder qu’un siège. Ce serait encore une entreprise, qui ne se caractériserait que par le fait qu’elle paye l’impôt sur les sociétés. Quand bien même elle n’emploierait quasiment plus personne ou ne produirait plus de biens, elle conserverait son statut d’entreprise. Dès lors, ni l’emploi de personnes ni l’établissement d’une communauté de travail n’appartiennent au concept de l’entreprise : lorsqu’elle se dissout sous les chocs externes, elle montre que sa nature réelle est d’être un ensemble d’individus dont ni la présence ni la coopération ne sont nécessaires. Ses fins ne sont ni celles d’un lieu démocratique, ni celles d’une communauté réalisée en vue du bien de ses membres.

Cette description ne porte en elle aucune condamnation de fait. La vocation de l’entreprise est de produire, et de la manière la plus efficace. En revanche, on se méprend quand on raisonne comme si elle était une sorte de communauté politique, destinée à favoriser l’épanouissement des individus qui s’y trouvent et à leur permettre d’exercer les principales capacités qu’exige la vie en société ; pis, comme si elle était le lieu principal où peuvent s’exercer celles-ci. Non seulement l’entreprise n’est pas chargée de cette fonction, mais, de plus, ceux qui tiennent ce discours ne sont absolument pas prêts à se donner les moyens de l’en rendre capable. Car, pour que l’entreprise soit citoyenne, il faudrait que le pouvoir, les responsabilités, les choix soient réalisés par l’ensemble de ses acteurs ; en d’autres termes, que le lien existant entre l’entreprise et chaque individu et entre les individus eux-mêmes soit un lien substantiel. Cela supposerait une profonde réforme de l’entreprise, de ses fonctions, de son organisation, que nous sommes certainement moins prêts que jamais à accepter. Il suffit pour s’en convaincre de relire les propos que pouvait tenir sans choquer Bartoli dans les

années 1950 : « La finalité du travail exige aussi que la gestion des entreprises soit une gestion commune. La liberté du travail n'existe pas si le travail est abandonné aux seules volontés individuelles et aux seuls contrats interindividuels de travail. [...] Elle implique une organisation sociale²⁹¹. » Sans doute devons-nous renoncer à notre hypocrisie et reconnaître que l'entreprise n'est en rien citoyenne et ne vise qu'à la production – ce qui n'empêche pas de tout faire pour rendre ces conditions de production le plus humaines possible. Elle n'est donc ni un lieu d'expression de soi, ni un lieu d'apprentissage de la vie sociale. À moins que, si nous souhaitons qu'elle soit telle, nous ne la réformions de fond en comble. La résolution de cette question suppose tranché le problème de savoir si l'entreprise *doit* devenir ou pas l'un des principaux lieux de sociabilité, donc si nous le *voulons*.

Aujourd'hui, l'entreprise ne constitue donc pas une communauté de travail et de vie, pas plus que la relation de travail n'est la relation sociale majeure ou le lien substantiel qui attacherait chaque individu à cette communauté et lui permettrait d'exercer ses droits et d'avoir une vie sociale. Mieux vaut dire aujourd'hui que l'évolution va plutôt dans le sens contraire. Car en lieu et place des grandes entreprises où s'étaient, en effet, bon gré mal gré, forgées des identités collectives à travers les conflits, et où s'était développé un droit collectif efficace, se multiplient aujourd'hui des types de contrat très particuliers (en général accompagnés d'un très faible contenu de protection, ou passés pour un temps très court), qui, de plus en plus fréquemment, ne sont pas des contrats de travail mais des contrats commerciaux (entre une grande entreprise et un travailleur indépendant, qui supporte ainsi tout le risque sans avoir aucun des avantages du contrat de travail), et qui constituent peut-être les premiers signes d'une disparition du droit du travail au profit du simple droit civil. Une telle transformation ne ferait que mettre en évidence, plus qu'aujourd'hui, la vérité du lien qui est au fondement de l'entreprise et son manque constitutif d'« âme ».

Le travail, contrat ou relation ?

À vrai dire, il a existé, à côté de cette tradition contractuelle qui s'appuie sur une représentation du travail comme prestation individuelle et de l'entreprise comme simple somme des contrats individuels, une tradition qui a justement théorisé le travail comme relation sociale et l'entreprise comme société politique en miniature. Écoutons Paul Durand, juriste français adepte de cette théorie : « L'employeur dispose comme chef d'entreprise de trois prérogatives : d'un pouvoir législatif, d'un pouvoir de direction et d'un pouvoir disciplinaire. Ainsi pourvue d'un législateur et d'un juge, l'entreprise rappelle la société politique²⁹². » Alors que la première tradition est issue du droit romain – droit de la personne – et s'est épanouie en France, en particulier au moment de la Révolution française et dans le Code napoléonien, la seconde plonge ses racines dans la philosophie et la théologie allemande, médiévale d'abord, hégélienne ensuite. Elle considère la partie comme toujours déjà déterminée par le tout : autrement dit, ce n'est

pas l'individu passant contrat qui est premier, mais la relation qui s'instaure entre une personne et une institution. Dans cette optique, l'entreprise apparaît en effet d'abord comme une communauté, dont le fondement est organique, et qui a donc une véritable unité. Le travail, quant à lui, se définit toujours comme une relation, par laquelle l'individu est intégré dans la communauté. « L'ancien droit germanique [...] connaissait, à côté de la relation de travail servile, un contrat de vassalité par lequel un homme libre se mettait au service d'un autre, qui lui accordait en retour protection, aide et représentation. Ce contrat faisait naître un lien personnel de fidélité réciproque, qui s'apparentait aux liens familiaux et faisait participer ceux qu'il unissait à une même communauté de droits et de devoirs. Cette idée de lien personnel et d'obligation de fidélité se retrouvera naturellement dans l'organisation corporative, telle qu'elle se structure au Moyen Âge et survit jusqu'à la Révolution industrielle²⁹³. » Il s'agit là d'une conception radicalement différente de la tradition issue de la culture de droit romain et qui s'attaquera d'ailleurs, au XIX^e siècle, à la vision individualiste du travail sur laquelle s'appuie celle-ci. Très fortement inspiré de Hegel²⁹⁴, le juriste Gierke soutient qu'on ne peut penser juridiquement l'individu indépendamment de la communauté à laquelle il appartient. Pour lui, l'essence du droit ne peut être recherchée dans la volonté, qu'il s'agisse de la volonté individuelle ou de celle de l'État, car « la source dernière de tout droit est toujours la conscience commune²⁹⁵. » Autrement dit, « l'esprit du peuple », le *Volksgeist* incarné dans une langue, une histoire et des institutions politiques et sociales, est premier par rapport à l'individu. Il en est le terreau. La relation de travail est donc interprétée comme une relation d'appartenance à une communauté, qui prend naissance au moment de l'intégration du travailleur dans celle-ci, et non comme un rapport contractuel entre deux individus : « C'est cette appartenance de fait à l'entreprise qui est la véritable source de la relation juridique de travail, c'est elle qui lui confère le statut de membre de cette communauté²⁹⁶. » La relation qui unit l'employeur et le travailleur n'est pas une pure relation d'échange portant sur la force de travail, mais d'abord une relation entre deux personnes : elle inclut des droits et des devoirs comme la fidélité, la loyauté, la protection... L'ensemble communautaire, qui a une véritable unité, ne résulte donc pas d'une association de hasard ou d'une simple contiguïté accidentelle, mais du lien personnel qui unit le « chef » à chacun des membres et de la préexistence d'une « âme » de la communauté, antérieure aux parties. Pour cette tradition, l'entreprise, fondée sur une évidente communauté d'intérêts, constitue une communauté organisée et hiérarchisée sous l'autorité naturelle de son chef²⁹⁷.

Cette théorie montre que l'on ne peut se payer de mots : dire que le travail est une relation sociale et qu'il fonde l'intégration et l'appartenance d'un individu à une communauté a un sens dans cette tradition, pas dans la nôtre. Cela s'explique en particulier parce que la conception allemande de l'entreprise ou du travail se comprennent elles-mêmes par rapport à une philosophie politique dans laquelle la société est pareillement conçue comme communauté. L'entreprise est à la fois une

société politique en petit et l'un des moments de la grande société politique. Autrement dit encore, il ne suffit pas d'affirmer que le travail a telle ou telle qualité, encore faut-il disposer d'une théorie de l'entreprise et d'une théorie politique qui rendent ceci possible. C'est d'ailleurs ce que des juristes français tentèrent de réaliser au début du XX^e siècle. Durand, Duguit et Hauriou, baptisés « institutionnalistes » parce qu'ils démontrent le caractère premier des institutions sociales par rapport aux actes sociaux, menèrent une critique en règle du contrat et de la théorie qui voit dans celui-ci la source des rapports de travail²⁹⁸. Peine perdue, semble-t-il, puisque, selon un rapport de 1964 établi pour le compte de la CECA, la théorie allemande était « une conception très largement dépassée par le mouvement de l'histoire et liée à une philosophie politique condamnée²⁹⁹ ». Elle devait également être abandonnée en raison de « l'inconsistance de la construction de l'entreprise comme communauté de travail³⁰⁰ ». Le fondement du droit du travail applicable dans l'Union européenne serait donc de nature contractuelle, c'est-à-dire assis sur une tradition plutôt romaine, la relation de travail restant dès lors considérée comme un cas particulier de la théorie des échanges. Il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui encore le droit allemand « se refuse à identifier le rapport de travail à un rapport d'échange. [...] Il reste fidèle à cette idée d'un rapport régi par le droit des personnes ou de type communautaire³⁰¹ ». Comme on le voit, cette théorie est à la fois séduisante et inquiétante par certains aspects. Séduisante parce qu'elle semble offrir les moyens de penser un type de coopération moins abstrait que celui auquel nous ouvre la tradition romaniste contractuelle, et parce qu'elle explicite les conditions d'un vrai lien d'appartenance et d'un lien social substantiel. Inquiétante, dans la mesure où elle continue de reposer sur une forme de subordination – qui cette fois n'est pas juridique, donc impersonnelle, mais bien personnelle –, et parce que l'unité qu'elle décrit est de type hiérarchique, construite autour d'un chef, reposant sur des liens personnels de fidélité, de loyauté, de soumission.

Ce passage par la conception germaniste de la relation de travail et de l'entreprise est essentiel. Il nous permet, en effet, de mettre en évidence l'opposition majeure qui a été celle du XIX^e siècle et dont nous ne parvenons pas à sortir : d'un côté, une théorie du contrat, individualiste ; de l'autre, une théorie de la communauté hiérarchisée et antérieure aux individus. Cette opposition ne s'est pas seulement nourrie de la question du travail ; elle a structuré les débats et les options idéologiques du XIX^e et du XX^e siècle³⁰². Mais tout se passe comme si l'histoire s'était enrayée et comme si nous ne parvenions plus aujourd'hui à trouver une troisième voie.

Avant d'envisager comment cette voie pourrait s'ouvrir, revenons sur l'image contrastée du travail que nous ont livrée nos analyses. Le travail a constitué une solution à la question de l'apparition sur la scène publique de l'individu et aux risques de bouleversement de l'ordre social que celle-ci comportait. Il a été le moyen privilégié d'intégration de l'individu au tout social, et donc le moyen d'assurer une certaine

automaticité de la régulation sociale. Dans cette mesure, en tant qu'attribut de chaque individu, il s'est substitué aux anciens ordres fondés sur des hiérarchies naturelles ou hérités, et a fondé un principe d'ordre nouveau, reposant sur les capacités et engendrant une nouvelle hiérarchie sociale. Il a donc bien été le moyen de l'émancipation de l'individu, ce que prouvent les techniques fondamentalement individualistes qui le régissent, en particulier l'économie, qui représente la traduction concrète d'une vision contractualiste de la société. Travail, économie et vision contractualiste sont allés de pair. Mais le formidable développement de « la puissance productive du travail » et l'explosion des énergies utopiques, qui se sont fixées sur la sphère de la production, ont ajouté des dimensions radicalement différentes à cette première idée, sans que pourtant la vision économique développée au XVIII^e siècle soit remise en cause. D'où les contradictions que recèlent les pensées actuelles de légitimation du travail, pour lesquelles la sphère du travail et de la production est celle où se réalise l'essentiel de notre vie individuelle et sociale : elles sont issues, telle est notre thèse, d'une reprise non critique des différentes strates historiques qui constituent la notion contemporaine de travail. Car ces pensées n'ont pas tranché entre les différentes représentations du travail qui leur étaient léguées ; elles ont fait l'économie du choix. Ce faisant, elles commettent une triple faute : elles ne présentent le travail que sous la forme rêvée qu'il a prise au XIX^e siècle – comme liberté individuelle et collective créatrice –, en omettant de rappeler sa dimension économique, donc le fait qu'il a d'abord été et reste conçu comme simple facteur de production et comme travail abstrait. Elles considèrent de surcroît ce que le XIX^e ne considérait que sous la forme du rêve ou de l'utopie (le travail désaliéné), comme quelque chose de déjà advenu : elles croient à la magie. Enfin, n'ayant pas accompli de réflexion critique – continuant donc malgré tout à accepter la dimension économique du travail, qu'elles occultent – elles ne s'aperçoivent pas qu'elles ont elles-mêmes été envahies par l'idéologie économique originelle qui constitua le contexte de l'invention du travail. Les contradictions auxquelles mènent ces pensées naissent en général de l'impensé économique qui les hante et dont elles sont sans le savoir le produit. Elles oublient sous quelle forme est apparu le travail et pourquoi il est apparu : pour donner sa cohérence à une société qui avait perdu ses cadres d'organisation traditionnels.

Mais le plus intéressant, ce qui nous en dit le plus long sur ces pensées et sur notre époque, c'est que ces contradictions ne sont même plus ressenties comme telles : considérer comme le plus haut moyen de nous réaliser, individuellement et socialement, ce qui était originellement un moyen de tenir ensemble les individus, et dont la nature était l'effort, la souffrance, ne nous semble plus inquiétant. Cela signifie que nous nous sommes totalement abandonnés à l'économie : nous n'imaginons plus la vie sociale que sous la forme de l'échange et l'expression de soi que sous la forme de la production. En ce sens, nous sommes certainement devenus marxistes dans la mesure où nous considérons que la société peut en effet s'autoréguler par l'interexpression, l'échange de

signes et de services et que, de ce fait, le travail doit devenir ou rester notre médium social central. C'est donc bien à l'économie qu'il nous faut revenir désormais, car c'est elle qui est à l'origine de notre attachement – aujourd'hui voulu, jadis forcé –, au travail. Il nous faut montrer pourquoi les trois phénomènes majeurs qui caractérisent la modernité des sociétés industrialisées – la domination de la pensée économique, l'élection de la sphère du travail et de la production comme cœur de la vie individuelle et sociale et le dépérissement de la politique – ont partie liée, et sur quels postulats cette constellation parvient à se maintenir. Il s'agit également de savoir, d'une part, si l'économie n'a pas hérité de son passé un certain nombre de présupposés qui l'empêchent de s'adapter aux problèmes que nous connaissons aujourd'hui ; d'autre part, si le choix que représentait l'économie au XVIII^e siècle – individualisme contre holisme – se pose encore dans les mêmes termes aujourd'hui ; enfin, si nous n'avons pas, avant tout, besoin désormais d'une conception de la société radicalement différente de celle à laquelle continue malgré tout de se référer l'économie.

Chapitre VIII

CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE

L'économie est devenue notre science sociale, celle qui, sous sa forme vulgarisée, inspire décideurs, hauts fonctionnaires et hommes politiques ; celle qui prétend être la science générale du comportement humain et la plus exacte – donc la plus objective – des sciences sociales ; enfin, celle qui a même réussi à imposer ses méthodes à la réflexion dont l'objet est pourtant le plus « social » : la philosophie politique. Inventée comme la méthode qui devait permettre de garantir l'autorégulation d'une société conçue comme une simple association des individus, l'économie est aujourd'hui incapable de promouvoir une autre conception de la société. La tenir pour la science qui convient à notre temps, c'est donc se résigner à vivre avec une conception réduite de l'homme et de la richesse, n'imaginer pour seul mode de régulation que le travail et refuser de faire appel à la politique comme méthode alternative susceptible de servir de guide à la vie en commun.

L'économie, une méthode au service d'une vision contractualiste de la société

L'économie s'est présentée, au XVIII^e siècle, comme la solution la plus « forte » pour résoudre la question du lien social. Sa spécificité a consisté à partir des individus et à les pousser à tisser des liens non volontaires : le désir d'abondance constitue le principe extérieur qui meut les individus et les oblige à l'échange, et qui, de surcroît, met en marche une mécanique sociale où les relations interindividuelles sont réglées automatiquement. L'ordre social se déduit logiquement des échanges entre individus. Dès lors, l'économie va nécessairement de pair, à l'origine, avec une conception contractualiste de la société.

Postulats et réquisits de l'économie

L'économie doit, pour remplir sa fonction, exhiber des lois naturelles, partir de l'individu, valoriser l'échange.

L'économie, science des lois naturelles de la vie en société

Dès le départ, l'économie s'est voulue une science capable de rivaliser en exactitude avec les sciences de la nature dont le modèle avait été donné par Newton. Celui-ci est la référence constante de tous les auteurs d'économie politique du XVIII^e siècle. Trouver les lois des phénomènes sociaux comme on a trouvé celles des phénomènes naturels, telle est l'ambition de la pensée économique. Montesquieu et Condorcet développent au même moment l'idée d'un déterminisme social analogue au déterminisme physique. Quesnay et les physiocrates en général défendent également cette conception. Pour eux,

les lois naturelles sont inscrites dans l'ordre physique du monde : « Les lois naturelles de l'ordre des sociétés sont les lois physiques mêmes de la reproduction perpétuelle des biens nécessaires à la subsistance, à la conservation et à la commodité des hommes. » Say revendique le premier l'idée d'une science qui a pour objet un domaine particulier de réalité : l'économie³⁰³. Le premier siècle de recherches économiques (1750-1850), s'il tente bien de dégager des lois et se représente l'économie comme une science, n'utilise pourtant aucun appareil formalisé. Avec Cournot, la situation change. La revendication des économistes de construire une science s'accompagne d'un discours et d'un appareil beaucoup plus détaillés qu'auparavant : l'économie politique doit être abordée comme une véritable science qui « a pour objet essentiel les lois sous l'empire desquelles se forment et circulent les produits de l'industrie humaine, dans des sociétés assez nombreuses pour que les individualités s'effacent et qu'il n'y ait plus à considérer que des masses soumises à une sorte de mécanisme, fort analogue à celui qui gouverne les grands phénomènes du monde physique³⁰⁴ ». Cournot publie en 1838 un mémoire intitulé *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, dans lequel il démontre l'intérêt que présente l'utilisation du langage mathématique pour exprimer des relations économiques qui se prêtent à une formulation algébrique. Léon Walras saluera plusieurs années plus tard cette tentative, restée sans écho au moment de sa publication : « Voilà plusieurs années que je travaille, de mon côté, à élaborer l'économie politique pure comme une science naturelle et mathématique³⁰⁵. »

Le même Walras continuera dans cette direction, en orientant délibérément ses travaux vers l'économie pure. S'insurgeant contre une vision trop fonctionnelle de l'économie, il conçoit celle-ci comme un domaine scientifique à part entière et qui tient sa place dans la classification des sciences : « Les faits qui se produisent dans le monde peuvent être considérés de deux sortes : les uns ont leur origine dans le jeu des forces de la nature, qui sont des forces aveugles et fatales ; les autres prennent leur source dans l'exercice de la volonté de l'homme, qui est une force clairvoyante et libre³⁰⁶. » Walras distingue ainsi trois types de sciences : la science pure, qui s'occupe des faits naturels, la science appliquée, qui s'occupe des relations homme/nature, et la science sociale, qui s'occupe des relations homme/homme. L'économie peut être pure, appliquée et sociale (Walras écrira trois livres consacrés à chacune de ces questions). Mais, lorsqu'elle est pure, l'économie s'occupe de faits naturels : « Le blé vaut 24 francs l'hectolitre. Voilà le fait de la valeur d'échange. [...] Ce fait a le caractère d'un fait naturel. Cette valeur du blé en argent, ou ce prix du blé, ne résulte ni de la volonté du vendeur, ni de la volonté de l'acheteur, ni d'un accord entre les deux. Le fait de la valeur d'échange prend donc, une fois établi, le caractère d'un fait naturel, naturel dans son origine, naturel dans sa manifestation et sa manière d'être³⁰⁷. » Il justifie l'utilisation d'outils mathématiques et la recherche en économie pure de la manière suivante : « Je pense que l'économie politique ne sera une science que le jour où elle s'astreindra à démontrer ce qu'elle s'est à peu près bornée jusqu'ici à affirmer gratuitement. [...] Chacun sait parfaitement, pour peu qu'il ait fait de la géométrie, que les rayons d'une circonférence ne sont égaux entre

eux, et que la somme des trois angles d'un triangle n'est égale à celle de deux droits, que dans une circonférence et dans un triangle abstraits et idéaux. La réalité ne confirme qu'approximativement ces définitions et démonstrations ; mais elle en permet une très riche application. Pour observer cette méthode, l'économie politique pure doit emprunter à l'expérience des types d'échange, d'offre, de demande, de capitaux, de revenus, de services producteurs, de produits. De ces types réels, elle doit abstraire, par définition, des types idéaux et raisonner sur ces derniers, pour ne revenir à la réalité que la science une fois faite et en vue des applications. Nous aurons ainsi, sur un marché idéal, des prix idéaux qui seront dans un rapport rigoureux avec une demande et une offre idéales. Et ainsi de suite. Ces vérités pures seront-elles d'une application fréquente ? À la rigueur, ce serait le droit du savant de faire de la science pour la science, comme c'est le droit du géomètre d'étudier les propriétés les plus singulières de la figure la plus bizarre, si elles sont curieuses. Mais on verra que ces vérités d'économie pure fourniront la solution des problèmes les plus importants, les plus débattus et les moins éclaircis d'économie politique appliquée et d'économie sociale³⁰⁸. »

Derrière cette conception, on trouve l'idée que les lois de l'économie sont bien semblables aux lois de la nature et que, de même que les mathématiques ont, par abstraction et idéalisation, révélé les lois de la physique, l'économie pure va se dévoiler comme toile de fond de l'économie réelle. Soulignons l'extraordinaire pari que représente cette conception : non seulement la vie en société, mais cette partie particulière de la vie en société qu'étudie l'économie, présente des régularités qui peuvent être comprises comme des lois. En cela, les économistes de la fin du XIX^e siècle ne sont pas extrêmement originaux, car les sociologues croient également être en mesure de révéler des lois de la société aussi solides que les lois de la nature. De ce point de vue, l'économie semble néanmoins l'une des sciences humaines les plus avancées à l'époque, ou du moins l'une des plus ambitieuses, puisqu'elle se permet cet éclatement entre un versant pur, sorte de recherche sur les catégories ou la logique formelle, et un versant appliqué, censé permettre la vérification empirique, à l'instar de la physique, par exemple. Partie de la recherche des causes de l'accroissement des richesses, l'économie se retrouve à la fin du XIX^e siècle à la tête d'un appareil mathématique formalisé déjà impressionnant. La démarche économique est plus que jamais soutenue par l'idée qu'elle met en évidence des lois inflexibles.

L'individualisme de l'économie

L'économie s'est construite à partir des individus qu'il lui revenait précisément d'inscrire dans un ordre. Elle s'est présentée comme une philosophie du contrat dans lequel l'objet de l'échange n'est pas constitué de libertés individuelles, mais de capacités et de produits ; où les individus ne se débarrassent pas de ce dont ils disposent au profit d'un autre (acte politique de délégation du pouvoir), sans cesser pourtant d'échanger ; où le lien social, enfin, ne naît pas d'une dépossession au terme de laquelle éclôt la société, mais de la permanence de l'échange : le lien social est, dans un sens quasi

physique, ce flux incessant d'échanges. Son défi, c'est donc de faire coexister des individus qui n'ont précisément pas d'intérêt pour les autres : des individus qui ne sont pas déjà sociables, ne sont intéressés qu'à leur propre conservation et sont réduits à leur plus simple expression. Ainsi s'explique que l'économie soit, dès l'origine, individualiste, hédoniste et utilitariste. Non seulement elle emprunte ses représentations et ses concepts de base à la psychologie et à la philosophie anglaises de l'époque, mais elle radicalise les présupposés de celles-ci en refusant de déduire la société de la seule présence des individus. L'équilibre social ne naît pas de la sociabilité, mais d'une combinatoire autorégulée des échanges. D'où le concept de base, l'intérêt, qui est le seul que s'autorise l'économie en réaction contre toutes les philosophies ou les morales qui, quant à elles, se donnent toujours d'autres points de départ : la sympathie, l'inclination, quand ce n'est pas l'instinct de sociabilité³⁰⁹. D'où également les deux caractéristiques de l'économie, dont elle ne se départira pas : elle part toujours de l'individu ou d'agrégations d'individus ; elle fait abstraction de toute préoccupation autre que purement individuelle chez l'individu considéré. Celui-ci est simplement rationnel, ce qui signifie qu'il préfère toujours le plaisir à la peine. Au XVIII^e siècle, l'utilitarisme de l'économie est d'abord hédoniste, non par conviction philosophique, mais parce que l'hédonisme est la forme la plus simple, la moins élaborée de la rationalité brute. L'hédonisme est ce qui reste de l'individu quand on a enlevé la sociabilité et les impératifs moraux.

L'intérêt et l'utilité se traduisent donc, dans un premier moment, en termes de plaisir et de souffrance, notions physiologiques de base. Comme l'explique Jeremy Bentham, « inventeur » de l'utilitarisme : « On désigne par principe d'utilité le principe qui approuve ou désapprouve toute action conformément à la tendance que celle-ci semble avoir d'augmenter ou de diminuer le bonheur du parti dont l'intérêt est en question, ou, pour le dire en d'autres termes, de promouvoir le bonheur ou de s'y opposer ³¹⁰. » John Stuart Mill ajoutera : « Par bonheur, on entend le plaisir et l'absence de peine. Par absence de bonheur, on entend la peine et la privation du plaisir ³¹¹. » L'essentiel demeure qu'aucune autre considération n'intervienne chez l'individu et que ces expressions primaires que sont le plaisir et la peine soient mesurables. Ainsi le calcul des plaisirs et des peines auquel se livre Bentham est-il censé permettre de réformer la société tout entière. La notion de plaisir ainsi conçue est homogène et continue : on peut en calculer facilement l'augmentation et les degrés. Même si, au début, la notion de plaisir, à l'instar de celle de richesse, provoque débat et discussion au sein du camp utilitariste (Stuart Mill, grand lecteur de Bentham et auteur de *L'Utilitarisme* ³¹², remet ainsi en cause la conception purement quantitative du plaisir qui est celle de son maître et lui oppose une définition plus large, incluant aussi les plaisirs de l'esprit, exactement comme Malthus s'interrogeait sur l'opportunité de ranger les œuvres de Shakespeare parmi les richesses), il n'en ira pas longtemps ainsi. Dans sa recherche de ce qu'est « le plus grand bonheur du plus grand nombre », l'économie doit pouvoir additionner et

comparer des éléments homogènes. Et, de fait, elle va rapidement abandonner la référence à des situations ou des sensations concrètes : en lieu et place des notions de plaisir et de peine, c'est la stricte notion d'utilité qui sera définitivement retenue, plus simple de maniement et plus consensuelle.

Au XIX^e siècle, l'hédonisme, figure encore primaire et trop incarnée de la rationalité, laisse place à une rationalité plus formelle. L'*Homo economicus*, déjà notion fondamentale de l'économie naissante, machine de guerre contre la « sociabilité », trouve son épanouissement sous la figure de l'individu rationnel qui poursuit son intérêt et cherche à maximiser son utilité. Jevons³¹³ écrit que « l'économique est la mécanique de l'utilité et de l'intérêt individuel ». Les néoclassiques s'appuient sur une conception radicalement individuelle, mais d'un individu désormais abstrait dont la caractéristique est de pouvoir exprimer des préférences entre des paniers de biens ou de situations qui lui sont présentés. Son activité se résume à ordonner ses préférences et à effectuer des choix alternatifs en vue de maximiser sa satisfaction globale : cette opération est nommée rationalité. L'utilité est le critère de choix qui permet de classer les préférences des individus. D'où l'importance du prix, qui doit précisément permettre de trancher entre les différents désirs et de les combiner. Cette conception s'affinera par la suite, prenant non seulement en compte les désirs des différents individus, mais introduisant de plus la considération du temps et des quantités disponibles d'un bien donné au cours du temps pour un même individu. C'est ce que l'on a appelé le marginalisme. Il focalise son attention sur la dernière unité de bien détenue, appelée utilité marginale, qui tend à décroître au fur et à mesure que la quantité de ce bien déjà détenue augmente³¹⁴.

À partir de cette approche, qui se prête particulièrement bien à la formalisation, puisqu'elle raisonne sur des quantités et du temps, un certain nombre de principes vont pouvoir être dégagés, tel celui de la maximisation. En vertu de celui-ci, une personne ressentant un besoin fait un effort ou accepte une dépense pour obtenir un bien aussi longtemps que son besoin ne sera pas satisfait. Lorsque l'ampleur de la dépense ou de l'effort contrebalancent le désir du bien, l'équilibre est atteint : la satisfaction est parvenue à son maximum. Ainsi tous les comportements peuvent-ils faire également l'objet d'une telle formalisation, qui permet de mettre face à face la dépense que l'on est prêt à faire et ce que l'on veut obtenir. Il ne s'agit pas d'autre chose que d'une formalisation du principe utilitariste qui veut que l'on poursuive le plaisir et que l'on fuie la peine. Celui-ci est désormais affiné : tout besoin ou désir humain peut être représenté par une « courbe d'utilité » qui montre à partir de quel moment la personne ne souhaite pas faire plus d'effort ou de dépense, c'est-à-dire comment, pour chaque bien, il est possible de maximiser la satisfaction, point d'équilibre entre désir et satiété ou entre peine et plaisir. On peut ainsi exprimer les différentes utilités marginales ou désutilités marginales des biens en fonction des quantités détenues.

L'utilité est devenue le concept central de l'économie. Dans le même mouvement, l'individualisme originel et atomistique de l'économie s'est approfondi. C'est l'individu,

et plus particulièrement l'intensité de son désir, qui détermine la valeur : la conception substantialiste de la valeur, en germe chez Smith et pleinement épanouie chez Ricardo, a fait place à une conception de part en part subjective. La valeur d'un bien se fonde sur le jugement de chaque individu quant à l'utilité de la détention d'un bien et quant à la rareté de ce même bien, ce qu'exprime parfaitement Walras en parlant de « valeur-utilité » ou « valeur-utilité-rareté » : « Il y a dans la science trois solutions principales au problème de l'origine de la valeur. La première est celle de Smith, de Ricardo, de Mac Culloch, c'est la solution anglaise ; elle met l'origine de la valeur dans le travail. Cette solution est trop étroite et elle refuse de la valeur à des choses qui en ont réellement. La seconde est celle de Condillac et de Say : elle met l'origine de la valeur dans l'utilité. Celle-ci est trop large et elle attribue de la valeur à des choses qui, en réalité, n'en ont pas. Enfin, la troisième, qui est la bonne, est celle de Burlamaqui et de mon père, A.A. Walras : elle met l'origine de la valeur dans la rareté³¹⁵. » Dès lors, l'individualisme restera la méthode de l'économie. De l'individualisme « atomistique » et psychologique des débuts, on est passé à l'individualisme méthodologique de l'école de Lausanne, qui s'est ralliée à l'idée qu'il n'y a de valorisation que subjective, rejoignant ainsi les représentations philosophiques de l'époque : au même moment, Kierkegaard ou Nietzsche développent l'idée qu'il n'y a que des « points de vue » sur le monde, et donc pas de vérité³¹⁶. L'école de Vienne³¹⁷ ira encore plus loin, son individualisme méthodologique s'accompagnant d'un discours idéologique qui dénie toute existence à des réalités autres qu'individuelles, telles les classes sociales ou la société. Il ne s'agit donc plus d'une démarche d'abstraction, comme celle d'un Walras, qui simplifiait le réel pour mieux comprendre sa logique interne, mais d'une démarche philosophique qui postule que seul l'individu existe, ou encore d'un nominalisme radical : « Qu'il s'abstienne logiquement de traiter ces pseudo-entités comme des faits et qu'il parte systématiquement des concepts qui guident les individus dans leurs actions et non des résultats de leur réflexion théorique sur leurs actions, c'est là le trait caractéristique de cet individualisme méthodologique étroitement lié au subjectivisme des sciences sociales³¹⁸. » Pour Hayek, il faut donc laisser les individus se comporter de la façon qu'ils jugent la meilleure et il en résultera la meilleure situation pour la société tout entière³¹⁹. L'économie apparaît donc de plus en plus comme la gageure qui consiste à trouver un équilibre à partir d'individus n'ayant aucune vocation sociale mais exclusivement des préférences, qui portent de surcroît sur les mêmes biens. Sa tâche est dès lors de déterminer les conditions de cet équilibre – équilibre social ou équilibre des échanges – ou encore de voir comment les diverses préférences individuelles qui portent sur des biens en nombre réduit vont néanmoins s'ordonner. L'économie trouve des principes d'ordre : pour chaque individu, le principe de maximisation de son utilité, qui lui permet de choisir des quantités de biens en fonction de leur prix ; pour l'ensemble des individus, le principe de la maximisation du bien-être collectif. Tout ceci s'opérant sur la scène désormais nécessaire à l'économie, le marché.

Le marché est le lieu central de l'économie, celui où s'opèrent les véritables rencontres entre des offres et des demandes, celui où se tranchent les différends, mais dans le calme et l'intangibilité des déterminations naturelles et des lois. L'utilisation de l'appareil mathématique et du vocable d'« économie pure » met mieux encore en évidence la signification hautement symbolique de ce lieu et de sa fonction : là se dénouent et se décident, souverainement et sans qu'il y ait à rendre d'arbitrage, l'allocation des ressources, la distribution des richesses, l'échange. Là se noue le lien social. Le marché permet d'économiser les interventions humaines, de réduire au minimum les risques de désaccord et de conflit : car, les règles étant données au départ, les prix doivent être le seul moyen de régler les prétentions diversifiées des individus et de déterminer la rétribution que mérite chacun en fonction de sa contribution. Les physiocrates, Smith, Mandeville, Ricardo et Malthus, cherchaient déjà l'ordre naturel et ces fameuses lois de l'équilibre vers lesquelles tendaient, selon eux, à long terme, les grandeurs économiques. C'est pourquoi l'État, symbole de l'intervention humaine dans un domaine qui doit s'autoréguler, ne pouvait être, dans cette mesure, qu'un empêchement de tourner en rond. Avec Walras, il n'en va plus de même : l'équilibre qui est recherché est instantané, et il prend son origine dans le marché lui-même³²⁰.

La théorie de l'équilibre général, outre qu'elle constitue une performance intellectuelle, représente surtout l'aboutissement de la recherche entreprise par l'économie au XVIII^e siècle : prouver qu'il existe un équilibre des offres et des demandes sur tous les marchés en même temps (en système de concurrence pure et parfaite), et donc que la société peut être totalement autorégulée ; démontrer que, si les règles énoncées à l'avance sont justes, elles doivent permettre, grâce aux prix, de déterminer strictement toutes les lois de la vie sociale, sans qu'aucune intervention humaine, nécessairement arbitraire, soit nécessaire. Après la main invisible, le marché et l'équilibre sont des schèmes profondément autorégulateurs, des lieux où s'harmonisent par eux-mêmes tous les désirs, où ils s'ordonnent et où une puissance anonyme extérieure et inébranlable permet de rendre commensurables et en même temps de satisfaire ces désirs. Le marché est le haut lieu d'un règlement *a priori*, automatique et silencieux des conflits sociaux (ceux-ci ne doivent théoriquement même pas pouvoir naître : on ne se révolte pas et on ne discute pas de lois qui ont la puissance du naturel). Point focal d'une pensée économique apolitique, il exclut tout principe originel qui pourrait toujours être remis en cause (comme, par exemple, un premier choix des règles de base par les individus eux-mêmes). L'équilibre naît à partir d'éléments simples et éternels : des individus rationnels et des règles de formation des prix, les uns et les autres étant donnés, dans l'évidence du naturel³²¹.

Tels sont les réquisits de l'économie. Ils ont été déterminés au XVIII^e siècle en fonction du problème majeur auquel toutes les réflexions étaient confrontées : faire tenir ensemble des individus que rien ne disposait à coopérer et à entrer en société et garantir l'autorégulation de l'ordre social. L'économie a défini à cette époque un appareil

théorique et un type de valorisation adaptés à cette tâche ; elle a donc déterminé la ligne de partage entre ce qui devait être tenu ou non pour une richesse (rien n'est en soi source de richesses ou de valeur, ainsi que l'ont mis en évidence les débats du XVIII^e siècle sur la nature de la richesse)³²². Il y a donc un lien de causalité évident entre le type de société que l'économie avait pour tâche de rendre possible et de promouvoir (une société associant contractuellement des individus sans désir de coopération, sans instinct de sociabilité et sans autre patrimoine que leur force de travail), et ce qu'elle a désigné comme étant producteur de richesse : l'échange marchand et matériel. Autrement dit, parce que l'économie avait pour fonction de fonder l'unité d'une société dont le lien ne pouvait consister qu'en l'échange, c'est l'échange marchand et matériel qui a été considéré comme facteur de richesse ; l'augmentation des échanges et de la production a ainsi été assignée comme but à la société³²³.

Comment l'économie conçoit la richesse des nations

Dès l'origine, l'économie s'est voulue science des causes de l'accroissement des richesses de la société tout entière (c'est bien pour cette raison que Smith emploie le terme de « nation » : la société est par là conçue comme un tout)³²⁴. Mais elle a immédiatement assimilé la richesse sociale à la somme des enrichissements individuels issus de l'échange marchand³²⁵. Parce qu'elle a conservé l'armature théorique qu'elle requérait au moment de son invention, elle demeure aujourd'hui incapable de concevoir la richesse d'une autre manière.

Du point de vue théorique, ceci se traduit par le fait que l'économie se réfère toujours à l'utilité individuelle pour définir l'utilité globale : celle-ci est toujours conçue comme la maximisation ou l'agrégation d'utilités individuelles ou en relation avec celles-ci. Pour certaines théories, la maximisation de l'utilité de chaque individu s'accompagne de la maximisation de l'utilité sociale globale³²⁶. D'autres cherchent à maximiser le bien-être collectif – somme du bien-être ou de l'utilité des individus – en choisissant, parmi toutes les options possibles, celles dont les conséquences sont telles que la somme des utilités individuelles qui lui est associée est au moins aussi grande que celle associée à toute autre option possible. Autrement dit, dans tous les cas, le bien-être collectif, ou encore la richesse sociale, ne se conçoit qu'à partir d'une prise en considération des points de vue individuels, quelle que soit la manière dont ceux-ci sont agrégés. Sans rentrer dans les subtilités par lesquelles l'économie parvient à construire cette maximisation de la somme des utilités³²⁷, il est clair que l'optimum social ne peut jamais être conçu, dans la théorie économique, en dehors de la prise en considération des points de vue individuels entre lesquels il détermine un compromis.

Ainsi, après beaucoup de débats (sur la possibilité d'agréger les utilités individuelles, de mesurer leur intensité et de les comparer), la théorie économique est parvenue à faire émerger le critère de Pareto : un état social est défini comme optimal au sens de Pareto si, et seulement si, il est impossible d'augmenter l'utilité d'une personne sans réduire

celle d'une autre personne, ou encore si aucun individu de la collectivité considérée ne préfère une autre option, et si au moins un individu préfère cette option à toute autre³²⁸. Dès lors, chaque état social est jugé à partir du point de vue de chaque individu sur lui. Tout se passe comme si la société n'était jamais considérée que comme le produit de tous les points de vue individuels sur le tout social et comme si l'économie tentait le tour de force de se mettre simultanément du point de vue de chaque individu pour trouver l'état optimal, celui qui convient à la fois le mieux et le moins mal à chacun ; comme si, enfin, l'économie tentait de compenser son individualisme foncier en se plaçant en même temps de chaque point de vue particulier pour en réaliser une sorte d'intégration supérieure. Quoiqu'elle en dise, elle ne peut jamais saisir une utilité qui ne trouverait pas son origine dans le point de vue individuel, isolé ou agrégé, et elle s'interdit donc de concevoir un bien auquel la maximisation de l'utilité individuelle ou l'agrégation de toutes les préférences individuelles n'auraient jamais conduit.

Du point de vue pratique, la représentation concrète que nous nous faisons de la richesse sociale est mise en évidence par la manière dont est conçu notre indicateur de richesse, le produit intérieur brut (PIB). Les options originelles de l'économie l'inspirent considérablement. Tout d'abord, la richesse sociale est définie comme la somme des valeurs ajoutées par chaque unité productive³²⁹ (que celle-ci soit une entreprise, un individu ou une administration). La richesse sociale est donc déterminée, par construction, comme l'agrégation de l'enrichissement de chaque centre productif, de chaque unité qui échange. De plus, la conception de la richesse sociale que révèle la comptabilité nationale, et en particulier le Système élargi de comptabilité nationale³³⁰, est certes plus vaste que celle de Smith ou de ses successeurs : elle fait place aux biens immatériels et aux services, et particulièrement aux services non marchands (depuis 1976 seulement). Mais la même logique l'inspire. Car notre comptabilité ne considère comme richesse sociale que la production socialement organisée³³¹, donc la production organisée en vue de la vente ou de l'échange (même si la prestation ne donne pas lieu à une vente couvrant le prix de revient de celle-ci). N'est donc valorisé que ce qui est l'occasion d'une rencontre sociale, que celle-ci se traduise par un échange marchand ou non : ne sont comptabilisés dans la richesse sociale ni ce qui échappe à la logique de l'échange (l'éducation personnelle, la santé...) ni ce qui échappe à la socialisation (le travail domestique)³³². D'ailleurs, seul l'échange marchand est véritablement valorisé dans notre comptabilité : les services non marchands – par exemple, toutes les fonctions collectives exercées par l'État, telles la santé, l'éducation... – ne sont pris en compte que sous la forme du coût qu'ils ont représenté, et non de la valeur ajoutée qu'ils sont censés avoir dégagée : on estime que l'exercice d'une fonction collective ne permet donc pas un enrichissement, un surcroît de richesse. Nous savons donc aujourd'hui valoriser les biens immatériels et les services, à la différence de Malthus, mais nous ne sommes jamais revenus sur l'idée qu'un bien ou un service ne sont une source d'augmentation de la richesse sociale que s'ils peuvent être vendus ou faire l'objet d'un échange.

En agrégeant des valeurs ajoutées, c'est-à-dire en considérant la richesse sociale comme l'addition des enrichissements particuliers générés par chacune des unités de production particulière, les comptes nationaux omettent de prendre en compte les désutilités, c'est-à-dire ce qui est produit comme nuisance à l'occasion de l'acte de production, ou encore le fait que lorsqu'elle produit chaque unité productive ne considère que sa propre utilité et désutilité – son propre intérêt –, sans prendre en considération ce qu'elle peut occasionner comme désutilité pour les autres. Les agents économiques privés ne tiennent compte dans leur raisonnement que des utilités et des désutilités « privées ». Ils fabriquent un produit « privé », qui seul intervient dans la construction de la production totale. Si, en produisant de l'acier, une entreprise pollue une rivière, détruit le paysage ou provoque des nuisances pour autrui, seule la valeur ajoutée par cette production sera comptabilisée : n'est pris en compte, pour la construction de la richesse globale, que ce qui a constitué une utilité ou une désutilité du point de vue privé. Dès lors, il n'y a pas d'utilité « générale », ni même de tentative pour corriger, par la soustraction des désutilités générales, l'agrégat obtenu par la somme de toutes les valeurs ajoutées individuelles. On essaye aujourd'hui, il est vrai, de prendre en compte quelques effets nuisibles provoqués par la production, sous le nom d'« externalités ». Mais cette désignation montre bien qu'il ne s'agit là que d'une anomalie extérieure au processus de production, qui appelle certaines corrections, sans que l'ensemble du raisonnement soit remis en cause. Il est clair que l'incapacité à concevoir l'utilité ou la nuisance du point de vue de l'ensemble social demeure un problème. Considérer la production nationale comme la somme des productions individuelles, c'est considérer que le bien général résulte de l'agrégation de tous les biens particuliers – de tous les biens considérés comme biens du seul point de vue particulier –, sans considérer les maux qui sont générés à cette occasion.

Une partie des économistes néoclassiques, tenants de l'économie du bien-être, l'ont souligné. Ainsi Pigou (pourtant futur souffre-douleur de Keynes), qui distinguait entre produit net privé et produit net social : « Nous devons distinguer avec précision deux sortes de produits marginaux nets que j'ai respectivement appelés “social” et “privé”. [...] En général, les industriels ne s'intéressent qu'au produit net privé, et non social, de leur opération³³³. » Chez Pigou, mais aussi chez Marshall et d'autres, cette approche qui consiste à dire que le marché ne tend pas nécessairement à l'optimum, et donc que la somme des productions « privées » ne correspond pas nécessairement à la production maximale, a conduit à légitimer quelques interventions de l'État ; le principe est alors d'obliger le producteur privé à prendre en compte la désutilité produite grâce à une taxe ou une subvention, c'est-à-dire par un mécanisme de correction. Mais l'approche générale n'en est pas pour autant modifiée : elle persiste à additionner des productions individuelles et donc à agréger des points de vue individuels sans jamais s'interroger sur ce que pourraient être le bien social ou la richesse sociale, considérés du point de vue de l'ensemble. Certes, on pourrait rétorquer que Keynes est justement celui qui a rompu avec cette approche individualiste, puisqu'il considère au contraire des agrégats, dont il

observe les évolutions, au point que, dans sa théorie, les individus ont quasiment disparu. Mais les agrégats de Keynes regroupent des classes d'individus ou des fonctions ayant le même rôle économique. Quant aux agrégats principaux, la production et la consommation, ce sont des grandeurs déjà agrégées d'aspirations ou de comportements individuels, sur lesquelles Keynes travaille de manière « macroéconomique ». Autrement dit, Keynes part en quelque sorte des résultats acquis par ses prédécesseurs, accepte leurs conclusions, pour ne plus manier par la suite que des grandeurs agrégées. Mais, ce faisant, il ne trouve pas plus que ses prédécesseurs une méthode permettant la détermination d'un bien social qui ne serait pas l'agrégation de préférences individuelles. Pour Keynes, le bien social, c'est encore la production, et celle-ci n'est rien d'autre que l'agrégation des productions « privées ».

Comment parviendrons-nous à définir ce qui, conçu comme un enrichissement du point de vue « privé », constitue en réalité un appauvrissement pour l'ensemble de la société, si nous ne disposons pas d'un inventaire de la richesse sociale ? Autrement dit, si nous n'avons inscrit nulle part que l'air pur, la beauté, un haut niveau d'éducation, une harmonieuse répartition des individus sur le territoire, la paix, la cohésion sociale, la qualité des relations sociales sont des richesses, nous ne pourrions jamais mettre en évidence que notre richesse sociale peut diminuer alors que nos indicateurs mettent en évidence son augmentation. En effet, il s'agit d'une richesse qui n'est pas réductible au(x) point(s) de vue individuel(s), qui ne peut pas être produite par un acte ou des actes individuels, puisqu'elle concerne justement tous les individus ou résulte de leur acte commun. Ce n'est donc qu'à condition de disposer d'un inventaire de la richesse sociale que nous pourrions savoir si celle-ci augmente vraiment d'une année sur l'autre. À cette condition, nous pourrions éviter de faire passer ce qui n'est qu'une usure ou une diminution de la richesse sociale pour une augmentation de celle-ci³³⁴. À cette condition seulement, nous pourrions considérer comme faisant partie intégrante de la richesse sociale ce qui renforce la cohésion ou le lien social, ce qui est un bien pour tous, comme l'absence de pollution ou de violence, l'existence de lieux où se rencontrer, se promener, réfléchir, mais également toutes les qualités individuelles : l'augmentation du niveau d'éducation de chacun, l'amélioration de sa santé, le bon exercice de toutes ses facultés, l'amélioration de ses qualités morales et civiques. Ainsi seulement, ce qui est considéré aujourd'hui par les centres individuels de production, les entreprises, comme des désutilités privées – c'est-à-dire comme des coûts (la formation, par exemple, qui, financée par l'État ou les entreprises, apparaît toujours comme une dépense) – pourrait être tenu pour un bien social et encouragé à ce titre.

La différence entre l'indicateur dont nous disposons aujourd'hui et ce que nous proposons est claire : dans un cas, c'est l'échange ou la production socialisée qui est valorisée, conformément à la fonction originellement assignée à l'économie, à savoir favoriser l'échange entre les individus parce que le lien social ne peut se tisser qu'à partir de l'échange de biens. La richesse vient de l'échange et de la valeur ajoutée par

l'acte « privé » de production et d'échange ; elle se mesure à partir de flux socialisés. Dans l'autre, la richesse est patrimoniale, elle se réfère à une conception totalement différente de la société : celle-ci n'est pas appréhendée comme un ensemble d'individus isolés qui se trouvent dans l'obligation d'échanger pour se rencontrer, mais comme un tout uni où les individus sont toujours déjà en relation et où ce qui importe est la qualité de ces individus et la densité des liens qui les unissent. Dans cette dernière conception, tout ce qui est bénéfique à chacune des parties et à leur lien est considéré comme richesse.

La première conception donne de la richesse sociale une idée beaucoup plus réduite que la seconde. Elle se trouve également à l'origine de la distinction entre l'économique et le social sur laquelle nous vivons aujourd'hui. Dans cette optique, l'économique est le domaine de la production des richesses, et le social se limite à un « reste » : désutilités générales non prises en compte dans la comptabilisation des utilités privées, et utilités générales que l'État doit prendre en charge parce qu'elles sont définies comme des désutilités privées. La production doit viser à l'efficacité (l'état social optimal de Pareto correspond aussi à « l'efficacité économique »), de manière à produire des richesses (le PIB marchand) qui permettront de « faire du social », c'est-à-dire de panser les éventuelles plaies ouvertes à l'occasion de l'acte productif dans le tissu social, réparées grâce aux dépenses engagées. La vie sociale est ainsi coupée en deux : d'un côté, des acteurs économiques produisent la richesse la plus grande possible, issue des échanges interindividuels. De l'autre, l'État dépense une partie de ces richesses pour exercer des fonctions collectives, dont une partie est employée à refaire le tissu social... De fait, tout ce qui relève de la société (le lien social, l'aménagement du territoire, la beauté, le niveau général de connaissance) n'est pas économique, mais « social ». Le social ne procure pas d'enrichissement individuel, n'augmente pas la production. Le social apparaît uniquement comme un facteur de dépense. Le social est un résidu. Telle est la conception à laquelle se réfère le PIB, qui ne reflète donc qu'une image tronquée du bien social.

À cette critique, déjà engagée depuis plusieurs années par de nombreux auteurs, les économistes répondent qu'il ne faut pas confondre l'instrument qui nous permet de mesurer la production nationale avec ce que nous tenons pour le bien-être collectif ; ils se défendent en relativisant la signification du PIB : « L'ensemble des phénomènes sociaux n'est pas réductible aux seules dimensions économiques : la comptabilité nationale, qui mesure en termes monétaires la création et les échanges de droits économiques, n'a pas pour objet de mesurer le bien-être, le bonheur ou la satisfaction sociale », écrivent les comptables nationaux dans leur présentation des méthodes du Système élargi de comptabilité nationale³³⁵. C'est croire que l'on peut dissocier l'image de la réalité que donnent les instruments de mesure de cette réalité elle-même. On opère aujourd'hui un amalgame entre richesse sociale et PIB, quand ce n'est pas PIB marchand, alors qu'il ne s'agit en effet que d'une représentation particulière de la

réalité, qui s'appuie sur de nombreux présupposés, non explicités de surcroît. Malthus disait, souvenons-nous-en, exactement la même chose. Il fallait, disait-il en substance, faire la distinction entre prix et valeur : les objets matériels auraient un prix, et à ce titre pourraient entrer dans la catégorie « officielle » de la richesse, mais les œuvres de Shakespeare auraient une valeur tellement supérieure qu'elles ne devraient pas avoir de prix, qu'elles ne devraient même pas être prises en compte, puisqu'elles participent d'un autre ordre... : « Estimer la valeur des découvertes de Newton ou les jouissances causées par les productions de Shakespeare et de Milton par le prix que leurs ouvrages ont rapporté, ce serait en effet une bien chétive mesure du degré de gloire et de plaisir qui en est résulté pour leur patrie³³⁶. » Certes, mais à force de penser que les richesses intellectuelles, la beauté, la force du lien social sont des valeurs bien trop hautes pour rentrer dans la classification officielle, nous avons fini par les oublier.

Un certain nombre d'expériences ont été tentées aux États-Unis pour corriger le PNB et en faire un indicateur de bien-être élargi. Ainsi James Tobin et William Norhaus lui ont-ils fait subir un certain nombre de corrections, au terme desquelles le PNB était transformé en MBE (Mesure du bien-être économique). Mais, comme l'indique Serge Christophe Kolm³³⁷, le bien-être collectif était toujours obtenu au terme d'une démarche d'addition des revenus individuels. C'est donc bien la conception même de l'indicateur qui devrait être revue. Certes, une telle opération n'irait pas sans difficultés : comment faire l'inventaire de tout ce qu'une société considère comme facteur de richesse ? Comment valoriser les qualités individuelles ? Comment comparer les bienfaits relatifs d'un beau paysage et d'une ville nouvelle ? Comment prendre en compte des nuisances ressenties de manière différente par les individus ? Ce sont ces mêmes problèmes que s'étaient posés les classiques, en particulier Say et Malthus, ce dernier l'exposant de façon saisissante au début de ses *Principes d'économie politique*³³⁸ en mettant très exactement en évidence cette difficulté : il faudrait, écrivait-il, disposer d'un inventaire. La raison pour laquelle ces auteurs ont fini par trancher pour une conception réduite de la richesse n'est pas seulement technique. La définition de ce qu'est la richesse sociale, la description de ce dont elle est composée, de ce qui constitue un bienfait et un mal pour une société est un acte éminemment politique : elle nécessite des débats et peut-être des conflits... Nous avons préféré laisser cette responsabilité aux comptables nationaux.

Nous avons aujourd'hui besoin d'une autre conception de la richesse, qui ne se contente plus de comptabiliser les flux mais soit également patrimoniale³³⁹. Elle seule permettrait de valoriser les situations qui favorisent et améliorent la cohésion sociale et de prendre également mieux en compte les véritables intérêts individuels. Car notre conception actuelle de la richesse sociale, agrégation d'échanges de produits entre individus, oblige chacun à s'y plier (alors qu'il n'a pas participé à sa définition), et le contraint à passer le plus clair de sa vie à effectuer un travail qui ne l'enrichit peut-être pas toujours, pas plus qu'il n'enrichit peut-être, au fond, toujours la société.

La religion de la production, pour quoi faire ?

Si l'économie est incapable de concevoir un bien social autre que celui qui résulte de l'échange entre les individus, peut-elle fonder le postulat fondamental selon lequel l'augmentation de la production est destinée à augmenter le bien de chacun ? L'idée est née en même temps que la religion de la production, au moment où la poursuite de l'abondance était désignée comme profitable à l'ensemble du corps social – la Nation – et à chaque individu en particulier, pour améliorer son sort. Dans sa structure même, le mythe de l'abondance était voué à souder les sociétés et à constituer leur principe régulateur : chacun, en poursuivant l'abondance, permettait également au corps social de progresser et devait être récompensé en retour de sa contribution, les deux opérations (contribution et rétribution) s'opérant par le canal du travail ; une abondance universelle se répand jusqu'aux dernières classes de la société, dit Smith en employant à dessein cette métaphore liquide. L'économie est la science qui énonce les lois de cette contribution-rétribution, les lois du travail.

Production et répartition

Pour Smith, l'augmentation de la richesse générale est destinée à augmenter le bien-être de tout le peuple, et en particulier de la classe la plus nombreuse qui vit le plus difficilement. Il s'agit de faire en sorte que les prix baissent pour que de plus en plus de marchandises deviennent accessibles à celle-ci. De plus, même s'il croit aux lois de l'économie et estime que la classe capitaliste est celle qui permet d'accroître la production, de faire baisser les prix et d'amener l'opulence³⁴⁰, Smith sait aussi que les lois naturelles de répartition du revenu issu de la production sont ancrées dans des rapports de force : la diffusion de l'abondance à toutes les classes du peuple, grâce à la hausse des salaires ou à la baisse des prix, n'est pas automatique ; elle peut être entravée.

En effet, la société dépeinte dans les *Recherches* n'est pas homogène et les intérêts des différentes classes ne sont pas les mêmes. Les trois classes que distingue Smith, celle qui vit de rentes, celle qui vit de salaires et celle qui vit de profit, n'ont pas tout à fait le même rapport à l'intérêt général : si « les intérêts de la première et de la seconde sont étroitement et inséparablement liés à l'intérêt général de la société », celui de la troisième classe, constituée de ceux qui emploient des ouvriers et vivent de profit, « n'a pas la même liaison que celui des deux autres avec l'intérêt de la société ». Comme ils sont occupés de projets et de spéculations, les membres de cette troisième classe, poursuit-il, ont en général plus de subtilité dans l'entendement que la majeure partie des propriétaires de la campagne. Mais, dans la mesure où leur subtilité s'exerce plutôt sur leurs propres affaires que sur l'intérêt général, il faudra se méfier de leurs avis et de leurs recommandations : il s'agit de gens, conclut-il, « dont l'intérêt ne saurait jamais être exactement le même que l'intérêt de la société, qui ont, en général, intérêt à tromper le public et même à le surcharger et qui, en conséquence, ont déjà fait l'un et l'autre en beaucoup d'occasions³⁴¹ ». Smith se méfie : certes, l'augmentation de la production est l'objectif à atteindre parce qu'elle permet normalement la diffusion de l'abondance à

toutes les classes du peuple, mais le respect de cette loi nécessite un certain nombre de précautions.

Les successeurs de Smith et la science économique, y compris dans les siècles suivants, ne prendront plus la peine de s'expliquer sur les finalités et le pourquoi de l'objectif d'augmentation de la production, pas plus d'ailleurs que sur les mesures à prendre pour que cette augmentation serve à tous : la recherche des moyens permettant l'augmentation des richesses constituera au contraire l'impératif qui définit la science économique, « science dont le but principal est la recherche des causes qui influent sur les progrès de la richesse³⁴² ». Celui-ci devient l'objectif évident, mais jamais explicité et jamais remis en cause, de l'économie. Dès lors, ayant à se doter des instruments de mesure les plus efficaces pour repérer tout accroissement de la richesse, l'économie va devenir une simple science formelle, une science instrumentale, dont la tâche sera de trouver les moyens les plus performants pour atteindre une fin qui ne sera plus jamais discutée. Plus tard, les néoclassiques ne parlent plus de richesse, mais d'équilibre et d'efficacité productive, de maximisation de l'utilité et de la production. Quant aux keynésiens, leur obsession de l'augmentation de la production est élevée à la hauteur d'un dogme³⁴³. Chez les uns et les autres, l'augmentation de la production et de l'efficacité productive est considérée en soi, tel un bien absolu, indépendamment des éventuels effets recherchés, et donc indépendamment du fait que ceux-ci soient ou non atteints. On omet de dire que la production doit être augmentée pour que le bien-être de tous, donc de chacun, s'accroisse. On oublie qu'un jour on a souhaité augmenter les richesses pour augmenter celles du peuple. La répartition a été totalement oubliée ; pis, elle semble, en réalité, n'avoir jamais intéressé l'économie.

Si l'on examine à nouveau les grands textes néoclassiques, on voit bien que l'optimum économique peut parfaitement être atteint alors même que la répartition est totalement inégalitaire. C'est la critique que l'on a très souvent adressée à Pareto : un état peut être optimal, au sens de Pareto, même si certains individus sont extrêmement pauvres et d'autres excessivement riches, dès lors qu'on ne peut pas améliorer le sort des indigents sans toucher au style de vie des riches. L'optimum de Pareto peut sortir tout droit de l'enfer³⁴⁴. Il ne se préoccupe que de l'efficacité et n'accorde aucune attention aux questions de répartition. L'ensemble du raisonnement néoclassique est biaisé à l'origine, car l'augmentation de la production ou la maximisation de l'utilité générale considérée comme somme des utilités individuelles demeure un postulat absolu. Aussi aboutit-on fatalement à une dichotomie qui nous est familière : l'économie se consacre à l'augmentation de la production, à l'accroissement du gâteau, et le social se charge de la répartition. Ou à cette autre, tellement à la mode, mais tout aussi peu intéressante : l'économie se préoccupe de l'efficacité, les autres sciences s'occupent de la justice... Les keynésiens ne raisonnent pas autrement : sans doute la répartition est-elle analysée, mais elle n'est jamais considérée qu'en tant que moyen d'augmenter la production. Ainsi vaut-il mieux distribuer des revenus aux plus

déshérités parce que leur propension à consommer est plus forte que celle des autres classes ; il vaut mieux diriger les capitaux vers l'investissement, parce que tel effet va permettre d'accroître encore davantage la production. Mais la question de la répartition en tant que telle, de la diffusion des avantages issus de cette augmentation, ne les intéresse pas.

Les politiques économiques actuelles des pays industrialisés le confirment : la manière dont les richesses sont réparties n'est pas une question qui relève de l'économie, sauf si elle peut influencer sur la production. C'est exclusivement en référence à ce principe que certains types de répartition seront considérés comme préférables à d'autres. Plus généralement, l'économie, dans la mesure où elle est utilitariste, mérite la critique que Rawls inflige à l'utilitarisme dans la *Théorie de la justice*³⁴⁵ en remettant en cause la manière dont celui-ci cherche à augmenter le bien-être collectif sans prendre en compte le bien de chacun. L'économie se donne aujourd'hui comme la science objective et mathématisée qui vise à trouver les meilleurs moyens d'augmenter la production. Obtenir le taux de croissance le plus fort sur une longue période, telle est sa tâche. Si l'on interroge des économistes sur les raisons d'un tel impératif, ils répondront que la croissance est bonne en soi, mais aussi qu'elle permet d'augmenter le niveau de vie de chacun. Mais ils ne le démontrent pas. L'économie ne s'occupe ni des fins ni de la répartition, mais de la seule production. Dès lors, puisqu'elle considère cet objectif comme un impératif, tout est bon pour le réaliser, y compris, par exemple, le développement des inégalités. Pourtant, s'il s'avérait que l'obtention d'un taux de croissance plus élevé nécessitait une augmentation des inégalités, et que de surcroît cette croissance ne bénéficiait qu'à quelques-uns, nous nous trouverions alors dans un véritable cercle vicieux. Mais peut-être ce cercle vicieux n'intéresse-t-il pas non plus l'économie.

Les lois naturelles de l'échange

La véritable raison du désintérêt de l'économie pour la structure de la répartition est évidente : l'économie elle-même se veut la science des lois naturelles de l'échange. Elle n'a pas à se préoccuper de la répartition et du caractère plus ou moins juste de celle-ci, parce qu'elle édicte elle-même les lois de la répartition naturelle, c'est-à-dire de la répartition juste. Elle ne fait que dévoiler la répartition naturelle (qui est celle qui maximise l'utilité collective et récompense chaque individu selon sa contribution à la production) et les conditions de celle-ci : chacun doit être rémunéré selon sa productivité marginale, ou, pour parler plus généralement, chaque facteur doit être rémunéré selon sa productivité marginale. La bonne société est par conséquent celle où les efforts que chacun a consentis sont rétribués naturellement. S'écarter de ces lois « naturelles », c'est risquer le déséquilibre, donc risquer de ne pas obtenir le maximum de production possible. La hiérarchie salariale est « naturelle » en ce sens. L'économie, au moins l'économie néoclassique, mais aussi celle du sens commun qui revient au galop aujourd'hui, croit que l'on peut isoler la contribution d'un individu à la

production, qu'on peut lui imputer une partie de l'augmentation, que l'on peut dire quelle rémunération appelle cette contribution. L'économie croit qu'il existe une rétribution naturelle, de même qu'il existe un taux de chômage naturel, un salaire naturel... Elle croit à la naturalité des lois qu'elle met en évidence, et celle-ci est toujours finalement la justification de l'ordre établi.

L'économie détache les individus et les phénomènes de leur histoire et de leur contexte social et feint ensuite de croire que leurs relations sont naturelles. Elle se plaît à ignorer que les états sociaux et les relations sociales résultent d'une histoire, de conflits, de rapports de force, de compromis. Elle ne reconnaît que des individus dont les désirs, les relations, les comportements seraient identiques. On sait pourtant qu'il n'y a pas de loi naturelle : l'économie confond naturel avec existant, le droit avec le fait. Il n'y a pas plus de contribution naturelle et calculable d'un individu à la production que de valeur naturelle du diplôme. Pourquoi un diplôme de polytechnicien, d'énarque ou d'élève d'une école de commerce devrait-il être plus payé qu'un autre, pourquoi posséder un tel diplôme signifierait-il une plus grande contribution à la production ? Pourquoi le marché trouverait-il de lui-même l'optimum social ? Ce que l'économie appelle « naturel », n'est-ce pas, au contraire, le résultat d'un rapport de force et l'état qu'a déterminé la victoire du plus fort ? Ici apparaissent au grand jour les lacunes de l'économie : elle ne regarde pas les positions dans la production ou les positions sociales, les héritages divers, les rapports de force qui ont décidé des équivalences qu'elle considère comme naturelles. Elle fait comme si les « décisions » du marché n'avaient pas d'explication sociale. Elle omet de considérer, derrière le caractère apparemment objectif du marché et des compétences, la façon dont celles-ci ont été plus ou moins valorisées, rendues plus ou moins accessibles aux différentes catégories sociales, puis plus ou moins rémunérées. La hiérarchie des salaires n'est pas naturelle même si le marché sanctionne des différences réelles de compétence qui, à court terme, fondent des différences de rémunération : elle résulte de multiples négociations et rapports de force. Il s'agit d'un pur produit historique.

L'économie confond le fait et le droit : Elie Halévy illustre cette réflexion profondément institutionnaliste (la relation sociale et l'institution précèdent et expliquent la relation économique) en critiquant en profondeur l'idée selon laquelle la rémunération de chaque individu selon sa productivité serait naturelle et conforme aux lois éternelles de l'économie : « Les marchandises s'échangent, et elles s'échangent à leur valeur, mais quelle est cette valeur ? Les premiers théoriciens voulaient mesurer cette valeur par la quantité de travail. [...] Il s'agissait pour eux, plus ou moins inconsciemment, de justifier l'ordre social qui se fonde sur l'échange, en démontrant que c'est un ordre des choses où chacun, comme paraît l'exiger la justice, reçoit en proportion de son travail. La preuve, c'est que depuis l'abandon de la théorie selon laquelle le travail mesure la valeur, les économistes ont constamment essayé, sous l'empire des mêmes préoccupations, de démontrer que le mécanisme de l'échange a

pour effet d'assigner spontanément aux individus le produit de leur travail, la juste rémunération de leurs peines. [...] Le droit du plus fort est-il aboli par l'organisation de l'échange ? Il est seulement régularisé, et utilisé de la même manière qu'on régularise le cours d'un torrent, pour en faire une rivière navigable. [...] Comment donc et en vertu de quels principes se fixe la hiérarchie des salaires ? C'est un principe de distribution des richesses qui ne résulte pas de l'opération spontanée des lois de la nature : il suppose un système compliqué d'institutions juridiques. Il consiste dans une sorte de transaction entre le droit du plus fort et la loi du nombre. Il repose donc sur deux vérités de fait, la première que les forts ont, dans la lutte pour l'existence, l'avantage sur les faibles, la seconde que les forts sont plus faibles que la coalition des faibles, et doivent accepter le contrôle de la majorité sur leurs actes, dès qu'il a plu aux faibles de se concerter pour agir [...]. Nous ne voyons en conséquence rien d'absurde à ce que ce principe rende compte de l'inégalité des salaires. Nous demandons seulement si, en fait, il suffit à rendre compte des énormes inégalités qui se font actuellement observer dans la distribution des richesses entre travailleurs. [...] Nous croyons que l'inégalité actuelle des salaires tient, pour une grande part, non pas à l'inégalité des capacités de travail exigées, mais à l'inégalité des besoins, due à la constitution aristocratique de la société³⁴⁶. »

Raymond Aron ne dira pas autre chose quelques décennies plus tard : s'interrogeant sur les différents types de société industrielle et comparant, comme c'était la mode à l'époque, les sociétés capitalistes et socialistes, puis s'attardant sur l'une des critiques adressées aux sociétés capitalistes, qui comporteraient un large degré d'inégalité dans la répartition des revenus, Aron conclut en disant : « La conclusion minimum que l'on doit tirer de ces considérations, c'est que le problème de l'inégalité ne peut pas se trancher par oui ou par non, par bon ou par mauvais. Il y a une inégalité proprement indispensable dans toutes les sociétés connues comme incitation à la production. Il y a une inégalité qui est probablement nécessaire comme condition de la culture afin d'assurer à une minorité la possibilité de se livrer aux activités de l'esprit, ce qui ne laisse pas d'être cruel pour ceux qui n'en ont pas le loisir. Enfin, l'inégalité, fût-ce l'inégalité de propriété, peut être considérée comme la condition d'un minimum d'indépendance de l'individu par rapport à la collectivité³⁴⁷. »

La critique de Marx doit donc être prise au sérieux : l'économie ne fait que justifier *a posteriori* des situations issues d'une histoire. Parce qu'elle croit que l'individu est ce qu'il y a de plus naturel et qu'elle imagine celui-ci sans relation avec les autres, sans histoire, sans héritage, elle ne parvient pas à distinguer ce qui est légué à tous les membres d'une société en raison même de leur appartenance à celle-ci et ce que chaque individu obtient par son seul effort. Elle feint de croire que chacun a fait seul tout le chemin menant à la qualification sociale, comme si l'ensemble de l'héritage transmis par la famille, par l'éducation et, d'une manière plus générale, par toute la société, était le fruit du seul mérite individuel et devait donc être récompensé comme tel. Elle

transforme la chance qu'ont certains d'avoir accès à cet héritage en efforts individuels méritant rémunération ; de ce fait, elle finit par trouver naturelles les inégalités qui sont l'effet d'une rente, comme Marshall lui-même, pourtant néoclassique, le reconnaissait³⁴⁸. Autrement dit, l'héritage de progrès, de savoirs, de sciences, de techniques, de capital qui est légué par toute une génération à une autre échoit en réalité de façon disproportionnée aux individus qui disposent des moyens de s'emparer de cet héritage, au premier titre desquels figure l'emploi. Il existe une grille des emplois, plus ou moins rémunérés, auxquels les individus accèdent à partir de leurs diplômes ou de leur qualification. Cet accès est rationné et socialement déterminé. Ceux qui accèdent aux emplois les mieux rémunérés recueillent seuls le bénéfice du travail des générations antérieures. Car aujourd'hui, parce que la rémunération du travail reste d'essence individuelle, seuls ceux qui sont dans le système y ont accès : ils accaparent le résultat du travail combiné des hommes et des machines de toutes les générations antérieures. Et, ce faisant, l'économie légitime et considère comme naturels des effets de rente cumulés : la hiérarchie salariale est fondée sur une valorisation implicite réalisée par ceux qui obtiennent les postes de pouvoir et transforment leurs propres qualités en éléments objectifs de productivité pour l'entreprise ; l'accès à ces salaires et à ces postes est quasiment destiné à ceux qui ont bénéficié de la formation nécessaire, et l'accès à cette formation elle-même, c'est-à-dire à l'enseignement supérieur, est infiniment plus aisé pour ceux qui appartiennent à une certaine catégorie sociale. Dès lors, dire qu'un individu qui se trouve dans le système productif a droit à voir son effort rémunéré selon sa qualification, c'est faire comme si l'ensemble de l'héritage qui lui a été transmis n'était issu que de son seul effort.

L'effort individuel existe, certes, et il doit être récompensé ; mais il ne peut pas être pensé indépendamment de la dimension sociale de l'héritage qui échoit à chaque individu ni de la dimension collective de la production. Conservant un système de rémunération adapté à son idéologie – la rémunération individuelle censée récompenser le mérite et inciter à la productivité –, l'économie légitime, sous une façade scientifique, la plupart des inégalités qui préexistent à la répartition des richesses, et qui sont ensuite renforcées par celle-ci. En se cachant derrière l'idée de lois naturelles et en soutenant que chacun bénéficie des fruits de la production, l'économie a en réalité totalement oublié l'objectif qu'elle disait poursuivre. L'augmentation de la production, même si celle-ci doit se faire au prix des plus grandes inégalités, est le véritable objectif de l'économie. Car ce à quoi elle tend, c'est à la multiplication des échanges, et donc à l'augmentation de la production en tant que celle-ci est déterminée à partir des échanges. Les inégalités ne la gênent pas ; elle les considère même comme intéressantes dans la mesure où elles sont génératrices d'effort productif. Mais jusqu'où doivent-elles aller ? Schumpeter justifie le profit de l'entrepreneur par l'innovation : c'est pour son rôle central dans la croissance économique que celui-ci doit être récompensé (puisqu'il met ainsi à disposition de la société un nouveau produit, dont le prix ne va cesser de baisser) ; mais il ne dit pas jusqu'où peut aller cette récompense. Certainement jusqu'à

l'endroit où le marché le supportera. Cela aussi est naturel.

Incitation individuelle et cohésion sociale

Partie de l'individu, c'est à l'individu que revient l'économie : elle ne peut donc pas être la technique d'une société qui voudrait mettre en avant sa cohésion sociale ou imaginer des mesures susceptibles de renforcer celle-ci. On l'a bien vu depuis vingt ans et depuis que, nous dit-on, les États-providence sont entrés en crise : l'État-providence est l'État qui, à la fois, utilise l'économie (donc l'incitation et la rétribution individuelle) et tente de préserver la cohésion sociale (donc panse les plaies et colmate les inégalités provoquées par la conception individualiste et inégalitaire de l'économie). L'économie ne peut pas promouvoir une idée de la société autre que celle dont elle est partie : partie de l'atomisme, elle y revient. Partie d'un ensemble d'individus tous autosuffisants, qui ne considèrent la société que comme un décor, elle aboutit normalement à la dissolution du lien social : la société n'a jamais été pour l'économie qu'un cadre extérieur aux individus. Il est, dès lors, normal que les individus eux-mêmes vivent sur cette idée. Aujourd'hui, la lente dissolution du lien social à laquelle nous assistons prend sans doute des formes plus sourdes et plus subtiles que le retour au pur atomisme : les individus restent groupés par ensembles homogènes. Il ne s'agit plus de classes, mais d'ensembles plus réduits, réunis par une même réaction vis-à-vis des autres ensembles, qui leur semblent menaçants, et unis par les mêmes intérêts. C'est une stratification sociale qui s'épanouit en corps et même en castes et se dessine avec force aux deux bouts de l'échelle. Les comportements qui commencent à poindre de nos jours en matière de protection sociale en sont une bonne illustration.

Rappelons qu'en 1945, alors que le Plan français de sécurité sociale avait pour ambition de couvrir et de protéger toute la population française – salariée ou non salariée, travailleuse ou non travailleuse – dans les situations de maladie, de vieillesse, de maternité, de handicap³⁴⁹, l'idée échoua sous la poussée des corporatismes, tous mus par l'idée qu'il était impossible de traiter chacun également. Les cadres souhaitaient que leurs revenus différés soient en rapport avec leurs revenus d'activité, les agriculteurs trouvaient le prélèvement trop élevé, les professions indépendantes ne souhaitaient pas être mises dans le « même sac » que les salariés, les médecins ne voulaient pas non plus être salariés. Il en résulta une double conséquence : une invraisemblable mosaïque de régimes offrant des protections différentes aux différents groupes sociaux et une généralisation très tardive à l'ensemble de la population, celle-ci n'étant même pas acquise aujourd'hui, puisque la Sécurité sociale continue d'exiger des durées de travail minimales pour couvrir ses ressortissants. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, ce corporatisme est encore bien plus fort aujourd'hui. Alors que les données concrètes et chiffrées dont on dispose ne sont pas suffisantes (les dernières comparaisons entre efforts contributifs des différents régimes remontant à 1982), chaque groupe social se considère moins bien payé de retour que les autres, payant trop pour ce qu'il consomme, souhaitant une modulation conforme à ses principes et à ses habitudes de

vie. Aujourd'hui que le système de Sécurité sociale est en crise – les dépenses sont de plus en plus élevées et elles sont surtout difficilement réglables –, certains proposent pour principal remède de diminuer la couverture obligatoire et de rendre à chacun sa liberté : que chacun ou que chaque groupe choisisse ses propres modalités de couverture ; dépenses et protection élevées pour les uns, plus faibles pour les autres. La tentation est de régler la protection soit sur une logique individuelle (plus on travaille, plus on gagne, plus on a droit à de la protection), soit sur une logique de groupes sociaux, aux conceptions, aux revenus et aux habitus proches. Autrement dit, que chacun paye pour ce qu'il veut vraiment, et surtout que personne ne risque de payer pour quelqu'un d'autre. Mieux, que chaque groupe social ayant les mêmes habitudes, les mêmes revenus, le même profil de risques et de consommation soit couvert par le même organisme, mais que les différents risques et comportements sociaux cessent d'être mutualisés, comme c'est encore le cas aujourd'hui pour la protection obligatoire de base³⁵⁰. Car à quoi sert-il de travailler, si c'est pour payer des cotisations sociales qui vont ensuite servir à la protection de ceux qui n'ont pas fait d'effort pour prévenir la maladie, qui présentent beaucoup plus de « risques », ou qui ont une tendance à gaspiller... ? La tentation, c'est donc celle de petits groupes identitaires, dans lesquels on se retrouve et qui partagent, disons-le, les mêmes valeurs. On parle également de développer plus fortement la protection d'entreprise, ce qui constituerait un nouvel outil de gestion de la main-d'œuvre, renforcerait l'attachement du salarié à son groupe et mettrait mieux en évidence le lien entre effort consenti et avantages accordés en retour. C'est ainsi que se présentent aujourd'hui un certain nombre de projets dont l'ambition en matière de protection sociale est d'instituer un socle de base assurant une protection minimale aux individus, un second « étage » dépendant de l'entreprise et lié au travail, et enfin un dernier « étage », facultatif et surcomplémentaire. Lorsque ce système sera en place, chacun sera donc strictement couvert selon les moyens dont il dispose et selon son intégration dans le monde du travail.

Ce raisonnement ressemble d'ailleurs étrangement à la philosophie individualiste en vogue à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, qui inspirait les premiers débats relatifs à la protection sociale : il ne faut pas obliger les gens à se protéger, non pas tant parce que cela coûtera cher aux entreprises que parce que cela diminuera l'envie de travailler. L'obligation, concept majeur de la Sécurité sociale, a toujours été dénoncée par les individualistes comme un danger pour la liberté de l'individu : danger de ne pas avoir la liberté de se protéger quand il le veut, danger de lui ôter sa capacité à prévoir, danger de faire de lui un être mou qui perd son pouvoir d'innovation. Comme il y a un siècle, l'obligation, clef de voûte du système de protection sociale³⁵¹, est aujourd'hui remise en cause, au nom d'un raisonnement purement économique. Il n'est pas indifférent que ces thèses très individualistes retrouvent un certain écho aujourd'hui, au moment où nous doutons de l'efficacité de l'État-providence. Nous nous trouvons en effet au cœur de la contradiction que recèle celui-ci.

D'un côté, l'État-providence accepte la vérité de l'économie classique. Or, le terme du raisonnement économique classique, c'est une société qui n'est rien de plus que la somme de ses parties, et donc qui ne modifie en rien la hiérarchie originelle. L'économie est censée permettre que de la multiplicité désorganisée naisse un ordre, à partir des seuls échanges entre individus, mais de telle sorte que, grâce aux lois naturelles dont elle est la science, l'association ne touche en rien à la distribution naturelle des capacités qui prévalait avant la mise en place de la société. Le rôle de l'économie se limite à donner les règles de transformation des capacités en relations. Chaque individu dispose à l'origine d'un capital donné de facultés dont la mise en valeur a un prix, que dit l'économie. La société qui résulte des échanges entre individus, c'est-à-dire de la vente de leurs facultés, doit se déduire logiquement de la situation originelle, de l'état naturel. Autrement dit, l'économie est la science qui révèle l'ordre naturel, parce qu'elle se borne à effectuer une translation entre l'état naturel et l'état de société. Il n'y a dans le second rien de plus que ce qui était déjà contenu dans le premier. L'État-providence, mais aussi la politique keynésienne qui en est le cœur, accepte ce raisonnement économique. Dans cette mesure, il entérine une organisation de la production individualiste dirigée par l'impératif d'efficacité, mais aussi l'incitation individuelle, l'augmentation de la production – fût-ce au prix du développement des inégalités et de l'exclusion du système productif d'un nombre toujours plus grand d'individus –, et enfin la réduction de la protection sociale et la nécessaire proportionnalité de celle-ci au travail accompli.

D'un autre côté, l'État-providence vit sur l'idée que la société est plus que la somme de ses parties. Au nom de cette conception ont été mis en place les instruments censés renforcer la solidarité originelle qui tient les individus liés ensemble. D'où la contradiction, car c'est simultanément que l'État reconnaît deux conceptions de la société qui fondent des interventions radicalement différentes. Le résultat, c'est que les instruments de l'État-providence « social » ont été ajoutés à la conception de l'État-providence « économique » : la redistribution qu'est censé permettre l'État n'est qu'une correction des inégalités générées lors de la distribution primaire des revenus. À un premier stade, l'État laisse faire (même si certaines règles générales doivent malgré tout être respectées, comme le SMIC...) ; ensuite, il corrige. D'un côté, l'efficacité productive et le respect de ce à quoi donne lieu l'incitation individuelle, de l'autre une redistribution au nom de la solidarité. Mais, dans la mesure où l'État-providence n'a jamais osé tenir le discours qui justifiait son intervention sociale, où il a toujours craint d'effrayer les individus en affirmant sa croyance dans la société et dans la force du lien qui unit les individus, et où il croit lui-même à la naturalité et à la vérité des lois de l'économie, peu de gens comprennent aujourd'hui au nom de quoi ils payent des impôts et des cotisations toujours plus élevés ou ce qui justifie que l'on vienne leur prendre, sur le fruit de leur travail, des sommes destinées à d'autres, qui n'ont peut-être pas autant travaillé. D'où la tentation d'un vrai retour au naturel. Laissons donc le marché décider totalement de la juste répartition des revenus, supprimons tous les obstacles aux

échanges naturels et ne faisons intervenir l'État que pour assister ceux qui s'en tireraient trop mal au terme de l'évolution. Les propositions qui fleurissent depuis quelques années et visent à revenir sur le SMIC, réduire la protection sociale, baisser le taux d'imposition, c'est-à-dire supprimer les instruments de prédilection de l'État social, s'inscrivent dans cette même logique. Ces revendications sont parfaitement compréhensibles dans la mesure où l'État n'a jamais osé dire au nom de quelle conception de la société il intervenait, et où il a continué à accepter la prétendue neutralité du raisonnement économique. Car c'est évidemment là que le bât blesse : il n'y a pas plus de loi naturelle que d'individus autonomes vivant à l'état naturel. L'économie croit pourtant à sa propre naturalité et à sa neutralité totale vis-à-vis de quelque conception philosophique ou éthique que ce soit. Là est le problème.

L'économie, science du comportement humain ?

Tout ceci n'aurait en effet que peu de conséquences si l'économie, d'une part, s'était reconnue comme une idéologie au service d'une conception particulière de la société et, d'autre part, avait bien voulu rester une simple technique au service des gouvernants et du débat social, chargée de tester des hypothèses et de faire des calculs, tout en se limitant très précisément à son objectif originel : trouver les moyens d'augmenter la prospérité et la richesse matérielle. Or, à la recherche des lois naturelles de la vie en société, l'économie a fini par étendre considérablement son objet et s'est proclamée science naturelle et générale du comportement humain, sans pourtant s'être aucunement débarrassée de ses postulats réducteurs. Alors même qu'elle se réfère à une conception de la société historiquement datée dont elle est l'idéologie, l'économie affirme, en effet, sa neutralité axiologique.

Où l'on reparle de l'Homo economicus...

Cette prétention de l'économie à accéder au rang de science est déjà en elle-même sujette à caution : car de quoi l'économie pourrait-elle être la science ? Des faits économiques, nous répondra-t-on, et de leur rationalité. Preuve en est que l'on peut faire des prévisions et que des lois peuvent d'ores et déjà être considérées comme acquises. Mais l'économie, comme l'histoire – dont elle est une partie lorsqu'elle s'intéresse au passé – constate des régularités pour tenter de dégager des causalités partielles. Elle ne peut guère plus. Il faut relire Paul Veyne ³⁵² pour se pénétrer de l'idée que les faits économiques passés n'ont pas d'autre rationalité que celle qu'on veut bien leur prêter. Il faut surtout rappeler que l'économie, alors qu'elle revendique le titre de science et même de la plus exacte des sciences sociales, ne s'est jamais occupée de faire son épistémologie, à la différence des sciences exactes, ou même de l'histoire. Elle ne s'est jamais interrogée sur la construction de ses notions de base, sur leur rapport avec la réalité ou avec le contexte historique, sur ce qu'elle empruntait à la philosophie, à la psychologie ou au sens commun de chaque époque. Contrairement à la physique, à la mathématique et à l'histoire, elle n'a encore jamais connu ces crises qui permettent

d'interroger les fondements d'une discipline. Peu à peu, ses adeptes ont affirmé sa neutralité et son indépendance vis-à-vis de toute considération éthique ou politique. Le vrai problème, ce n'est pas tellement que, ce faisant, l'économie en soit venue à « passer sous silence toutes sortes de considérations éthiques complexes qui influent sur le comportement humain réel³⁵³ », mais surtout qu'elle ait cru qu'il suffisait de se proclamer neutre pour le devenir.

Or, en dépit de ce handicap, l'économie a renforcé ses prétentions depuis une cinquantaine d'années : elle se considère, au moins dans sa partie théorique, comme la science du comportement humain en société, ainsi que le met en évidence la querelle qui a opposé économistes et ethno-anthropologues dans les années 1950 et 1960. Certains économistes défendaient des conceptions radicalement naturalistes : l'*Homo economicus* existe et a toujours existé ; les catégories dont use l'économie sont universelles ; l'économie est « la science qui étudie le comportement humain comme une relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages alternatifs³⁵⁴ ». Au même moment, l'économie déclarait clairement que son objet n'était pas un domaine particulier de la réalité – les activités visant à la production matérielle –, mais plus généralement le comportement humain face à des biens rares. L'économie s'est donc autoproclamée science du comportement de l'homme en société, tout en conservant ses présupposés individualistes et utilitaristes et en postulant leur universalité. Un certain nombre d'économistes³⁵⁵ ont ainsi décidé que les catégories économiques étaient applicables aux sociétés primitives, parce que les « concepts de l'économie politique élaborés pour rendre compte d'un système économique de production marchande industrielle sont considérés porteurs d'une vérité universelle dans la mesure où ils expliciteraient les lois naturelles du comportement rationnel de l'*Homo economicus* qui sommeille en tout individu et à toute époque, et n'auraient pu s'appliquer et s'épanouir qu'avec l'apparition de l'économie de marché capitaliste moderne, devenue ainsi la norme et l'incarnation de la rationalité économique³⁵⁶ ».

Robbins Burling revient ainsi sur la théorie de la maximisation et la généralise en écrivant : « L'idée que le comportement humain est en quelque sorte orienté vers la maximisation d'une fin souhaitée est apparue dans un grand nombre de théories des sciences sociales. La maximisation est, naturellement, un concept fondamental en économie car un des principaux axes de cette discipline pose que les besoins sont illimités mais que nous nous efforçons constamment de maximiser nos satisfactions. [...] L'économie n'est cependant en aucun cas la seule branche des sciences sociales qui a considéré l'homme comme s'il maximisait quelque chose. Le principe plaisir-douleur est profondément enraciné dans la conception freudienne de la personnalité. [...] Cette personnalité freudienne est remarquablement semblable à celle de l'homme économique. Toutes deux ont un objectif en vue, toutes deux font des projets, toutes deux veulent parvenir à une fin déterminée et toutes deux s'efforcent par tous les moyens dont elles disposent d'atteindre ce but et d'en tirer autant que possible. [...]

Déclarer qu'un individu s'efforce de maximiser ses satisfactions est un truisme. [...] Tout ceci signifie simplement que notre comportement est finalisé et que les divers objectifs immédiats sont eux-mêmes mesurables les uns par rapport aux autres et qu'ils peuvent être classés par ordre de préférence³⁵⁷. »

Edward LeClair ira encore plus loin. Critiquant ceux qui assimilent économique à matériel, il écrit : « Les économistes ne croient plus, si ce fut jamais le cas, que, dans les sociétés marchandes, les besoins humains sont limités aux biens matériels et ils ne supposent pas non plus que ceci puisse être vrai d'une autre société quelconque. Et l'hypothèse de la nature matérialiste des besoins humains n'est pas non plus un élément nécessaire de la théorie économique contemporaine. [...] C'est pourquoi il peut être question d'économie de moyens, par exemple dans le cas de l'autorité, du prestige ou des mérites religieux ; les biens et services peuvent inclure les services d'un spécialiste en matière rituelle ou en politique ou en esthétique, bref, le champ de l'économie peut englober tous les besoins humains et non pas les seuls besoins matériels. [...] *L'économie semble être une science sociale générale traitant de la totalité de la vie sociale*³⁵⁸. »

Il s'agit là, à l'évidence, d'une prise de position décisive : après avoir déclaré que l'*Homo economicus* est universel et éternel, l'économie se définit désormais non plus par son objet, mais par sa méthode ; elle est la science qui étudie le comportement humain dès lors que l'homme est confronté à la rareté³⁵⁹. Cette définition formelle sera adoptée par une grande partie des économistes : von Mises, Samuelson, Burling... La totalité de la vie sociale est désormais justiciable d'une approche économique, de même que l'ensemble de l'activité humaine³⁶⁰. L'économie devient la science sociale de tous les temps... Plus rien ne retient alors l'économie de se présenter comme la science du principe de rationalité : « L'activité économique est le domaine le plus vaste du principe de rationalité, et également celui où ce principe est apparu tout d'abord, mais il n'est pas le seul³⁶¹. » En outre, le principe économique s'est conquis et continue à se conquérir de nouveaux domaines. L'économie se veut donc la science qui découvre et promeut le principe de rationalité conçu comme le principe universel de toute action rationnelle.

À cette prétention se sont opposés les anthropologues de l'époque, critiquant tout à la fois la définition de l'économie dans sa dimension formelle et la prétention de l'économie à révéler des catégories économiques et un homme universels alors qu'elle ne faisait qu'extrapoler les conceptions du XIX^e et du XX^e siècle. Polanyi oppose ainsi à la définition formelle de l'économie la définition substantive : « Le terme d'économique a deux significations aux racines indépendantes que nous nommerons sens substantiel et sens formel. Le sens substantif dérive du fait que l'homme dépend, pour sa survie, de ses semblables et de la nature. Ce sens renvoie à l'interaction entre l'homme et son environnement, naturel et social, interaction qui lui fournit les moyens de satisfaire ses besoins matériels. Le sens formel dérive du caractère logique du rapport fins-moyens, comme le montrent les expressions "processus économique" ou processus

qui économise les moyens. Il se réfère à une situation de choix, à savoir le choix entre les usages alternatifs de différents moyens par suite de la rareté de ces moyens. Si les lois gouvernant le choix des moyens sont appelées logique de l'action rationnelle, nous pouvons désigner cette variante de la logique d'un terme improvisé : l'économie formelle. Les deux significations qui sont à la racine du terme économique n'ont rien en commun. La première découle du fait et la seconde de la logique. [...] Selon nous, seul le sens substantif de l'économie est capable de produire les concepts qu'exigent les sciences sociales pour analyser toutes les économies empiriques du passé et du présent³⁶². »

Les fameuses catégories universelles de l'économie ne sont donc que celles de l'économie moderne marchande et le choix rationnel en situation de rareté ne vaut que dans cette économie-là. Malinowski, Dalton, Polanyi et d'autres anthropologues ont ainsi montré que, d'une manière générale, la dimension économique existait bien dans les sociétés primitives, en tant que fonction d'approvisionnement et de satisfaction des besoins, mais que cette fonction était enchâssée dans les rapports sociaux, voire régie par ceux-ci, et que nos catégories actuelles ne pouvaient leur être appliquées³⁶³. L'homme aux besoins naturellement illimités³⁶⁴, dirigé par l'appât du gain et désirant naturellement les biens rares, se réduit à une invention de l'économie³⁶⁵.

De même que la notion d'*Homo economicus* revendiquée par l'économie ne résiste pas à un examen sérieux, de même on peut s'interroger sur le caractère premier de la notion d'échange. Là encore, ce que l'économie tient pour la catégorie la plus simple et la plus universelle est une catégorie dérivée : « Un échange de biens n'est qu'un épisode momentané au sein d'un rapport social continu. Les termes de l'échange sont réglementés par les rapports existant entre les parties. Si les rapports changent, les termes changent³⁶⁶. » Ce que l'anthropologie et l'ethnologie démontreront, le courant institutionnaliste³⁶⁷ l'avait déjà mis en évidence : « Si l'on vise à démontrer que toutes les relations économiques sont des relations d'échange, c'est donc que l'on trouve à la notion d'échange un caractère privilégié. Elle seule, entre toutes, serait primitive et irréductible à l'analyse : et voilà pourquoi analyser une notion économique serait toujours, en fin de compte, la réduire à cette notion première. Mais, précisément, il est faux de croire que l'échange soit une notion inanalysable et que les lois de l'échange soient, en quelque sorte, antérieures à toutes les institutions juridiques, analogues, pour l'homme vivant en société, à ce que les lois de l'attraction moléculaire sont pour la nature inanimée. L'échange suppose tout un système d'institutions juridiques, élaborées par la société humaine en vue de fins déterminées. Loin que la distribution des richesses doive être considérée comme expliquée lorsque les formes en sont ramenées aux lois de l'échange, c'est au contraire l'échange qui est susceptible d'une explication et d'une réduction inverses : il constitue un mode artificiel de distribution des richesses. [...] L'échange a pour condition première le consentement, exprès ou tacite, de la société à la possession, par les individus entre lesquels a lieu l'échange, d'un certain fond. C'est ce

consentement social qui consacre la possession. [...] La seconde condition de l'échange, c'est l'existence d'un régime de libre concurrence. [...] Encore faut-il qu'il y ait un marché. [...] Mais ce marché, sur lequel vendeurs et acheteurs se retrouvent, c'est une institution politique : pour qu'il existe et qu'il soit effectivement le lieu de rencontre de ceux qui veulent échanger leurs produits, il faut des règlements, une police, bref, une intervention de l'État. *La véritable concurrence économique suppose non pas, comme cela paraît à première vue presque évident, la dispersion absolue des individus, mais au contraire leur concentration par un acte de l'autorité sociale* ³⁶⁸. »

En réponse à la question du fondement et du maintien de l'ordre social, l'économie a trouvé l'échange marchand, acte social majeur, fondateur de sociabilité. Mais, ce faisant, elle se référait à un contexte historique et intellectuel précis en fonction duquel sa méthode, ses hypothèses et son objet furent construits. Mais, au lieu de reconnaître qu'elle s'enracinait dans l'histoire, elle a transformé le contexte de sa naissance et les données historiques du problème qu'elle avait à résoudre en données universelles. Sourde aux critiques qui lui ont été adressées à tant de reprises, elle continue à régir nos sociétés sur des bases dépassées.

L'économie hantée par la politique

L'économie continue aujourd'hui à véhiculer les mêmes postulats alors même que le contexte et les questions à régler ont totalement changé. On objectera que l'économie n'est pas une, mais diverse, qu'il n'y a plus grand rapport aujourd'hui entre microéconomie (issue de l'économie classique et néoclassique) et macroéconomie (essentiellement issue de Keynes), dont « l'unité » constitue l'un des problèmes majeurs posés à la discipline, et que l'on ne peut donc affirmer que l'économie reste l'idéologie d'une société conçue comme association d'individus régis par des rapports contractuels et continue de se référer à un hypothétique *Homo economicus*, ou encore à des lois naturelles... L'économie qui inspire aujourd'hui les hommes politiques et les administrations consiste, en effet, en un mixte aux sources d'inspirations diversifiées, que l'on appelle communément « politique économique ». Les fondements théoriques de la politique économique demeurent flous et divers : on y trouve pêle-mêle des raisonnements de type keynésiens mêlés de constructions microéconomiques, le tout intégré dans des modèles économétriques qui permettent de calculer les effets de certaines décisions de la puissance publique. Ce flou est reconnu par certains économistes eux-mêmes : « L'économie politique présente tous les signes extérieurs d'une bonne santé. Des assises institutionnelles solides, une scientificité largement reconnue (certains pensent même qu'elle est la plus scientifique des sciences sociales), une insertion étroite dans le débat politique. Mais, en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'il est impossible de porter un jugement global car l'économie n'est plus du tout un ensemble homogène. Elle est à la fois florissante et entrée dans une crise profonde ³⁶⁹. »

En dépit de cette diversité, l'économie présente pourtant toujours des caractéristiques homogènes. Elle continue de se vouloir neutre, science positive et formelle indépendante de tout jugement de type politique ou éthique et se refuse à juger des fins. Elle se revendique science des moyens et non des fins, tout en persistant également à désigner l'augmentation de la production comme un bien en soi. Au lieu de se mettre au service de la science ou de l'art spécialisé dans les fins, elle se substitue à celui-ci, l'éclipsant et le renvoyant aux oubliettes de l'histoire. Elle maintient qu'il n'existe qu'une forme de rationalité, le « reste » relevant du domaine de l'idéologie : « Il apparaît donc que le principe de rationalité économique est le principe de toute activité rationnelle de l'homme tendant à réaliser au maximum une fin donnée³⁷⁰. » L'économie se prétend l'incarnation de la rationalité, elle-même réduite à la rationalité de l'économie, devenue pure logique formelle, adaptation des moyens à des fins données : « On ne saurait trop le souligner, en dehors de la condition de cohérence, il n'y a pas de critère de la rationalité des fins considérées en elles-mêmes. Ces fins sont absolument arbitraires. [...] Il en est ici comme en matière des goûts. Ils sont ce qu'ils sont. Ce sont des données qui diffèrent d'un individu à l'autre³⁷¹. » L'idée majeure qui guide l'économie n'est pas qu'il ne lui appartient pas de déterminer les fins, mais bien plutôt qu'il n'y a pas de fins. Il n'y a pas de bien social, seulement des fins individuelles, tel est le présupposé de l'économie. Le keynésianisme n'a remis en cause aucun des éléments de la vision sociale sur lesquels était fondée l'économie classique, il a simplement globalisé ce qu'elle isolait : « La différence est plutôt de méthode. La microéconomie est d'abord une théorie pure analysant un monde idéal, celui où règne une concurrence parfaite organisée. La macroéconomie entend partir du monde réel et de ses imperfections. [...] Elle se satisfait d'hypothèses de comportements assez frustes, mais qui lui paraissent admissibles comme représentation moyenne de comportements individuels ou comme résumé d'interactions nombreuses dont l'analyse rigoureuse serait d'une effrayante complexité³⁷². » La macroéconomie non plus n'a pas renoncé au postulat d'une société constituée d'individus qui échangent.

L'économie pratique actuelle ne cherche même plus à faire référence à des hypothèses théoriques : elle n'a plus recours qu'à la seule notion de besoin. Celle-ci n'est d'ailleurs jamais explicitée par l'économie, qui la considère comme une catégorie naturelle et derechef infiniment extensible : les besoins humains sont tout ensemble individuels et sociaux, matériels et spirituels... En réalité, ces besoins sont tout autant des désirs : de nourriture, d'habillement, de temps libre, de sociabilité, de beauté, d'amour. Cette vision est tout à fait congruente à la conception de l'homme comme être de désir, jamais rassasié : l'économie se présente comme la science et la technique au service de la satisfaction des besoins et des désirs humains³⁷³. Elle gère la rareté et donne les règles d'ordre qui président à la distribution de tous les biens dont l'homme a besoin.

Le paradoxe de cette situation ne doit cependant pas nous échapper. La logique des

besoins est une logique naturelle à l'origine – et c'est bien ainsi qu'était conçue l'économie au départ, les besoins matériels devant être satisfaits par une production matérielle –, mais elle a été peu à peu étendue à la totalité des désirs humains. En d'autres termes, l'économie prend désormais en charge tout désir ; elle le socialise, l'officialise. L'économie nous fait donc croire que tout désir 1. peut être comblé, 2. par une production ou un service, 3. d'autrui, 4. et d'une manière socialisée. Comme si la tâche de la société était aujourd'hui de se saisir de l'ensemble des désirs humains pour les transformer en besoins et d'organiser la production collective susceptible de les satisfaire. L'homme n'est dès lors plus appréhendé que comme un producteur/consommateur³⁷⁴. D'où les invraisemblables exhortations à consommer : consommer est devenu un acte civique. Consommez n'importe quoi, pourvu que cela apparaisse dans les statistiques officielles. Qu'importe qui consomme, pourvu que cela soit visible. Situation paradoxale, donc : on croyait l'économie soucieuse de protéger l'individu, méfiante vis-à-vis de toute réalité extérieure aux individus ; en socialisant tous ses désirs, elle le soumet doublement à la société : ses désirs sont transformés et pris en charge par l'organisation sociale, et lui-même consacre l'essentiel de ses forces, chaque jour, à réaliser une production qui a pour but de satisfaire les désirs retraduits des autres.

Ce faisant, on conçoit que le désir de chacun ait perdu sa particularité, et qu'il soit devenu totalement standardisé. Que tout désir soit interprété en termes de besoin signifie que l'homme doit passer toujours davantage par la médiation du système productif public pour être satisfait ; que tout besoin humain soit susceptible d'être satisfait par le système économique suppose donc que se développe un système de publicisation des besoins, puis de retraduction, et enfin de prise en charge par la société. Comme Habermas³⁷⁵ l'a bien mis en évidence, une telle traduction n'est pas anodine, car elle transforme le système social de médiation en un appareil condamné à se reproduire, à peser de plus en plus sur les décisions et à supprimer tout ce qui ne contribue pas à nourrir ce mouvement, en particulier les formes de vie autonomes. Ce système médium n'est pas seulement constitué de l'État, mais bien de l'ensemble des institutions qui ont pour but d'organiser la « publicisation » des besoins, de les repérer, de les mettre en forme, d'y répondre... Les entreprises en font donc également partie, au même titre que l'État.

Dès lors, on voit combien économie classique et keynésianisme sont au fond peu différents. Keynes a simplement donné une autre dimension à l'économie en l'élevant au rang de politique : l'État assure désormais lui-même la fonction de régulation dont l'économie classique et néoclassique avaient cru bon de le tenir écarté. L'État prend le relais des individus et des unités de production pour opérer cette régulation globale : la hantise du déséquilibre³⁷⁶, de l'absence de régulation est si forte que l'État a désormais le droit d'intervenir. Ainsi, il n'est plus le symbole de la fragile intervention humaine, il représente au contraire la puissance de calcul et de régulation : si l'on a fait appel à lui,

c'est qu'il peut mieux que tout autre garantir la régularité des évolutions économiques et sociales. Certes, on débat encore aujourd'hui pour savoir jusqu'où l'État doit aller et si l'ordre ne serait pas plus sûrement garanti par le marché pur ; mais nos sociétés modernes ont répondu d'une manière assez générale que cette tâche revenait en grande partie à l'État et cela, au fond, n'importe guère. Il lui incombe donc de soutenir le processus, de le nourrir, de le stabiliser, de le calculer... L'économie n'est plus seulement l'instrument privilégié de la régulation, elle fixe les fins : ce que poursuit l'État, c'est non pas telle ou telle fin particulière, mais l'augmentation du taux de croissance et/ou de la consommation. Les indicateurs économiques ont été érigés en indicateurs politiques : « Les objectifs une fois définis, on tend vers une sorte de pilotage automatique assuré par des experts et des modèles. Les objectifs eux-mêmes finissent par être largement déterminés par la technicité des instruments (la représentation qu'ils impliquent constitue une construction/réduction du réel) ainsi que par toutes les contraintes internationales et les rigidités internes. Au total, la fonction politique n'est plus séparable des choix techniques en matière économique : l'intendance ne suit plus mais précède, le politique s'incorpore dans la technocratie³⁷⁷. »

L'État social ou l'État-providence n'est donc lui-même que la forme moderne qu'a prise l'impératif d'abondance et de production. Désormais, l'État est le médiateur, c'est par son intermédiaire que les individus sont liés. En distribuant toujours plus de revenus aux consommateurs, l'État-providence a gagné tout le monde au système et chacun est obligé de faire sien l'objectif d'augmentation de la production, qui permettra la satisfaction de toujours plus de besoins, qui donnera toujours plus d'emploi... jusqu'à la fin des temps. On obtient par là une forme d'ordre social très efficace, à condition que puissent être inventés des besoins en nombre suffisant. Du coup, l'ensemble de la société ne travaille plus que pour un seul but : nourrir ce feu de la consommation. En face d'un État qui régule et prend en charge les besoins par une politique économique, une politique de l'emploi et une politique d'assistance, les individus persistent dans l'état d'isolement où les avait trouvés l'économie³⁷⁸. Purs individus autonomes qui ne peuvent communiquer que par l'échange, leur vie se passe à produire, c'est-à-dire à transformer leurs capacités en services susceptibles d'être vendus ou à recycler leurs désirs en besoins : ils sont dès lors entièrement socialisés, c'est-à-dire entièrement voués et attachés aux autres. Par conséquent, l'économie contemporaine continue de produire l'ordre social par les mêmes moyens qu'à l'origine : elle fait dépendre l'éventuel enrichissement des individus (voire leur survie) de leur participation au métabolisme social, grâce à une définition de la richesse purement « échangiste ». Tel est le fondement du processus social d'autoreproduction dans lequel sont entraînés, bon gré mal gré, tous les individus.

On comprend mieux alors la critique fondamentale de Hannah Arendt à l'égard de l'économie : considérer la tâche d'un pays comme exclusivement économique, et l'homme comme un producteur et un consommateur, revient à rendre l'homme

entièrement « public ». En le livrant pieds et poings liés à la régulation sociale, on pose que l'individu ne peut plus vivre autrement qu'en tant qu'être social. D'où, poursuit-elle, deux conséquences en forme d'échec : la disparition de la sphère privée, où l'individu disposait de son espace propre, et celle de l'espace politique, où les citoyens étaient égaux. Échec qui, pour l'économie, a le goût de la victoire, puisqu'elle se fait passer pour la politique même.

L'économie et le dépérissement de la politique

L'économie n'est pas une simple technique neutre : elle va de pair avec une vision du monde, celle qui a déterminé le contexte de sa naissance, mais aussi avec le refus absolu de la politique et de l'éthique, c'est-à-dire des arts humains portant sur les fins. L'économie portait en soi le dépérissement de la politique, elle se présentait au XVIII^e siècle comme l'autre choix, et elle s'est bien substituée, au moins dans nos sociétés, à la politique. En s'affirmant comme la science qui édictait les lois naturelles de la recherche de l'abondance, l'économie prétendait également dévoiler celles des rapports sociaux et entraînait de fait en concurrence avec les autres systèmes susceptibles de constituer un principe d'ordre (religion, morale, philosophie, politique...). Il y a une relation évidente entre, d'une part, le dépérissement des systèmes traditionnels de « légitimation » (pour reprendre l'ex-pression de Habermas), qui expliquaient le sens du monde, la place des hommes et de la société et fondaient l'obligation, et, d'autre part, la nécessité de construire de toutes pièces de nouveaux modes de régulation et de laisser une plus large place à l'intervention de la volonté humaine. Alors que deux solutions radicalement antithétiques se présentaient, au XVIII^e siècle, pour asseoir l'ordre social à partir du nouveau contexte, l'économie et la politique, l'économie s'est imposée.

Au fur et à mesure que s'affirmait l'impératif d'efficacité productive, l'économie augmentait son emprise sur l'ensemble de la vie sociale, réduisant celle-ci à l'organisation des moyens d'atteindre cet unique objectif. Alors que disparaissaient les systèmes de légitimation ou les traditions, et que se développait la rationalisation de la vie sociale au service d'un seul but, la politique comme art de trouver les fins de la vie sociale ou, plus simplement, comme art de choisir devenait de plus en plus inutile. Ce constat concerne toutes les sociétés qui ont adopté la régulation économique, quelque important que soit le rôle dévolu à l'État. Comme l'écrit Habermas : « Dans la mesure où l'activité de l'État vise à la stabilité et à la croissance du système économique, la politique prend un caractère négatif : elle oriente son action de façon à éliminer les dysfonctionnements, à éviter les risques susceptibles de mettre le système en danger, et non pas de façon à réaliser des finalités pratiques mais à trouver des solutions d'ordre technique. [...] La politique de type ancien était tenue de se déterminer par rapport à des buts pratiques, ne fût-ce qu'en raison de la forme de légitimation qui était celle de la domination : l'idée d'une vie bonne faisait l'objet d'interprétations qui étaient tournées vers des relations d'interaction. La programmation de remplacement qui prévaut

aujourd'hui ne concerne plus que le fonctionnement d'un système faisant l'objet d'un guidage. [...] C'est pourquoi la nouvelle politique de l'interventionnisme étatique exige la dépolitisation de la grande masse de la population³⁷⁹. » Dans la mesure où elle édicte des lois naturelles et sociales, qui doivent être respectées pour atteindre un objectif qui ne souffre pas la discussion, l'économie porte en soi le dépérissement de la politique ; elle rend inutiles non seulement la réflexion prudente de l'homme politique, mais également les débats, voire la consultation et la discussion nationales.

Économie et technocratie

La grande masse doit être dépolitisée, la classe politique également. Elle est appelée soit à se transformer en une technocratie spécialisée dans le choix des moyens les plus adaptés pour parvenir aux objectifs prédéterminés, soit à se perdre dans un bavardage sans efficace. Dès lors, la politique se réduit à quelques discours sur les marges de manœuvre laissées par l'économie, mais jamais sur les finalités mêmes de la vie en société. Elle est devenue aujourd'hui un sous-produit de l'économie qui a pour fonction de faire croire qu'il existe plusieurs manières d'atteindre le même objectif et entretient une apparence de liberté et de débat. Mais la division du travail « politique » lui-même montre qu'il ne s'agit bien que d'une illusion.

La régulation sociale actuelle prend, en effet, appui sur une double division du travail : d'une part, entre une classe politico-administrative censée déterminer les fins et les moyens de la vie en société et le reste de la population, qui, en dehors de l'acte de vote, exercé en moyenne une fois par an, ne se préoccupe plus de ceux-ci et délègue à la première le soin de s'en occuper ; et, d'autre part, au sein de la classe politico-administrative elle-même, entre une technocratie de plus en plus nombreuse, de mieux en mieux formée et responsable de la régulation d'une partie de plus en plus importante de la vie sociale et les hommes politiques qui ne sont « que » les représentants du peuple. Cette division s'est considérablement accentuée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ; elle a conduit à la constitution d'une classe spécialisée dans le traitement des problèmes publics et, plus généralement, dans le traitement de la régulation de l'ordre social ; elle se veut une classe neutre, ne se référant qu'à un savoir neutre – l'économie – et tentant d'obtenir l'ordre social le meilleur. La constitution d'une telle classe était justifiée par le caractère éminemment complexe et technique des problèmes à traiter et par l'incapacité de l'ensemble de la population ou des hommes politiques classiques à pénétrer tous les arcanes de la décision. La division a atteint son apogée depuis que cette classe, formée pour la gestion des problèmes mécaniques et techniques de régulation, est devenue en même temps celle qui exerce le pouvoir politique. Résultat atteint par plusieurs voies : soit parce que les hommes politiques, et en particulier ceux qui exercent les fonctions les plus éminentes, sont eux-mêmes issus de cette classe, soit parce que les rapports entre pouvoir exécutif et Parlement sont tels que les députés ne disposent pas des moyens de maîtriser et de vérifier la pertinence des

calculs ou des décisions de l'administration. Autrement dit, la dépolitisation des citoyens, mais aussi des hommes politiques, est inévitable depuis qu'il est préférable d'avoir fait une grande école technique spécialisée dans le traitement des problèmes de régulation (Polytechnique, l'ENA ou d'autres) pour devenir un homme politique. L'École nationale d'administration est devenue l'école où s'enseignent les mécanismes de régulation de la société, où l'on apprend, comme le voulait Saint-Simon, à administrer les hommes comme les choses, où l'on se pénètre de l'idée qu'il n'existe que des problèmes techniques et jamais des problèmes portant sur les fins. À l'ENA, on apprend le secret de la régulation. Aujourd'hui, être un homme politique, c'est soit être passé maître dans l'art de la régulation, soit être capable d'être à l'écoute d'une technocratie spécialisée dans les questions économiques.

Ce faisant, ce n'est évidemment plus le caractère économique ou non des questions qui est primordial (car aucun sujet n'est véritablement économique et l'économie prétend édicter, en tout état de cause, les lois de tous les domaines), mais le fait qu'il existe des lois et que seuls ceux qui connaissent ces lois sont aptes à diriger la société. La direction de la société apparaît de plus en plus semblable à la direction d'une entreprise, avec une dérive technocratique similaire dans les deux cas, celle dont Galbraith parlait en visant les seules entreprises³⁸⁰. C'est ce qu'invite à penser Max Weber lorsqu'il parle de « l'entreprise politique » (qui nécessite un état-major administratif et des moyens matériels) et lorsqu'il s'interroge sur la signification de la figure moderne de l'homme politique professionnel. Dans la conférence qu'il prononce en 1919 et que l'on a coutume de traduire en français par « Le métier et la vocation d'homme politique » (« *Politik als Beruf* »)³⁸¹, Weber désigne la fonction de l'homme politique par le terme même de *Beruf*, qu'il a longuement analysé dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Ce terme, qui signifie à la fois vocation et métier, a acquis son sens moderne à travers la traduction de la Bible par Luther. Il concentre l'essentiel des transformations par lesquelles le travail est devenu la tâche des hommes dans le monde et le fondement de nos sociétés³⁸². *Beruf*, la tâche assignée aux hommes sur terre, et qui a contribué à donner au capitalisme son visage, est également la tâche assignée à l'homme politique ; celui-ci conçoit lui aussi sa fonction comme une activité qui doit être exercée le plus efficacement possible, en rendant des comptes, et qui doit être menée de la même façon que toute autre entreprise. Derrière la similitude des termes, on trouve bien l'idée que la société est une entreprise et qu'il s'agit de la diriger comme telle. Weber précise : « L'évolution qui transformait la politique en une "entreprise" exigeait une formation spéciale de ceux qui participent à la lutte pour le pouvoir et qui en appliquent les méthodes, suivant le principe du parti moderne [...] Les choses ne se passent pas autrement dans une entreprise privée³⁸³. » Il faut prendre la comparaison de Weber au mot : aujourd'hui, la fonction de l'homme politique spécialisé est de diriger la société comme on dirige une entreprise. Parce que la société est une entreprise qui, comme les « petites » entreprises, fixe son budget, doit être efficace et vise à maximiser sinon son profit, au moins sa production ; elle possède ses

travailleurs, son équipe de direction, sa division des tâches. Dans le monde moderne, l'organisation économique a pris le pas sur toute autre : de même que l'entreprise moderne est celle qui possède un compte de capital, la société moderne est celle dont la comptabilité nationale est celle d'une grande entreprise³⁸⁴. Nous croyons aujourd'hui faire de la politique alors que nous faisons de l'économie et nous appelons politique ce qui n'en est pas. Nous croyons parler des fins alors qu'un seul objectif nous importe : chercher à rendre toujours plus rentable l'entreprise France.

Ne poussons pas l'angélisme jusqu'à croire que l'on peut se passer d'être compétitif, de produire et de consommer. La survie d'un pays est à ce prix aujourd'hui et cela ne peut être contesté. Ce qui peut l'être néanmoins, nous y reviendrons, c'est la plus ou moins grande place donnée à cet objectif de survie, c'est le nom qu'on lui donne et c'est l'espace qu'il laisse libre pour d'autres préoccupations. Pendant ce temps, ce qui pourrait ressembler à de la politique – à savoir déterminer les fins de la vie sociale, parler, débattre, participer – apparaît bien évidemment comme une vieille lune : le débat est inutile, puisqu'il existe des lois et une classe spécialisée dans leur lecture et leur interprétation. Laissons-la donc faire pendant que le reste de la population s'attache aux fonctions de base de la société, produire et consommer. C'est bien parce que la société est comprise comme une entreprise que l'ensemble des fonctions collectives – et pas seulement le travail – peut faire l'objet d'une division toujours plus poussée : l'économie est également l'instrument de la division du travail social.

Quand la philosophie politique adopte les postulats de l'économie

Il nous semble que le terme de l'évolution est atteint lorsque la théorie politique elle-même emploie la méthode – et de ce fait accepte en même temps l'ensemble de la vision du monde, des présupposés et des réquisits – de l'économie. C'est le cas aux États-Unis depuis une vingtaine d'années (mais en réalité depuis que s'est développé le positivisme, dans les années 1920) et désormais également en France. Un très grand nombre d'ouvrages américains de philosophie politique s'inspirent, en effet, sans jamais l'explicitier ni le justifier, des méthodes issues de la « science » économique et utilisées dans la discipline qu'on appelle, aux États-Unis, théorie du choix social ou du choix rationnel. Dans la *Théorie de la justice*, Rawls explique ainsi que dans la situation initiale – celle dans laquelle se trouvent les individus qui vont choisir les principes selon lesquels ils vivront ensemble –, les partenaires sont des êtres rationnels, et il ajoute : « Le concept de rationalité doit être interprété au sens étroit, courant dans la théorie économique, c'est-à-dire comme la capacité d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données. [...] La théorie de la justice est une partie, peut-être la plus importante, de la théorie du choix rationnel³⁸⁵. » L'ensemble de l'ouvrage s'inspire effectivement très fortement non seulement de la méthode, mais également des situations, des hypothèses et des raisonnements utilisés en économie. Dès lors, l'ensemble de la démarche s'appuie sur les postulats d'une autre discipline, simplement

empruntés à celle-ci et qu'il ne s'agira plus que de développer. À titre de fiction lui permettant de réfléchir sur la nature de la société et la notion de justice sociale, Rawls choisit exactement la situation-type dont partaient l'économie et la politique au XVIII^e siècle, c'est-à-dire la fiction d'un état de nature dans lequel les individus sont isolés, dispersés ; l'enjeu était alors de mettre en évidence les raisons pour lesquelles les individus pourraient décider de vivre ensemble. Le choix de cette fiction, matrice de la pensée économique, n'est évidemment pas innocent chez Rawls.

Les économistes contemporains de Rawls se réfèrent à une situation originelle identique. Comparons. Rawls écrit, en 1971 : « Posons, pour fixer les idées, qu'une société est une association, plus ou moins autosuffisante, de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines règles de conduite comme obligatoires, et qui, pour la plupart, agissent en conformité avec elles. [...] Supposons, de plus, que ces règles déterminent un système de coopération visant à favoriser le bien de ses membres. Bien qu'une société soit une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel, elle se caractérise donc à la fois par un conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts³⁸⁶. » En 1962, Robbins Burling, l'un des chefs de file des économistes américains, écrivait : « On peut considérer une société comme une collection d'individus faisant des choix et dont chaque action implique des options conscientes ou inconscientes entre des moyens et des fins alternatives. Les fins sont les buts de l'individu, colorées par les valeurs de la société dans laquelle il vit et vers lesquelles il essaye de se diriger³⁸⁷. » Dans les deux cas, les individus sont dispersés mais rationnels et autosuffisants. Chez Rawls comme dans toute la démarche économique, les individus ont des préférences qu'ils souhaitent maximiser. Comme dans un vaste pan de la tradition économique, même si Rawls s'attaque à l'utilitarisme, l'optimum social résulte également de la prise en compte des points de vue individuels, qu'il faut concilier pour obtenir un équilibre. Dans les deux cas, la société est considérée comme une agrégation, une collection, une association d'individus rationnels, ou encore un décor qui « colore » simplement des fins qui demeurent individuelles. L'entrée en société n'a rien changé.

Mais, nous dira-t-on, pourquoi le fait de partir de cette multiplicité d'individus dispersés serait-il plus économique que politique ? Car cette hypothèse, nous l'avons vu précédemment³⁸⁸, est commune aux théories économiques et politiques du XVIII^e siècle, dont la plupart ont également pour caractéristique commune de considérer le contrat comme l'instrument par lequel les individus sortent de l'état de nature pour rentrer dans l'état civil. Mais trois différences majeures nous semblent différencier les deux types de solution. En premier lieu, les théories politiques considèrent comme une question ce que l'économie fait passer pour une réponse : l'articulation entre l'individu, ses désirs, sa volonté d'un côté et la société de l'autre. Il n'est que de voir les difficultés dans lesquelles se débat Rousseau lorsqu'il lui faut montrer comment l'on passe de la multiplicité des volontés particulières à la volonté générale³⁸⁹. De la même façon, et c'est la deuxième différence, la théorie politique approfondira la conception de l'individu à

laquelle elle se réfère. Rares sont les théories politiques du XIX^e siècle qui osent faire leurs les hypothèses de l'état de nature, florissantes au siècle précédent. Elles prennent acte de l'impossibilité de déduire la société à partir d'individus dispersés qui ne seraient pas socialement et historiquement situés. Enfin, et surtout, l'économie, comme le met en évidence l'étymologie, dévoile des lois. Sa différence spécifique réside dans l'automatisme de l'ordre qu'elle découvre, alors que la politique est l'art qui cherche les fins de la vie en société et qui reconnaît par là que nous sommes toujours déjà en société. La politique, même lorsqu'elle part des individus dispersés et qu'elle les fait contracter, même lorsqu'elle imagine que le contrat transforme magiquement en un instant la multiplicité désordonnée en un corps social organique³⁹⁰, exige que les individus se parlent. Chez Rousseau, les individus s'adressent la parole et échangent autre chose que leurs facultés. Chez Smith, mais également chez tous les économistes qui suivront, et jusqu'à Marx, la parole est inutile. Le lien social est produit, il n'est pas parlé. Le lien social se déduit des échanges entre individus, il se tisse automatiquement, il n'est pas soumis à la fragilité du discours, au bavardage, à la possible inefficacité ou vacuité de la parole, à ses éventuelles carences³⁹¹. Il en va exactement ainsi chez Rawls.

Dans la *Théorie de la justice*, tout se passe comme si les individus dispersés mais parfaitement autosuffisants se réunissaient un moment pour décider des règles qui leur permettraient chacun de vivre encore mieux – grâce aux avantages tirés de la coopération – puis repartaient vivre chacun de leur côté, comme si le moment de face-à-face devait être le plus bref possible. Que les individus réalisent ce choix sous un voile d'ignorance n'est d'ailleurs pas indifférent : craignent-ils de voir des signes extérieurs qui entameraient l'innocence nécessaire au choix « équitable » des règles ? Ou se prémunissent-ils de cette manière contre les risques de la rencontre et de la parole ? On désigne un principe et tout est fini. D'ailleurs, tout est déjà fini parce qu'une fois les règles choisies les hommes n'auront plus jamais besoin de se parler, de se rencontrer, de s'assembler : ce moment fictionnel est le seul où les hommes courent le risque d'être en société et d'avoir un intérêt qui pourrait être commun. Après, les règles édicteront, chaque fois, et pour chaque cas, ce qui doit être fait et l'équilibre sera, dans tous les cas, préservé³⁹². Paradoxalement, ce moment fondamental est en quelque sorte volé aux individus, qui en définitive ne choisissent rien : leur seul moment de sociabilité leur est retiré, leur est masqué au sens propre du terme. Tout se passe comme si les économistes, Rawls et les théoriciens politiques proches de sa pensée, étaient hantés par une double terreur dont la racine est la même : terreur qu'on puisse reconnaître une réalité à la société, la considérer comme plus que la somme des individus qui la composent, qu'on puisse la désirer ou l'aimer ; terreur que les relations sociales puissent ne pas être totalement déterminées, déduites à partir de règles sur lesquelles les hommes se sont accordés de toute éternité, dans un moment de fiction qui n'a jamais vraiment existé. « Nous devons imaginer que ceux qui s'engagent dans la coopération sociale choisissent ensemble, par *un seul* acte collectif, les principes qui doivent fixer les droits

et les devoirs de base et déterminer la répartition des avantages sociaux. [...] Un groupe de personnes doit décider, *une fois pour toutes*, ce qui, en son sein, doit être tenu pour juste ou injuste », écrit Rawls³⁹³. Tout se passe enfin comme si l'idéal de la vie en société, selon Rawls, consistait en ce qu'une fois les règles « choisies » l'ordre social tout entier (la hiérarchie, les chances, la répartition des biens) soit calculé automatiquement, comme par une machine.

La démarche de Rawls a le mérite de la systématique : dispersion originelle des individus, conformément à toute la tradition économique ; contrat tenu pour seule manière de faire coexister des individus³⁹⁴ ; société considérée comme agrégat³⁹⁵ ; refus de reconnaître la société comme une réalité différente des individus, susceptible d'avoir des fins différentes des fins individuelles. Elle manque pourtant de cohérence.

Car Rawls accepte une certaine correction des inégalités sociales. Non point d'ailleurs qu'il ait pour idéal une réduction des inégalités : celles-ci ne sont critiquables que lorsque leur augmentation s'opère sans procurer le moindre gain aux défavorisés. Cependant, en indiquant que certaines inégalités sont injustes, Rawls accepte non seulement la vie en société, l'idée que celle-ci comporte des avantages, mais aussi l'idée que l'État peut aider à remédier à certaines de ces inégalités. Cette position nuancée lui permettra d'être enfin traduit en France, et surtout d'être abondamment commenté³⁹⁶. Néanmoins, il n'a pas poussé la démarche à son terme, comme l'ont fait avant lui Hayek ou Friedmann, ou après lui Nozick ou d'autres représentants du courant que l'on a appelé libertarien ou néolibéral³⁹⁷. Ces auteurs ont en commun de reprendre les hypothèses et les réquisits de l'économie et de faire du type d'ordre que permet l'économie l'ordre le plus naturel ; c'est à dessein que Hayek utilise le terme de *nomos*, radical essentiel dans le vocable d'économie, pour en faire le modèle de l'ordre social : *nomos*, c'est la règle de droit, d'un droit naturel qui est également celui qui correspond à un ordre spontané³⁹⁸. Si la régulation sociale que décrit l'économie est la meilleure, c'est parce que l'ordre qui se déploie spontanément à partir du marché est un ordre naturel, presque biologique, résultat des actions des hommes et non de leurs desseins. D'où une remise en cause totale de l'État. Mais ce que les libertariens montrent, mieux que tout autre, c'est que l'ennemi intime de l'économie n'est pas, comme on pourrait le croire, l'État et ce qui l'accompagne, impôts, biens collectifs..., mais la politique en tant qu'elle nous oblige à vivre en société et à choisir ensemble la manière dont nous voulons le faire. Ainsi chez Robert Nozick, où l'idée que seuls les individus existent, que les droits individuels sont absolus et que la liberté individuelle est totale, conduit à une marchandisation généralisée, y compris de soi-même : comme si l'ordre économique, qui ne conçoit de rapports sociaux que sous la forme de l'échange réglé, de préférence marchand, trouvait son terme absolu dans la transformation de toute chose en marchandise ; c'est le prix de la liberté de l'individu et le seul mode de reconnaissance d'autrui. Les libertariens démontrent ainsi la justesse de l'analyse de Polanyi, qui considère la transformation de toute la substance naturelle et humaine de la

société en marchandises³⁹⁹ comme le corollaire absolu du développement de l'économie.

Le devenir économique des sciences sociales

Élaborée comme moyen d'éviter à tout prix l'arbitraire et la discussion sur les fins, l'économie porte en elle la tendance à se présenter comme politique. Et, comme on l'a vu, elle y parvient. Elle le fait également d'une manière plus subtile, en absorbant peu à peu les principaux résultats issus des « disciplines » originellement assises sur une représentation différente de la société et en les intégrant dans sa propre matrice, donc en imprégnant progressivement l'ensemble des sciences sociales, y compris les sciences et les courants de pensée qui s'étaient construits en s'opposant à elle. Ainsi l'institutionnalisme, qui s'était clairement présenté, à ses débuts, comme un courant de pensée farouchement opposé aux modes de raisonnement de l'économie, et en particulier à l'idée que le contrat ou la convention peuvent être premiers par rapport à l'organisation sociale, a-t-il vu toutes ses critiques peu à peu réintégrées dans la théorie économique dite standard. Depuis une vingtaine d'années, en France, plusieurs « écoles » (dites respectivement de la régulation, de l'économie des conventions, de l'économie des institutions) se sont appliquées à corriger les simplifications les plus criantes de la théorie économique standard grâce aux résultats des recherches engagées en sociologie, en droit ou en anthropologie. On dispose aujourd'hui de nombreux modèles et de nombreuses théories économiques qui font une large place aux institutions, à l'histoire, aux conventions, aux accords implicites... Mais il est tout à fait extraordinaire que l'économie ait pris en compte ces éléments sans changer le moins du monde ses présupposés majeurs : les hypothèses sur la rationalité restent dans tous les modèles extrêmement restrictives ; il s'agit toujours d'individus cherchant à maximiser leur profit, d'égoïstes rationnels dont les seules modalités d'existence demeurent la production et la consommation. L'ensemble de la vie individuelle et sociale reste régi par ces deux modes d'être et il s'agit toujours pour l'économie de trouver la régulation générale de l'ensemble social qui permet de maximiser la production. Certes, les hypothèses sont beaucoup plus riches : ainsi les théories sur les salaires prennent-elles en compte les négociations, l'existence de syndicats, de collectifs... L'échange non marchand est également pris en compte : l'économie s'ouvre à la prise en considération du don et du contre-don⁴⁰⁰. Mais elle le fait sans révision de ses postulats de départ, ce qui aboutit à des résultats pour le moins surprenants : les travaux des anthropologues sur le don, issus de la tradition maussienne, sont ainsi retraités à partir des hypothèses de la microéconomie, en complète contradiction avec les ambitions et le type d'approche développés par l'ethnologie et l'anthropologie⁴⁰¹. Il en va de même dans ce que l'on a appelé le « marxisme analytique », où les analyses marxistes sont réinterprétées dans le cadre de l'individualisme méthodologique⁴⁰². L'institutionnalisme et le marxisme semblent donc avoir subi des transformations radicales au cours de leur exportation outre-Manche. L'institutionnalisme s'est coulé, aux États-Unis, dans le moule de l'individualisme et du pragmatisme, en particulier chez J. R. Commons⁴⁰³.

D'une manière plus générale encore, l'institutionnalisme et le marxisme n'étant alors peut-être qu'un cas particulier d'un phénomène plus large, la sociologie elle-même, destinée à l'origine à analyser la société comme un tout, a largement intégré la méthode et les hypothèses de base de l'économie, sans toujours s'en rendre compte, mais par le simple fait qu'elle recourait massivement à la théorie des jeux ou aux méthodes dites du choix rationnel⁴⁰⁴. Il y a là une évolution majeure, la spécificité de l'économie se dissolvant à mesure que toutes les autres sciences sociales adoptent sa méthode. Sur cette évolution il nous faudra également réfléchir.

Car le plus grave n'est pas que les autres sciences adoptent la méthode ou la conception de la société de l'économie, mais que, ce faisant, elles prennent à leur compte la fin implicitement poursuivie par celle-ci. Comme le fait remarquer A. Sen, ce qui est gênant n'est pas tant que l'économie se dise indépendante de l'éthique, mais qu'elle fixe comme objectif aux sociétés, sous le vocable d'utilité, le seul bien-être, qu'elle ne définit d'ailleurs jamais⁴⁰⁵. Il est en effet extrêmement troublant que l'économie opère une série de valorisations implicites, un partage entre le bon et le mauvais que les économistes présentent ensuite comme des vérités : « S'il n'y avait pas de conseil à donner à la nation, il n'y aurait pas d'économistes. La seule attitude positive et scientifique consisterait pour l'économiste à considérer que le partage entre l'utile et l'inutile n'est pas de son ressort, mais de celui de la société entière », écrit un économiste⁴⁰⁶. Il nous faut réfléchir sur ce que l'économie nous oblige à valoriser aujourd'hui, sur son périmètre d'investigation lorsqu'elle effectue ses calculs et réalise des bilans coûts/avantages, sur ce qu'elle considère comme efficace, et nous nous rendrons compte que la rationalité qu'elle promet est pour le moins limitée, sa conception de la richesse très réduite et son périmètre de calcul trop étroit : il fut une époque où il n'y avait de richesse que d'hommes⁴⁰⁷. Aujourd'hui, nous sommes prêts à consacrer trois cents milliards de francs à la politique familiale, c'est-à-dire à une opération dont la rentabilité ne se mesure que dans le long terme : cette dépense trouve en définitive sa justification dans la volonté de voir notre pays survivre. Pourquoi ne recourons-nous pas plus fréquemment à cette notion moins limitée de rentabilité ? Pourquoi ne parvenons-nous pas à élargir le périmètre de rentabilité ? Une population en bonne santé, capable de civisme et de coopération et soucieuse de paix est également désirable. L'économie mesure la rentabilité des investissements publics à l'aune d'une année. Elle oublie toujours de prendre en considération les moments de crise ou de guerre, qui ont pourtant été fréquents, où des milliers de vies humaines ont été sacrifiées : sa comptabilité est étriquée.

Chapitre IX

RÉINVENTER LA POLITIQUE : SORTIR DU CONTRACTUALISME

Les sociétés occidentales industrialisées, qu'elles soient capitalistes ou ex-socialistes, traversent aujourd'hui une crise où leur capacité à constituer un lieu d'ancrage des identités individuelles est en jeu. Le bouleversement des ordres géopolitiques issus de la Seconde Guerre mondiale, la constitution d'ordres dits supranationaux tels que l'Europe ou encore l'existence d'un quasi-ordre mondial de l'économie, des échanges et des communications, à la fois sont très perturbateurs pour les individus et ouvrent la porte à des regroupements sur des bases différentes, religieuses, ethniques, nationalistes... La dissolution de l'ordre soviétique a ainsi ouvert le champ à des revendications visant à constituer des communautés sur des fondements de toute nature : la nation, d'abord, puis l'ethnie, puis la famille élargie. Où s'arrêtera la régression ? Comment empêcher qu'elle aille à l'infini et ne bute en dernier ressort sur l'individu ? Sur quel fondement, quelles ressemblances, quelle identité fonder une communauté de vie et de droits ? Au nom de quoi cette communauté est-elle acceptée ? Nos sociétés occidentales « capitalistes » sont également confrontées à ces questions. Elles sont secouées par la même crise identitaire, la même peur des ordres supranationaux, la même difficulté pour chaque individu à se reconnaître lié à plusieurs dizaines de millions d'autres personnes, la même interrogation sur la nature du lien social, sur ce qui fonde notre coappartenance et sur ce à quoi celle-ci nous oblige. Notre société est menacée de devenir une société duale ou une société balkanisée, segmentée en de multiples groupes coexistant soit pacifiquement, soit dans une forme de guerre civile larvée, chacun ayant ses habitus, sa religion, ses écoles, sa protection sociale, ses ghettos. Nous nous trouvons à un moment décisif parce que tout est possible : que nos sociétés parviennent à être des ensembles structurés, où les individus trouvent leur place – c'est-à-dire où puissent s'épanouir leur liberté, leurs projets, leurs convictions –, mais où en même temps cette coappartenance constitue pour eux quelque chose d'essentiel, une part de leur réalité – des instruments et des institutions matérialisant l'existence et l'épaisseur de ce lien social ; ou qu'elles n'y parviennent pas et laissent se développer en leur sein des comportements qui les mineraient et les condamneraient à terme.

De la nécessité de disposer d'une philosophie politique

Les questions les plus urgentes que doit résoudre notre société touchent au lien social ; elles ont toutes à voir avec la conception la plus intime que nous nous faisons chacun de la nature du lien qui nous unit à nos concitoyens. Car, parmi les questions essentielles auxquelles nous devons répondre, figurent celle de la cohésion sociale (comment allons-nous l'assurer, la garantir ?), celle de l'exclusion (quelles mesures

devons-nous prendre pour qu'une partie de plus en plus grande de la population ne soit pas privée de travail, de logement, de soins et ne soit pas exclue de la vie sociale, faute de pouvoir exercer ses droits fondamentaux ?), celle des inégalités (quelle est la dose d'inégalités supportable pour une société ?), même s'il n'est pas encore de bon ton de la poser aujourd'hui. Personne n'ose dire que c'est du lien social et de notre conception de la société qu'il s'agit. Sans doute les discours politiques parviennent-ils à mettre en évidence un certain nombre de problèmes ou de dysfonctionnements (rôle de l'école, du chômage, des banlieues, de la protection sociale, de l'exclusion), chacun faisant l'objet d'analyses spécifiques. Mais il n'apparaît pas encore clairement qu'il ne s'agit là que des différents aspects d'une seule et même question : notre représentation de la société, notre conception du lien social nous permettent-elles de répondre aux risques de dissolution de la société, à l'aggravation des inégalités et à la marginalisation d'un nombre de plus en plus grand de personnes ? La conception de la société et du lien social qui est la nôtre permet-elle d'asseoir une société solide, capable de résister à l'instauration d'un ordre européen et d'intégrer les corporatismes, les poussées individualistes, les tentations des petits groupes identitaires, sans pourtant avoir besoin de recourir à des concepts ambigus – celui de nation, par exemple – qui, bien souvent, ne parviennent à fonder l'attachement des individus que sur la passion et le sentiment ou sur des éléments prétendument « naturels », comme la langue, le folklore, les habitus, la religion... ? Plus concrètement encore, il s'agit de savoir si notre conception de la société est telle qu'elle fonde des droits et des devoirs spécifiquement sociaux, de se demander quel type d'obligations implique notre coappartenance, comment s'articulent précisément les rapports de l'individu et de la société et qui peut en décider. Mais nous n'osons pas encore formuler la question dans les termes qui permettraient de la résoudre.

C'est là sans doute que nous fait défaut une véritable philosophie politique capable d'explicitier les représentations que la société se fait d'elle-même. Nous manquons d'une théorie politique, et donc de l'occasion de disposer d'un miroir qui nous permettrait de comprendre comment nous envisageons la nature de notre lien et notre avenir ; miroir qui nous permettrait également de débattre, peut-être de combattre, de faire de la politique enfin. Nous n'en disposons pas, non pas parce que, dans notre pays, aucun penseur ne serait capable de théoriser l'air du temps, mais parce que aucun n'ose aujourd'hui poser cette question, trop chargée d'interprétations, de luttes, de contresens, de rendez-vous historiques manqués. Nous ne possédons pas, en particulier, une théorie politique qui nous donnerait les moyens de penser la société comme une réalité à part entière, un ensemble ayant une valeur et un bien propres. Dès lors, nous ne pouvons pas non plus rendre légitime l'utilisation d'instruments qui nous permettraient de remédier aux inégalités, de renforcer la cohésion sociale ou de rendre plus effective la recherche de ce que nous considérons comme le bien de la société. La Révolution française avait une théorie politique légitimant des interventions de la société sur elle-même⁴⁰⁸. Malgré (ou à cause de) sa croyance foncière en l'individu, elle avait reconnu la

responsabilité de la société à l'égard d'un certain nombre de maux sociaux et en avait déduit un mode d'intervention sociale et une véritable politique. On peut dire également que le XIX^e siècle a eu sa théorie de la société, individualiste, qui l'a conduit à refuser l'intervention sociale au nom de la prévoyance⁴⁰⁹. Mais le XX^e siècle ne dispose pas d'une théorie politique capable de fonder en raison des interventions de la société sur elle-même. Cette absence nous interdit de justifier conceptuellement une intervention de l'État qui aurait pour objectif de renforcer la cohésion sociale. La fraternité ou la solidarité n'ont jamais été véritablement fondées en raison, sauf dans des théories sociologiques qui – comble du paradoxe – attendaient de la division et de la spécialisation des fonctions sociales un surcroît quasi automatique de solidarité⁴¹⁰. Notre État-providence ne possède pas de fondement conceptuel : ses interventions sont bien plutôt issues d'une pratique qui s'est greffée sur une représentation figée de la société. C'est d'ailleurs ce qui explique le caractère profondément ambigu d'un certain nombre de nos systèmes sociaux⁴¹¹.

Il faut relire les discours de Pierre Laroque⁴¹² au moment de la création d'un grand système de sécurité sociale ou les ouvrages d'Henri Bartoli pour voir combien les esprits étaient prêts, à l'époque, à passer à une société plus solidaire, plus attentive à sa cohésion, à la répartition de ses biens et à la discussion publique. Mais, pour de multiples raisons, dont la moindre n'était pas ce qui s'était passé et continuait de se passer en URSS (au nom d'une conception marxiste-léniniste de l'État et au nom du bien supérieur de la société), une véritable théorie politique, reconnaissant à la société une valeur et une existence propres, n'a pas pu être élaborée. Notre État-providence, c'est-à-dire les interventions menées par l'État pour corriger la répartition primaire des revenus et des biens, est donc toujours en attente d'un fondement théorique. Notre conception de l'État-providence est accidentelle et arbitraire ; elle résulte de la seule pratique qui a pu se développer à ce point uniquement parce qu'elle rencontrait une doctrine économique complémentaire : on pouvait consacrer des sommes importantes à combattre les inégalités et à renforcer la cohésion sociale, car cela favorisait la croissance. Mais, dès lors que les évolutions économiques et la théorie économique ont ébranlé la théorie keynésienne, c'en était fait de l'État-providence. Les critiques qui se développent depuis maintenant une quinzaine d'années ne viennent donc pas uniquement d'un refroidissement des passions de l'après-guerre ou d'une interrogation sur la nécessité de réduire les inégalités⁴¹³. Elles viennent plus profondément de ce que les interventions de l'État-providence n'ont jamais été légitimées par une théorie politique adéquate, au point que la moindre critique, par exemple économique, suffit à les remettre en cause.

Communauté ou société ?

Pourquoi ne disposons-nous pas d'une telle théorie ? Parce que nous ne sommes pas parvenus à sortir de l'opposition stérile entre deux traditions, deux visions de la société

également anachroniques, l'une considérant la société comme une simple agrégation d'individus (*societas, Gesellschaft*), l'autre comme une communauté dans laquelle le tout prime sur les parties (*universitas, Gemeinschaft*)⁴¹⁴. La première, issue du XVIII^e siècle et qui s'exprime dans l'économie, est restée en quelque sorte tétanisée par l'émergence de l'individu. La découverte de celui-ci a été si radicale que cette tradition ne peut pas imaginer la société autrement qu'issue d'un contrat volontaire entre les individus. Non seulement la société est l'œuvre des individus, mais elle n'existe que pour permettre à ceux-ci de poursuivre en paix leurs fins : elle n'est qu'un cadre assurant que l'ordre naturel sera en mesure de se déployer. La théorie politique, qui voit dans la société le résultat d'un contrat, et l'économie vont de pair au XVIII^e siècle : l'économie est en quelque sorte la théorie politique la plus radicale, celle qui prend le plus en compte le risque d'insociable sociabilité⁴¹⁵ qui oblige les individus à vivre ensemble en les incitant à poursuivre leurs fins propres et n'imagine comme solution, pour faire coexister des individus non désireux de l'état social, que l'appât de l'échange mutuellement avantageux. Il y a là une constellation historique très précise dont nous avons déjà énuméré les éléments constitutifs.

Cette tradition est très exactement opposée à l'idée antique selon laquelle la communauté politique est première, précède tout autre groupement humain, et, parce qu'elle forme un tout, possède un bien qui lui est propre. Aristote, dans *La Politique*, définissait cette conception en ces termes : « Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien. [...] Cette communauté est celle qui est appelée cité, c'est la communauté politique⁴¹⁶. » Pour Aristote, l'homme ne peut vivre en dehors de la cité ; tous les autres groupements humains ne se conçoivent que par rapport à elle. En elle seulement l'homme trouve son plein épanouissement et déploie ses véritables facultés humaines, la raison et la parole. La cité est le fait premier, celui qui donne son existence à l'homme, dont la définition est d'être un animal politique, c'est-à-dire un animal qui ne développe son humanité qu'en étant avec les autres dans une relation de coappartenance, et qui n'est rien en dehors de celle-ci.

Les Temps modernes, dont tout le monde s'accorde à situer le début avec l'émergence de l'individu, se sont voulus radicalement opposés à la conception antique : il n'y a ni communauté, donc ni bien social, ni fins qui pourraient être communes à l'ensemble des individus. Cette idée, très fortement exprimée par Benjamin Constant en France par exemple, deviendra par la suite un lieu commun⁴¹⁷ : la conception antique de la politique est définitivement impossible. L'apparition de l'individu et de sa liberté infinie a rendu impensable une société qui serait autre chose qu'une association bien réglée d'individus. La communauté n'est qu'un mythe. Il n'y a ni bien social, ni politique au sens d'une recherche ensemble de la bonne vie en société ou de la bonne société. Nous ne pouvons pas vouloir de bien commun parce que nos sociétés sont construites sur la pluralité irréductible des individus, des conceptions et des biens

poursuivis. L'accord de tous les individus sur une unique fin n'est pas envisageable. Rawls exprime parfaitement ce point de vue lorsqu'il indique que, dans sa démarche, le juste précède le bien. Sa définition « procédurale » de la justice exprime la même idée : nous ne pouvons avoir qu'une conception formelle de la justice, sinon il faudrait comprendre que le bien précède le juste et qu'il existe donc un bien susceptible d'être considéré comme tel par tous les individus. Or cela est impossible. Il ne peut y avoir de bien en dehors des biens multiples considérés comme tels par chaque individu⁴¹⁸. Reconnaître la possibilité d'un Bien commun, ce serait risquer de négliger les aspirations d'une partie de la société, et donc risquer de l'opprimer. Reconnaître que la société peut être une communauté et qu'il existe un bien commun, c'est toujours risquer l'oppression de l'individu. Alors que les Temps modernes s'appuient précisément sur la découverte que la liberté de l'individu est infinie. Pour cette tradition, toute entreprise visant à chercher un bien commun à l'ensemble des individus est interprétée comme une volonté de supprimer la liberté individuelle. C'est pourquoi la politique se réduit alors au minimum : elle se borne à garantir le bon fonctionnement de l'ordre naturel, dont les lois sont déterminées par l'économie.

Cette tradition, fondamentalement anglo-saxonne, n'a cessé de soumettre à la critique et de soupçonner toutes les théories qui tentaient d'ériger la société en une réalité indépendante des individus et supérieure à ceux-ci. Elle s'est en particulier dressée contre les tentatives allemandes qui visaient à renouer avec la conception antique de la politique et avec la notion de communauté. La tradition allemande a, en effet, profondément entretenu l'idéal d'une conception communautaire de la vie en société. Ancrée dans la philosophie, la théologie et la vision juridique du haut Moyen Âge, cette conception a connu un regain de faveur au début du XIX^e siècle, lorsque Schelling, Hegel et Hölderlin firent du retour à la belle totalité antique leur cri de ralliement. Ces philosophes souhaitaient rompre avec l'individualisme qui avait caractérisé la période précédente et réconcilier l'individu avec la communauté politique, en le réintégrant dans celle-ci, dès lors fondée sur d'autres bases. Le XIX^e siècle allemand a été, en philosophie, celui de l'espoir en une communauté politique retrouvée. En cela, les philosophes allemands rejoignaient la nostalgie de Rousseau pour la cité grecque ou la vertu civique romaine. Mais, plus que Rousseau, les Allemands souhaitaient opérer une véritable conciliation de l'individu et de la communauté, surmonter le déchirement qui s'était, selon eux, opéré, depuis l'Empire romain et le christianisme, au sein même de l'individu entre l'intérêt personnel et les devoirs du citoyen.

Ces tentatives ont toujours été considérées avec beaucoup de méfiance par les Anglo-Saxons et toujours condamnées, en particulier lorsque la révolution russe se recommanda de Marx et de Hegel pour asseoir sa conception de l'État et de la société⁴¹⁹. La tradition anglo-saxonne n'a eu de cesse de démontrer que les théories de la communauté quelles qu'elles soient portent toujours en elles le risque de l'étouffement

de l'individu et du totalitarisme. Elle a pris prétexte des errances historiques pour condamner en bloc les diverses représentations politiques de la société comme une totalité, qu'il s'agisse des efforts visant à concilier individu et principe d'unité ou qu'il s'agisse des conceptions les plus nationalistes, holistes ou totalitaires⁴²⁰. Il est vrai qu'une partie de la tradition allemande à laquelle nous avons déjà fait allusion est plus proche de l'*universitas* thomiste que de la *societas* moderne. Elle pense l'ordre comme d'abord issu d'un principe supérieur : de la même façon que, chez Aristote, l'idée de communauté ou de cité préexiste, d'une certaine façon, à l'individu, au couple, à la famille, il existe dans la philosophie allemande de la communauté, y compris chez Hegel, un certain nombre d'expressions qui prêtent à confusion et dont l'ambiguïté demeure extrêmement gênante : elles peuvent en effet laisser à penser que le bien de la société peut être atteint au mépris des désirs des individus. Chez un certain nombre d'auteurs allemands, en effet, la notion de communauté s'appuie sur une vision parfois hiérarchique, ou organique, voire également nationaliste de la société. La notion d'esprit du peuple, de *Volksgeist*, est ainsi employée de manière parfois ambiguë.

Mais une grande partie de la philosophie allemande du XIX^e siècle a également consisté en un gigantesque effort pour intégrer l'individu dans le tout social selon un ordre qui ne soit ni celui de la simple contiguïté ni celui de l'attraction d'un principe extérieur. La philosophie allemande possède une longue tradition de pensée de l'ordre à partir d'un centre, d'une unité qui préexiste et qui donne sens aux parties. Elle fait souvent place à un principe interne, l'âme, l'esprit, la conscience commune ou la morale incarnée, qui imprègne et détermine tellement les individus qu'il leur semble antérieur : l'individu ne peut ainsi jamais se concevoir indépendamment de l'histoire, de la langue, des institutions politiques, de la morale incarnée, du lieu où il se trouve. C'est dans cette mesure que l'on peut dire que le tout préexiste aux parties. Il n'y a rien de plus éloigné de cette tradition que l'idée d'un ordre qui se construirait par collage ou agrégation et permettrait néanmoins d'obtenir une unité. Leibniz, l'un des premiers, avait donné cet objectif à la philosophie allemande en réfléchissant sur la notion d'ordre et en proposant son système des « monades » : il s'agissait déjà de faire naître un ordre interne et substantiel à partir d'éléments radicalement différents et isolés. Leibniz y était parvenu par une théorie de l'expression, imaginant que chaque monade (ou individu) exprime, de son propre point de vue, toutes les autres. S'il est vrai que les efforts de la philosophie allemande de l'époque ne vont pas sans écarts vers des théories qui ne parviennent pas à se détacher du nationalisme ou du holisme, il n'en reste pas moins que cette tentative, traduite en termes politiques par Hegel, est sans précédent.

En frappant d'un même anathème les tentations nationalistes d'un Fichte, les conceptions juridiques qui confondent responsable et chef, les représentations de la société comme un tout hiérarchisé où les relations sont de dépendance, et des tentatives comme celles de Hegel pour parvenir à une conciliation supérieure, la tradition anglo-saxonne, confortée par les deux expériences totalitaires qui se réclamaient de penseurs

allemands, a réussi à faire croire que toute représentation de la société dérogeant à l'hypothèse de l'association portait en elle la mort de l'individu. Elle a également laissé penser que la seule alternative était la suivante : d'un côté, une société d'individus libres et égaux, liés par l'échange marchand, régie par l'économie et laissant se développer les inégalités ; de l'autre, une société holiste, unie mais hiérarchisée, régie par la politique et pour laquelle l'individu n'est rien. Louis Dumont est l'auteur français qui a le plus approfondi cette opposition en la résumant ainsi : l'économie est le type de régulation sociale qui succède à la politique. La politique est le principe d'ordre qui régit les sociétés avant l'économie, un principe d'ordre holiste, où les relations de personne à personne sont structurantes, où les rapports sont nécessairement hiérarchiques. L'économie est le type d'ordre, au contraire, des sociétés individualistes et égalitaires, quoi qu'il en soit en réalité de cette égalité. Sortir de l'économie, c'est retomber dans la subordination, la dépendance personnelle, un type d'ordre où les individus ne sont pas considérés comme libres et égaux. Par là, Louis Dumont a également considérablement contribué à conforter l'assimilation entre société pensée comme un tout et risques encourus par l'individu, omettant de souligner combien les efforts théoriques pour penser l'unité sociale se distinguaient les uns des autres en profondeur⁴²¹. Il a conforté l'opposition grossière entre égalitarisme et hiérarchie. L'idée la plus répandue aujourd'hui est donc que nous avons le choix entre, d'un côté, les inégalités et, de l'autre, l'oppression de l'individu, et qu'entre les deux il vaut évidemment mieux choisir les inégalités. En témoigne cette phrase de Louis Dumont : « Les faits que nous avons devant nous sont suffisamment lourds pour justifier une réflexion. Ils montrent que jusqu'ici l'alternative entre la richesse comme fin et des formes forcées, pathologiques de subordination est notre lot. C'est ici, selon toute vraisemblance, que se noue le drame du totalitarisme. C'est ici en particulier que les doctrinaires généreux qui ont prétendu nous tirer de "l'individualisme possessif" font figure d'apprentis sorciers⁴²². » Telle est la représentation commune sur laquelle nous continuons à vivre aujourd'hui. Tout se passe de surcroît comme si l'effondrement de l'Empire soviétique et la confirmation de ce qu'était vraiment cet ordre n'avaient fait que renforcer nos convictions sur l'impossibilité d'un ordre autre que l'ordre naturel qui s'appuie sur la liberté individuelle. Comme si la liberté individuelle était le défi de notre société.

Notre horizon indépassable est-il la défense de la liberté individuelle ?

C'est ainsi que se présentent, quoi qu'elles en aient, les théories de Rawls ou de ses successeurs : le défi actuel des sociétés démocratiques occidentales serait avant tout de se protéger contre une possible remise en cause de la liberté individuelle. Il suffit pour s'en persuader de relire le chapitre V de la *Théorie de la justice* consacré à la critique de l'utilitarisme. Celui-ci est critiqué non pas parce qu'il pourrait conduire à une répartition inégalitaire de biens, mais avant tout parce qu'il ne fait pas suffisamment de place à la liberté individuelle : « La pluralité des personnes n'est donc pas prise au sérieux par l'utilitarisme », écrit Rawls en conclusion, remettant ainsi en cause, au nom d'un

individualisme supérieur, l'individualisme primaire de l'utilitarisme⁴²³. Celui-ci porte toujours en lui, selon Rawls, le risque de sacrifier la personne, la liberté infinie de l'individu au bien social. L'utilitarisme est tellement obnubilé par l'augmentation du bien collectif qu'il est prêt à sacrifier quelques individus à cette augmentation. Ce que Rawls remet donc profondément en question, c'est la possibilité pour une société d'augmenter un prétendu bien social en faisant fi de la liberté individuelle. D'où son extrême précaution à bien distinguer deux moments ou deux aspects du système social : « Ainsi, nous distinguerons entre les aspects du système social qui définissent et garantissent l'égalité des libertés de base pour chacun et les aspects qui spécifient et établissent les inégalités sociales et économiques⁴²⁴. » Cette distinction est essentielle. Ce qui est absolument premier, c'est donc ce que Rawls appelle les libertés de base : les libertés politiques (droit de vote et droit d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience, la liberté de la personne (protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique), le droit de propriété personnelle... qui doivent être égales pour tous. Quant à la répartition des richesses et des revenus, elle n'a pas besoin d'être égale, elle doit simplement être à l'avantage de chacun. Et, comme l'explique Rawls, l'ordre existant entre les deux principes de base est lexical, c'est-à-dire que le premier est antérieur au second. Les atteintes aux libertés de base égales pour tous, protégées par le premier principe, ne peuvent donc pas être justifiées ou compensées par des avantages économiques ou sociaux plus grands⁴²⁵. Toutes choses que les analyses politiques du XVIII^e siècle avaient déjà démontrées. Avec ce raisonnement, nous sommes ramenés un siècle en arrière.

Rawls s'attache à démontrer l'intangibilité des libertés individuelles. Aucune inégalité économique ou sociale ne peut être diminuée, dit-il, si, en la diminuant, on attente aux libertés individuelles. Rawls fait comme si Marx n'avait pas existé, comme si les analyses développées depuis le milieu du XIX^e siècle sur la différence entre libertés réelles et libertés formelles n'avaient eu aucun écho, comme si Beveridge n'avait jamais dit qu'il ne peut y avoir de véritable liberté si les besoins fondamentaux des individus ne sont pas assurés, c'est-à-dire si les politiques des revenus, de l'emploi et de la santé ne viennent pas rendre réelles ces libertés. Rawls théorise donc sans doute l'État-providence, c'est-à-dire l'idée qu'il est du devoir de l'État de corriger les inégalités les plus criantes provoquées par le processus économique et qu'il lui revient d'assurer une redistribution des richesses issues de ce processus ; mais il persiste à se référer à une société conçue comme une agrégation d'individus, poursuivant chacun leurs fins et produisant à cette occasion des inégalités, que l'État viendra corriger sans cependant attenter à la structure des incitations individuelles ou à la liberté des individus. Rawls théorise la différence entre l'économique et le social, mais il ne nous donne pas les moyens de penser la société autrement que comme *societas* ; il ne permet pas d'éviter qu'un jour les interventions de l'État soient remises en cause précisément au nom de cet

ordre naturel qui est premier. La théorie de la justice ne parvient pas à fonder en raison l'unité de la société. Tout se passe comme si la théorie de la justice était une énorme machine destinée à protéger définitivement l'individu contre les interventions intempestives de la société ou de l'État, et, en particulier, contre cette méthode rusée qui, au nom du bien collectif, risque de sacrifier l'individu. Comme l'explique de façon très convaincante J.-P. Dupuy⁴²⁶, Rawls – ainsi que la tradition de pensée à laquelle il appartient – fait comme si la reconnaissance d'un bien social impliquait le « sacrifice » (c'est bien le mot employé) nécessaire de l'individu. Il n'y a pas de place, dans cette tradition, pour une véritable pensée de la société.

Pour en finir avec le contractualisme

La critique de la démarche contractualiste a été réalisée depuis longtemps, magistralement par Hegel⁴²⁷ dès le début du XIX^e siècle, et par les sociologues, ethnologues, anthropologues ensuite. La critique essentielle consiste à dire que l'état de nature est en effet une fiction, dangereuse de surcroît : les individus ne sont jamais seuls et autonomes, ils ne peuvent pas être rationnels avant d'être entrés en société, il est absurde de considérer des individus « tout faits » et ne vivant pas en société. Plus encore, les individus sont toujours déjà en société, toujours déjà pénétrés de leurs relations avec les autres, toujours déjà en train de parler avec eux. Quant à l'idée d'une société naissant du contrat, elle est également indéfendable, puisqu'elle fait croire que des individus dont la raison et le langage sont parfaitement développés (mais cela dans la plus totale solitude) pourraient un jour décider de s'associer pour bénéficier des avantages de la coopération sociale. Qu'elle ait été largement utilisée au XVIII^e siècle pour mettre en évidence que la société était œuvre humaine et non divine, cela se comprend aisément ; mais il est inquiétant que cette fiction demeure en usage aujourd'hui, surtout lorsqu'elle concerne la rencontre originelle et la décision de s'associer. On n'a pas suffisamment insisté, en France, sur le formidable anachronisme qui entache la pensée rawlsienne quand elle recourt à un concept dont on comprend certes l'intérêt (mettre en évidence le fait que les individus doivent d'une certaine manière acquiescer à leur existence en société), mais qui n'a plus aucune valeur, même méthodologique, aujourd'hui. L'idée même d'un contrat social entre des individus qui ne sont pas encore en société et décident des modalités de celle-ci est profondément fautive et à l'origine de toutes les autres erreurs : c'est d'elle que vient l'illusion que les individus continuent de poursuivre leurs fins et que la société n'est là que pour les y aider. C'est d'elle que naît l'idée d'individus pleinement libres qui sacrifient une partie de cette liberté lors de l'entrée en société, ou encore celle qu'ils pourraient peut-être arbitrer entre ce qu'ils donnent et ce qu'ils gagnent...

Cette représentation n'est pas seulement fautive, elle se révèle de surcroît incapable de fonder quelque obligation que ce soit. Telle est la seconde grande critique que Hegel lui adresse ; le contrat ne peut régir la société politique car cela signifierait que le lien

substantiel de cette dernière dépend d'un accord arbitraire entre individus : « Le contrat, accord dépendant du libre arbitre et portant sur une chose contingente, renferme aussi la position d'une volonté accidentelle⁴²⁸. » Le contrat n'est que l'entente entre deux ou plusieurs individus qui décident arbitrairement de s'accorder sur l'acquisition d'une chose ou la réalisation d'une opération. Dans libre arbitre, il y a arbitraire. Le contrat repose donc sur un choix arbitraire alors que la société doit, elle, pouvoir reposer sur quelque chose de plus solide : elle précède toujours tout contrat. La société ne peut pas être le résultat d'une construction et d'un accord entre les individus. La théorie contractualiste, parce qu'elle conçoit la société comme le résultat de l'accord arbitraire entre les individus, est incapable de fonder l'obligation, car ce que l'individu a décidé arbitrairement, il peut le renier, ce que l'individu a fait, il peut le défaire. La troisième grande critique à l'encontre de cette conception a été développée, dans des termes proches, par Hegel et Tocqueville. La vérité d'une telle société, disent-ils, c'est l'individualisme et le caractère arbitraire, non fondé, donc éminemment fragile du lien social. Avec des individus, on n'obtient jamais davantage que des individus. Avec une multiplicité sans principe d'ordre interne, on n'obtient jamais de l'unité. La vérité de ce genre de société, c'est le droit du plus fort ; si la société n'est que le lieu où s'épanouissent les intérêts particuliers des individus, l'État lui-même n'est qu'un instrument au service de ces intérêts : il apparaît peu à peu comme l'instrument des désirs des individus, il est confisqué par des groupes de pression, il n'existe plus que pour défendre la propriété individuelle⁴²⁹. L'État n'est qu'une association d'individus qui finiront par se trouver prisonniers du groupe de pression le plus fort. La fin d'une telle société, c'est donc le retour au droit naturel, au droit du plus fort, et en l'occurrence du plus riche. Mais une société qui ne se reconnaît d'autre fin que les fins des individus qui la composent n'a pas besoin d'État. Sa fin, c'est la dissolution totale du lien social, dont sont victimes les perdants de la course à la richesse. Telle est la société civile décrite par Hegel.

Reconnaître l'individu, préserver le lien social

Hegel et Tocqueville, aussi éloignées que soient leurs pensées, développent pourtant la même analyse : pour les deux auteurs, la société civile (ou bourgeoise) représente la destruction de l'ancien ordre politique, féodal et aristocratique, et l'avènement d'un nouvel ordre, plein de promesses, car fondé sur l'idée de liberté individuelle et d'égalité. L'un et l'autre s'accordent sur le contenu émancipatoire⁴³⁰ de la société civile qui a permis l'universalisation des droits de l'homme. L'un et l'autre reconnaissent que les Temps modernes se caractérisent par la reconnaissance de l'individu⁴³¹ et que la société doit faire une place majeure à celui-ci, et les deux portent cependant le même diagnostic : en rester à l'individu, c'est accepter la dissolution de toute solidarité sociale et ne pas parvenir à reconstruire un ordre qui instaurerait une nouvelle solidarité. Le défi des Temps modernes consiste donc à reconnaître l'individu tout en l'intégrant dans une communauté de droits et de devoirs qui ne se résume pas au simple échange

marchand.

Ces deux auteurs s'y efforceront, de manière différente. Hegel tente de dépasser le point de vue abstrait qui voit dans l'individu et le contrat l'essence de la société : un tel individu est abstrait ; le véritable individu est celui qui s'incarne dans une communauté et dans un État. C'est seulement dans la communauté politique que l'individu peut trouver son accomplissement⁴³². Quant à Tocqueville, il imagine une société démocratique allant de pair avec une conception communautaire de la liberté. L'étape de la liberté négative doit être dépassée et l'individu intégré dans un ordre supérieur, une communauté où sa liberté prendra tout son sens⁴³³. Chez les deux auteurs, la liberté individuelle doit donc être, certes, pleinement reconnue, mais également harmonieusement intégrée dans une communauté. La société peut avoir ses propres fins.

Le prétexte de la liberté individuelle

Car la thèse selon laquelle une société ne pourrait plus aujourd'hui avoir de bien commun sans opprimer l'individu repose sur un abus de langage : la reconnaissance de la société comme un ensemble ayant une réalité différente de celle de tous les individus qui la composent ne mène pas forcément au « sacrifice » de ceux-ci, comme le reconnaît bien Isaiah Berlin, l'un des philosophes contemporains qui ont poussé le plus loin la réflexion sur la liberté individuelle et la vie en société : « À mon avis, il serait souhaitable d'instaurer dans tous les pays un système unique d'enseignement primaire et secondaire, ne serait-ce que pour en finir avec les inégalités de statut social que crée ou que favorise l'existence d'une hiérarchie des écoles dans certains pays occidentaux, notamment le mien. Si l'on me demandait pourquoi, je répondrais [...] : le droit à l'égalité sociale en tant que telle ; les maux engendrés par les inégalités de statut social dues à un système où les ressources financières et la position sociale des parents sont plus déterminantes que les capacités et les besoins des enfants ; l'idéal de solidarité ; favoriser le développement physique et intellectuel du plus grand nombre, et pas seulement des privilégiés ; et plus particulièrement permettre à un maximum d'enfants d'exercer leur liberté de choix, que l'égalité à l'école ne pourra qu'accroître. Si l'on me disait que ceci constituerait une atteinte sérieuse à la liberté des parents de choisir le type d'enseignement qu'ils désirent pour leurs enfants, le type d'environnement intellectuel, religieux, social ou économique dans lequel ils souhaitent les voir grandir, je n'écarterais pas cette objection d'un revers de main. Je répondrais que, lorsque d'authentiques valeurs entrent dans un conflit, il faut faire des choix. En l'occurrence, le conflit se situe ici entre plusieurs exigences : préserver la liberté des parents de déterminer le type d'éducation qu'ils souhaitent pour leurs enfants, satisfaire d'autres besoins sociaux et, enfin, créer les conditions qui permettront à ceux qui en sont privés d'exercer les droits (la liberté de choisir) qu'ils possèdent juridiquement mais dont ils ne peuvent faire usage⁴³⁴. »

Quant à l'idée selon laquelle il serait impossible à nos sociétés de concevoir un bien commun parce que les sociétés modernes se caractérisent par la multiplicité des points de vue et des convictions des individus qui la composent, elle est également abusive. Lorsque Rawls soutient cette idée, il pense essentiellement aux convictions religieuses, aux croyances philosophiques, aux modes de vie, etc. Mais lorsque l'on parle du bien social, il s'agit de tout autre chose. En effet, il n'est pas question d'obliger toute une société à adopter telle religion, tel point de vue philosophique ou tel mode de vie. Il n'est nul besoin d'avoir les mêmes convictions religieuses pour décider ensemble de la manière dont la richesse doit être répartie, ce que l'on considère comme richesse, comment doit s'organiser le système de santé, qui doit payer les impôts et selon quels principes, comment l'éducation doit être organisée, comment le territoire doit être aménagé, jusqu'où on doit combattre la pollution, selon quel principe les entreprises doivent être gérées... La pluralité des convictions intimes n'est donc en aucune façon un obstacle à la recherche en commun et au débat sur les fins sociales. Il va de soi que la reconnaissance d'un bien social peut entraîner des obligations pour les individus. Mais nous devons peut-être oser reconnaître aujourd'hui que la bonne vie en société a un prix et une valeur pour l'individu et que certains de ses désirs (et non de ses libertés individuelles) peuvent être limités du fait de la vie sociale. Car il ne nous est rien donné d'autre. Nous sommes toujours déjà des êtres sociaux et mieux vaut tenter de construire un type de société capable de concilier au plus haut point la double aspiration au développement de la liberté individuelle et à la densité du lien social. Il nous faut donc aujourd'hui repartir des acquis des théories qui défendent la liberté individuelle. Certes, celle-ci doit être inscrite dans les textes et constituer la première de toutes les valeurs. Mais ensuite, il reste à la théorie politique à garantir l'unité sociale. C'est ce qu'avait tenté Hegel et qu'il n'a pas réussi.

L'échec de Hegel

Pourquoi revenir à Hegel ? Tout d'abord parce qu'il est l'un des seuls théoriciens politiques à avoir mis en évidence que le problème des sociétés modernes était de concilier la liberté individuelle et la communauté, et à avoir construit les instruments de cette conciliation. Il est le penseur politique qui a le mieux reconnu que le principe des Temps modernes était l'individu et qui a le mieux mis en évidence que si ce principe ne parvenait pas à s'incarner dans une communauté, nos sociétés couraient à leur perte. Il a également tenté de trouver une troisième voie, au-delà de l'atomisme et du holisme, sans tomber dans le nationalisme. Il est ainsi parvenu à reconnaître l'économie comme science des échanges marchands de la société civile bourgeoise, tout en la circonscrivant et en la subordonnant à la politique, art d'un type d'ordre supérieur. De plus, il se situe à un moment historique majeur, parce qu'il connaît et intègre la réflexion de l'économie politique anglaise et les tentations nationalistes ou communautaristes réactionnaires de son pays. Ce faisant, il a compris qu'il fallait à la fois prendre en compte la sphère des intérêts individuels et de l'échange marchand pour fonder la société politique, mais

également que cette dernière devait s'appuyer non seulement sur une histoire, une langue, un esprit, mais surtout sur des institutions politiques, des droits, des devoirs, des ordres. Enfin, il a surtout montré qu'il existait une relation dialectique et de causalité réciproque entre la représentation d'une société comme communauté et l'État. C'est dire que si l'unité de la société ne s'incarne pas dans un État, alors elle risque toujours de se confondre soit avec l'ordre économique « naturel », soit avec l'ordre holiste « naturel », soit avec l'ordre national (géographique, historique et linguistique) « naturel ». Seul l'État met la société à distance d'elle-même, lui représente son unité à travers un ensemble d'institutions et d'instruments divers et lui donne véritablement son unité. Seul un État peut représenter l'unité symbolique d'une nation et fonder celle-ci en raison, soutient Hegel ; lui seul peut l'asseoir non pas sur le sentiment mais sur des institutions. L'individu appartient toujours déjà à une communauté politique qui lui donne son sens et l'imprègne toujours déjà ainsi que les diverses communautés naturelles ou artificielles qui se déploient en son sein. L'individu participe de ce fait à plusieurs ordres dans lesquels il trouve son ou ses identités : la sphère du couple, celle de la famille, la sphère économique, celle de la représentation des intérêts professionnels, la sphère politique. Le lien social ne prend pas son origine dans l'échange économique, dans la production ou le travail ; ceux-ci n'en sont au contraire que des moments. L'homme s'exprime ainsi dans diverses sphères, sous divers modes. Et l'État n'est d'ailleurs pas le dernier mot de l'évolution et de l'expression sociale : l'homme trouve également son identité dans l'art, la religion, la philosophie ; les modes d'être sont multiples mais tous s'épanouissent à l'intérieur de cette communauté politique, qui est première et leur donne sens.

Hegel a construit une théorie politique extrêmement ambitieuse et cohérente dans laquelle la représentation de la société, communauté respectueuse de l'individu, s'accompagne d'une théorie de l'État très développée, qui non seulement donne toute leur légitimité aux interventions de celui-ci au nom de la cohésion sociale, valeur première, mais fonde en quelque sorte la multicitoyenneté des individus, c'est-à-dire leur manière diversifiée d'être citoyen et d'avoir une identité dans cette communauté. Mais la théorie hégélienne n'a pas pu être poussée jusqu'à son terme. Certaines expressions de Hegel prêtaient à confusion⁴³⁵ et les critiques du siècle suivant n'hésiteront pas à les utiliser pour faire de Hegel l'apologue de l'étatisme, et particulièrement de l'étatisme prussien, donc l'ancêtre tout à la fois de Bismarck, puis de Hitler. D'autre part, la théorie politique de Hegel aurait nécessité des approfondissements : la souveraineté populaire pas plus que la représentation n'ont été théorisées par Hegel, qui considère la monarchie constitutionnelle comme la meilleure forme de gouvernement. Enfin, sa conception du lien entre État et individu n'est pas toujours très dynamique. La participation des citoyens à la vie politique s'opère à travers les responsabilités diverses qu'ils occupent dans les multiples institutions ou corporations qui servent à médiatiser les rapports entre individu et État. Mais Hegel ne parvient pas à élaborer, au cœur des Temps modernes, un mécanisme identique à celui

qui permettait de faire véritablement participer les individus à la vie de la démocratie dans l'Antiquité. Il n'en a pas moins fait considérablement progresser la science politique de son temps : c'est certainement de cette tentative que nous devons nous-mêmes repartir, car tout s'est passé comme si les terribles expériences du XX^e siècle nous avaient ramenés, du point de vue de la théorie politique, plus d'un siècle en arrière. La philosophie politique doit reprendre cette tâche délaissée, car depuis Hegel nous ne sommes pas davantage parvenus à fonder en réalité ce lien social.

Les successeurs de Hegel, en effet, qu'il s'agisse des jeunes hégéliens de gauche – dont Marx fait partie – ou de droite, ou encore la tradition anglo-saxonne ne parviendront pas à séparer à nouveau économie et politique, sauf à passer par le nationalisme. La majeure partie d'entre eux, Marx au premier chef, rêveront d'une société autorégulée d'où la nécessité d'un État a disparu, d'une société immédiatement transparente à elle-même, sans besoin d'un organe symbolique où pourrait se dire et se faire l'unité du lien social. Marx n'aura de cesse de se gausser du concept d'État créé par Hegel⁴³⁶ : selon lui, l'État est l'instrument dont s'emparent les classes dominantes pour faire croire qu'elles défendent l'intérêt général alors qu'elles défendent le leur. Pour Marx, il ne peut y avoir d'ordre qu'issu des rapports de production, les deux sphères de l'économie et de la politique ne peuvent pas être séparées ; l'économie dit la vérité des rapports sociaux, elle *est* la politique. Quant au nationalisme, il prendra également la figure de la transparence de la société à elle-même, coïncidant avec son histoire, son lieu et ses traditions. L'État, lorsqu'il est accepté, n'est alors que l'instrument de ce peuple à nouveau en accord avec lui-même. Dans les deux cas, la coïncidence est telle que l'ordre social ne nécessite plus de médiations ou d'incarnations, il est autoproduit, naturel, non conflictuel : politique et État sont identiquement inutiles, la société étant capable, en pleine coïncidence avec elle-même, de s'auto-organiser.

L'État et la communauté

Aujourd'hui, notre pensée politique ne nous permet pas de fonder en raison une intervention de l'État qui aurait pour objectif de renforcer la cohésion sociale. Car nous ne disposons ni d'une représentation de la société comme une communauté ayant un ou plusieurs biens propres (parmi lesquels sa propre cohésion), ni d'une conception de l'État comme symbole de l'unité sociale et comme instance utilisant de façon légitime les instruments propres à rendre celle-ci concrète. Peut-être ces deux incapacités sont-elles liées, peut-être notre méfiance vis-à-vis de l'État et notre représentation classique de l'État expliquent-elles en partie notre difficulté à penser la société comme une communauté.

Nous avons vu que chez Hegel la société ne prend elle-même le caractère d'une communauté qu'à partir du moment où elle s'incarne dans un ensemble d'institutions dont le foyer est l'État. Or, nous continuons, dans nos sociétés, à ne pas vouloir pleinement reconnaître la légitimité de celui-ci et à ne pas vouloir le considérer comme

l'instance capable de donner corps à cette communauté. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si c'est à la Nation et non à l'État que notre Constitution confie un certain nombre de responsabilités éminemment sociales⁴³⁷. Nous nous représentons l'État, d'une manière générale, comme un instrument utilisé par ceux qui occupent le pouvoir pour leur propre usage. Nous en avons donc une conception à la fois économique (l'État est un parasite qui empêche les ajustements), marxiste (l'État est l'instrument du pouvoir des classes dominantes), webérienne (l'État a le monopole de la violence légitime) et « moderne » (l'État est la pire des bureaucraties). Nous continuons à penser l'État comme une excroissance dont la fonction première (œuvrer pour l'intérêt général) finit toujours par être oubliée, au profit d'une logique de prise en charge de tous les domaines de la vie.

Alors même que les interventions de l'État occupent, en effet, une très grande partie de l'espace social, nous raisonnons sur l'État tel qu'il est et non sur ce qu'il devrait être. Nous condamnons, autrement dit, l'idée même de l'État tandis qu'il nous faudrait réfléchir sur sa fonction et sur le type de réforme qui permettrait de mieux promouvoir celle-ci. C'est dans ce piège qu'est tombé le courant de pensée qui s'est développé dans les années 1970 et 1980, dont la devise était de rendre son épaisseur à la société civile, grâce à la capacité d'auto-organisation de celle-ci, au développement des associations et à la prise en charge de leurs problèmes par les individus eux-mêmes ou par les groupements d'individus⁴³⁸. L'État, accusé de s'être développé sur les décombres des corps intermédiaires, à la suppression desquels il avait largement participé pour mieux pouvoir apparaître comme l'instance suprême de recours vis-à-vis d'un individu sans défense, devait laisser la place, libérer l'espace social, réduire considérablement ses interventions.

Si elle prenait bien en compte et l'expérience historique et les risques potentiels toujours attachés au développement de l'État, cette analyse ne s'en privait pas moins d'un élément essentiel dans la constitution d'une véritable société communautaire. Car celle-ci ne peut advenir qu'au terme d'un mouvement de médiation sans cesse recommencé, dont le principe régulateur ne peut être qu'un ensemble de droits, de devoirs et d'institutions. Sinon, le risque est de retomber dans des théories, soit de la parfaite coïncidence à soi-même de la société, soit de l'autoconstitution d'un intérêt commun à partir de regroupements d'individus dont les intérêts sont toujours particuliers. Une société moderne ne peut être une véritable communauté si un État ne lui sert pas de catalyseur et de médiateur. Cela ne signifie pas que tout État remplit cette fonction, bien au contraire. Mais bien plutôt que la tâche d'une philosophie politique qui viserait à fonder une communauté serait au premier chef d'établir une théorie de l'État comme moyen conscient que la société se donne à elle-même pour réaliser les fins qu'elle a librement choisies et comme instance dont la fonction première est de permettre la médiation de la société avec elle-même, en aidant à la formation et à l'expression de la volonté générale.

Avant même d'être un régulateur de la croissance ou un correcteur des inégalités⁴³⁹, un tel État aurait pour tâche première d'organiser continûment l'espace public, c'est-à-dire de libérer un espace pour l'information et la diffusion des données nécessaires au débat public, de permettre aux citoyens d'y accéder, de s'y exprimer et donc de participer à la décision publique au sens large, au choix de la bonne société ou encore à la fonction politique⁴⁴⁰. Seule une telle transformation et « une telle combinaison, au plus haut point novatrice, de pouvoir et d'autolimitation intelligente⁴⁴¹ » pourraient permettre à la fois de rendre possible l'idée d'une communauté⁴⁴² sur un fondement autre que naturel et de faire reculer la sphère autorégulée par les impératifs économiques ou administratifs. Seule l'assignation à l'État d'une telle tâche permettrait de renouer, au cœur des Temps modernes, avec la conception antique de la politique et de la citoyenneté. Mais il s'agit là d'une tâche infinie car, à la différence du type de rapport qui se nouait jusque-là entre l'individu et la volonté générale – dans un même espace en Grèce, par la participation à des ordres chez Hegel, par la représentation simple et la pure délégation dans nos démocraties parlementaires –, c'est à un véritable travail de construction, d'explication, de publication que devrait se livrer un tel État. Cette tâche infinie⁴⁴³, qui est celle de l'État appuyé sur la société et celle des citoyens, n'est rien d'autre que le tissage, lui-même toujours remis sur le métier, du lien social.

Il y a là une très grande différence avec la fonction avouée et la réalité de nos États, y compris de nos États-providence. Et donc un véritable défi pour la pensée et la pratique politique, qui consiste, en lieu et place d'une condamnation de l'idée que nous en avons, à transformer profondément leur réalité, à les rendre conformes à ce que nous souhaitons qu'ils soient, à mettre en place des règles et des pratiques qui préviennent, autant que faire se peut, les « dérapages ». Une telle question n'est d'ailleurs pas très éloignée de celle qui occupait les Grecs lorsqu'ils disaient se consacrer à la recherche du bon gouvernement. Mais c'est une question dont la dimension pratique est essentielle : réformer l'État est sans doute l'une des choses les plus difficiles à faire, et il paraît tout à fait certain que les deux démarches qui consisteraient, l'une à promouvoir une société plus communautaire, l'autre à réformer l'État, ne peuvent s'opérer l'une sans l'autre, ne peuvent que se féconder l'une l'autre.

Le choix de la communauté

Il faut sans doute oser faire le pari aujourd'hui que nos sociétés sont suffisamment riches, suffisamment mûres ou suffisamment menacées dans leur cohésion pour se donner de nouvelles ambitions. Comme l'histoire passée et présente le montre, les sociétés ne survivent pas uniquement grâce à la production de richesses matérielles. Elles parviennent aussi à résister aux assauts intérieurs et extérieurs de toute nature en étant capables de sécréter du sens, de la sagesse, de la solidarité, de la beauté. Ces ressources-là ne produisent aucun enrichissement immédiat mais elles permettent certainement à long terme d'éviter la violence, le nationalisme, l'avilissement, la guerre

et finalement la dissolution sociale. Pourtant, personne ne tire jamais ce bilan et personne n'ose réaliser ce calcul qui ne peut s'envisager du point de vue de la rationalité limitée. Sommes-nous assez mûrs ou assez menacés pour choisir désormais de reconnaître que notre société est une sorte de communauté qui a une valeur, qu'elle a un ou des biens – parmi lesquels sa propre cohésion – qu'il nous incombe de rechercher en commun ? Sommes-nous assez mûrs ou assez menacés pour abandonner les images qui nous présentent la vie en société comme un sacrifice, la diminution des impôts comme un idéal et tout acte collectif comme profondément ennuyeux ? En un mot, sommes-nous assez mûrs ou assez menacés pour accepter les bouleversements qu'imposerait l'adoption d'un tel point de vue ?

Une telle conception supposerait en effet trois grands types de remise en cause : une remise en cause de la place de l'économie ; une remise en cause de l'État ; une remise en cause des instruments, des institutions et des dispositifs fiscaux et sociaux. Une réforme de la place de l'économie, d'abord. On le conçoit aisément : dès lors que l'on reconnaît que la société a plusieurs biens, que l'on s'interroge sur ses fins, que l'on réintroduit les considérations éthiques et politiques, il devient malaisé de faire croire que nos sociétés poursuivent un objectif unique, l'augmentation de la croissance, à quoi tout devrait être subordonné, que le lien social est issu de la seule sphère productive et enfin que l'ordre économique est l'ordre naturel sur lequel viendraient se greffer l'ordre politique et l'ordre social. Au contraire, l'idée que c'est désormais la société tout entière qui a une valeur, et que celle-ci est déterminée par les individus la composant, réintroduit une dimension politique, donc de débat et de choix, qui est antithétique avec celle d'une autorégulation et constitue une source concurrente de « production » de lien social. Aussi reconnaître la dimension communautaire de la société suppose-t-il de subordonner l'économie à la politique – c'est-à-dire de considérer l'économie comme un simple instrument technique qui nous indique comment produire certaines richesses⁴⁴⁴ –, de créer de nouveaux indicateurs de richesse sociale capables de valoriser toutes les formes de richesses – le patrimoine naturel, les individus, le lien social⁴⁴⁵ –, à la place ou à côté des indicateurs dont nous disposons aujourd'hui, et de libérer de l'espace, individuel et collectif, pour permettre à ce nouveau mode de socialisation, politique, de s'exprimer.

Aujourd'hui, la fonction politique du citoyen s'exerce au moment des élections et la politique est une tâche spécialisée. Vouloir augmenter la participation des individus au choix de la bonne société suppose à la fois de mettre fin à cette spécialisation (autrement dit de cesser de soumettre la fonction politique à la division du travail social), d'inventer les modalités d'exercice de cette participation, et donc de revoir les modes d'action de l'État. Il ne suffit pas de modifier les responsabilités respectives du Parlement et du pouvoir exécutif et d'améliorer la manière dont les élus représentent la volonté générale (par exemple en supprimant les possibilités de cumul des mandats, en renforçant l'assiduité des parlementaires ou même, pourquoi pas, en dissociant les deux fonctions

de représentant des intérêts locaux et de législateur national). Il s'agit également de trouver de nouveaux modes d'expression de la volonté générale, concurrents de ce type de représentation ou même de l'actuelle médiation réalisée par les partenaires sociaux. En effet, la représentation parlementaire ne suffit plus à l'expression des individus, les partis ne parviennent plus à être des lieux de formation de la volonté générale et les syndicats, originellement créés pour représenter des intérêts professionnels, ne sont pas faits pour représenter tous les types d'intérêts sociaux. L'enjeu est donc de trouver de nouvelles modalités d'expression de la volonté générale qui ne consistent ni en une simple représentation non préparée et non retravaillée, ni en une simple procédure d'enregistrement des vœux des individus, par exemple par le biais de sondages⁴⁴⁶. Trois fonctions pourraient dès lors être assignées à l'État : informer, diffuser, éclairer⁴⁴⁷ la prise de décision et aider à la formation et à la prise en compte de la volonté générale, d'une part. Fixer, à partir de ces consultations, des objectifs et des cadres nationaux (en matière de politique de santé, d'éducation, de logement, de revenus, de répartition de la population sur le territoire...) et se doter des moyens disponibles pour contrôler et évaluer la réalisation de ceux-ci, d'autre part. Enfin, déléguer la majeure partie de la mise en œuvre concrète de ces politiques à d'autres que lui, collectivités locales, regroupements spécialement conçus pour la prise en charge de tel intérêt commun, associations, entreprises, qui tous auraient à se soumettre à des obligations de publication, de comptes et de transparence extrêmement précises, à des autoévaluations et à des évaluations. Par le biais de ces contrats d'un type assez particulier, on verrait ainsi un vaste champ couvert par l'intérêt public, sous la responsabilité de l'État sans être pris en charge directement par lui⁴⁴⁸.

Quant à cet État, on voit bien qu'il serait très différent de celui que nous avons connu et connaissons encore aujourd'hui : exerçant des fonctions beaucoup moins nombreuses, mais de nature plus stratégique, médium actif entre la société et elle-même, il aurait pour tâche essentielle, outre l'alimentation du débat social, de traduire l'intérêt général en objectifs et de renvoyer les tâches particulières ainsi définies vers la société elle-même. Un tel État, qu'il s'agisse du pouvoir exécutif ou du pouvoir législatif, devrait également – il s'agit sans doute là de l'élément le plus utopique et le plus stratégique de notre propos – ne plus pouvoir être *pris en otage* par une classe, qu'elle soit politique ou administrative. Cela suppose à la fois une réforme de l'accès à la fonction parlementaire (congrès spéciaux, non-renouvellement des mandats, voire tirage au sort) de sorte qu'il n'y ait plus de carrière politique, car rien n'est plus opposé à l'idée même de la politique ; mais aussi une réforme de l'accès aux écoles menant aux carrières publiques⁴⁴⁹, des fonctions auxquelles elles conduisent, des passerelles actuelles entre les deux fonctions ; et, enfin, que l'État lui-même soit soumis à un certain nombre d'obligations, en particulier en matière d'information sur ses propres activités.

En dernier lieu, si cette conception de la société comme communauté nécessite une nouvelle relation à l'économie et la définition d'un nouveau rôle de l'État, elle suppose

également la réforme des instruments de prélèvement et de redistribution existants. Il ne s'agit d'ailleurs pas tant de rendre légitimes les interventions correctrices et redistributrices de l'État-providence que de repenser l'ensemble des interventions de la société sur elle-même, sachant que son objectif primordial est la réalisation concrète d'une certaine cohésion à laquelle sont subordonnés les autres objectifs⁴⁵⁰. Ceci suppose réalisées au moins trois conditions : que soient abandonnées en partie les notions d'incitation individuelle ou de rémunération individuelle selon la contribution à la production, comme le proposait déjà Bartoli il y a quarante ans⁴⁵¹ ; qu'une partie du revenu national soit consacrée au renouvellement et à l'amélioration du patrimoine commun inventorié comme tel (individus, lien social, fonctions collectives) et valorisé comme un véritable investissement ; que la réduction des inégalités constitue un objectif affiché par l'ensemble de la société et inscrit dans l'ensemble des dispositifs de prélèvement, et qu'elle s'effectue non seulement par le prélèvement, mais également par un accès facilité à certains biens premiers (qui ne sont pas seulement les biens premiers de Rawls, car il faut y ajouter la Sécurité sociale, un minimum de travail, l'exercice des droits sociaux...). Ces trois idées trouvent leur origine dans une même conviction : il n'y a pas d'ordre naturel ; et, par conséquent, la notion d'équité⁴⁵², cette nouvelle vertu à la mode dont chacun parle sans jamais la définir, ne peut appartenir au vocabulaire de la philosophie politique. L'équité, selon le dictionnaire, c'est la notion de la justice naturelle dans l'appréciation de ce qui est dû à chacun. C'est donc l'idée de rendre à chacun ce qui lui appartient, de se régler sur la répartition dictée par l'ordre naturel. Nous sommes toujours ramenés, dans cette question, à l'état de nature. L'idée d'augmenter les impôts pour financer des mesures qui seraient bonnes pour tous – par exemple une véritable politique de santé publique ou encore une universalisation de la branche maladie de la Sécurité sociale, ou un véritable service performant d'accueil des enfants préscolarisés et scolarisés rendant l'activité des parents plus facile – continue d'être taboue dans notre pays. Pour la simple raison, si l'on pousse l'analyse jusqu'à son terme, qu'il est préférable, quoi qu'il en soit et de toute éternité, de faire jouer l'arbitrage individuel. Éviter des dépenses plus élevées n'est donc pas le motif des « politiques » actuelles : on préfère aujourd'hui laisser la société dépenser davantage tandis que, ce faisant, les inégalités augmentent, plutôt que d'augmenter les impôts pour financer une activité utile à tous (des crèches, par exemple, qu'il faut comparer au mécanisme d'exonérations de cotisations familiales mis en place⁴⁵³). Accroître les possibilités d'arbitrage individuel (donc ne pas décider à la place des individus), respecter l'ordre naturel ou s'interdire de dépasser des seuils dits « insupportables », par exemple pour les prélèvements obligatoires⁴⁵⁴, tels sont aujourd'hui les grands principes de notre fiscalité et de notre système de redistribution.

Il semble prioritaire pour une société qui donne à sa cohésion une valeur, non seulement d'éviter de trop gros écarts de revenus et de patrimoines, mais également d'organiser une véritable distribution, le plus tôt possible, des chances, des accès et des biens. L'entreprise est à l'évidence extrêmement délicate et ce n'est pas un hasard si

l'économie prétend ne découvrir que des lois existant de toute éternité ou si Rawls⁴⁵⁵ est obligé de recourir à une procédure de décision sans décideurs... En effet, le choix des principes selon lesquels seront réparties les richesses est l'acte le plus politique, donc à la fois le plus antinaturel, le plus humain et le plus risqué qui soit. Ce n'est pas non plus un hasard si tous les grands théoriciens politiques qui ont cru à la nécessité de la participation du citoyen à la fabrication des lois, qu'il s'agisse des Grecs ou de Rousseau, en ont pourtant appelé à un premier législateur mythique, un nomothète, capable de choisir au moins quelques principes inébranlables qui revêtraient un caractère sacré. Car la politique se définit par la possible remise en cause de tout ordre.

Chapitre X

DÉSENCHANTER LE TRAVAIL

Le paradoxe actuel de nos sociétés modernes – qu’il soit aujourd’hui possible de desserrer la contrainte qu’exerce sur nous le travail, mais que nous ne parvenions pas à nous y résoudre, ou encore que nous ayons inventé de toutes pièces et conservé une catégorie spécifique, celle de chômage, qui ne signifie rien d’autre sinon que le travail est la norme et l’ordre de nos sociétés – a constitué la première source d’étonnement et le point de départ de ce livre. Il montre que le travail représente pour nos sociétés bien plus qu’un rapport social, bien plus qu’un moyen de distribuer les richesses et d’atteindre une hypothétique abondance. Il est en effet chargé de toutes les énergies utopiques qui se sont fixées sur lui au long des deux siècles passés. Il est « enchanté », au sens où il exerce sur nous un « charme » dont nous sommes aujourd’hui prisonniers. Il nous faut maintenant briser ce sortilège, désenchanter le travail⁴⁵⁶.

Lorsque Weber utilisait l’expression « désenchantement du monde », il désignait par là le résultat d’un processus historique mais aussi d’une action volontaire : l’élimination de la magie en tant que technique de salut⁴⁵⁷ était à la fois une procédure consciente, entamée par les prophètes juifs et poursuivie par Calvin, et la conséquence des découvertes scientifiques qui, peu à peu, révélaient un monde vide, inhabité, sans âme, un monde à travers lequel Dieu ne faisait plus signe à l’homme, un monde dépourvu de sens. Désenchanter le travail supposerait de notre part une décision, mais qui prendrait acte d’une évolution historique selon laquelle « l’utopie qui se rattache à la société du travail a épuisé sa force de conviction⁴⁵⁸ ». Désenchanter le travail impliquerait de la part de nos sociétés une décision douloureuse et risquée, dont le refus serait néanmoins encore plus grave.

Que nous manque-t-il pour prendre une telle décision ? On entend aujourd’hui dire que font défaut, soit les forces sociales sur lesquelles pourrait prendre appui une réforme, soit une nouvelle attitude des élites incapables de rompre avec un conservatisme frileux. Il nous semble que, plus profondément, il nous manque d’abord une généalogie convaincante qui mette en évidence pourquoi le travail s’est ainsi vu chargé de toutes les espérances, ensuite un lieu de substitution où projeter nos énergies utopiques, et enfin seulement une ébauche de procédure concrète nous permettant d’opérer sans risque ce « transfert ». Cette réponse doit beaucoup à la philosophie allemande, et en particulier aux instruments d’analyse que celle-ci est parvenue à forger au cours du dernier siècle⁴⁵⁹, mais dont nous ne nous sommes, semble-t-il, pas encore véritablement inspirés. Cette philosophie repose sur une anthropologie de la peur, du désir et de l’utopie qui ouvre à une pratique du changement. Sans rentrer dans les détails, le fait qu’elle conçoive l’homme comme un être habité par une peur primordiale – qui est à la fois celle d’être au monde, de mourir, d’être parmi les autres et différent

d'eux –, donc par le manque et le désir, lui permet de comprendre l'homme et les sociétés comme détenteurs d'une énergie « fabricatrice » de stabilité, de catégories, d'ordre, de valeurs et de sens. Ainsi Nietzsche voit-il dans les arrière-mondes platonicien ou chrétien, mais aussi dans les catégories logiques, la rationalité, l'ordre social, la morale, l'art, ou la culture, le résultat de l'investissement d'une énergie primitive, à la fois peur et volonté de puissance, crainte et énergie créatrice⁴⁶⁰. Dans la philosophie de Nietzsche, tout ordre est toujours en même temps d'une certaine manière un « enchantement », une manière de mettre en forme, de donner un sens à ce qui n'en a pas et d'y croire⁴⁶¹. Weber ne dit pas autre chose lorsqu'il impute les transformations essentielles qui adviennent aux hommes et aux sociétés aux motivations (*Antriebe*) psychologiques, qui ont leur source, dit-il, dans les croyances et les pratiques religieuses. Un vaste pan de la pensée allemande, y compris Marx, fait de l'homme un être dont la peur originelle et constitutive se transforme en énergie créatrice, capable de créer de toutes pièces des mondes, des interprétations, des idéologies. L'utopie est la tension qui précède, soutient et dépasse ainsi les objets ou les mondes investis par ces énergies. Cette pensée nous apprend que tout ordre ou tout système de valorisation a une « raison », dont il convient de faire la généalogie, que la croyance quasi utopique dans le système créé ne peut être supprimée qu'au terme d'une démarche « curative » et que cette guérison ne peut consister qu'en un transfert de ces énergies sur d'autres systèmes de valorisation.

On peut de cette manière interpréter la naissance, le développement et l'adaptation du capitalisme, de même que le prodigieux accroissement de richesse, de technique et de productivité qui l'a accompagné, comme le résultat du désinvestissement des énergies utopiques (d'aucuns diraient des espérances eschatologiques) de l'au-delà vers l'ici-bas. Ce relâchement des tensions jusqu'alors dirigées vers l'au-delà, à la fois sous la forme d'attentes, de raffinements de la doctrine et d'appareils d'interprétation et de pouvoir, et son investissement massif dans le monde sont seuls susceptibles d'expliquer la frénésie du développement dans laquelle nous vivons encore aujourd'hui et dont personne n'a encore véritablement réussi à trouver la cause. La grande peur qui commence à la fin du Moyen Âge et se poursuit jusqu'au début du XVII^e siècle – à l'origine de laquelle on peut repérer des « événements » aussi divers que la peste, l'éloignement divin ou l'effondrement des ordres naturels – pourrait ainsi expliquer un regain de l'utopie, tournée cette fois vers le monde et mise au service d'un ordre rationnel mondain : « Même aujourd'hui, la peur peut être considérée comme la principale force motrice de la croissance économique et technologique⁴⁶² », écrit un commentateur moderne de Hans Jonas, qui voit dans l'engouement des deux derniers siècles pour le progrès, la croissance et la technique la conséquence de la peur et de la recherche de la sécurité. Le moment baconien apparaît ainsi essentiel, Bacon étant celui qui soudainement a permis la transmutation de la peur en énergie.

Au XVIII^e siècle, en réponse à cette « grande peur », le travail devient donc le

vecteur privilégié du réinvestissement des énergies vers l'ici-bas, le moyen de l'abondance, de l'aménagement, du progrès. Au milieu du XIX^e siècle, il se voit soudainement chargé d'une nouvelle moisson d'attentes : la production devient le centre de la vie économique et sociale et le travail, le médium privilégié par lequel la société s'exprime. La production n'est plus seulement le moyen de satisfaire les besoins matériels, mais aussi celui de mettre en valeur et d'amener au jour toutes les potentialités. Aujourd'hui, la société continue de se vivre comme productrice d'elle-même et l'ensemble de nos dispositifs sociaux s'organise autour de cette opération de maïeutique perpétuelle de la société sur elle-même. C'est à partir de ce foyer que tout prend sens : est valorisée chez l'individu la manière dont ses capacités naturelles sont ou non adaptées à la mise en valeur du monde. L'homme est pensé en termes de capacité à apporter de la valeur.

La volonté de mise en valeur du monde et de l'homme est la forme commune de l'humanisme. La culture consiste, de fait, à dé-naturaliser l'homme et le monde, à affiner l'humanité de l'homme, à modeler ce qui demeure toujours encore naturel en lui⁴⁶³. Le capitalisme semble être la forme la plus efficace et la plus rapide de cette mise en valeur : il s'appuie, en effet, sur l'intérêt qu'a chacun à valoriser ses capacités pour en retirer un bénéfice. Dans cette mesure, il a accéléré dans des proportions jamais connues la mise en valeur du monde. Néanmoins, il demeure la forme la plus perverse et la plus réductrice de l'humanisme. Car jamais avant le XIX^e siècle on n'aurait osé tenir la production de biens et services pour la manière la plus haute de « civiliser » le monde. La mise en valeur de celui-ci se présentait jusqu'alors, au contraire, sous une pluralité de dimensions : l'art, la religion, la morale, les institutions, la politique, le raisonnement, le savoir constituaient autant de possibles « approfondissements » de l'homme et du monde. Autrement dit, la culture et son double objet, l'homme et le monde, présentaient encore une irréductible diversité. Le capitalisme a rendu sans intérêt un certain nombre de ces mises en valeur : en ne reconnaissant comme facteur de richesses qu'une partie d'entre elles, il a rendu inutile toute forme de « culture » qui ne serait pas une prestation susceptible d'être extériorisée, montrée, ajoutée, bref, qui ne serait pas « utile ». Les logiques de la production et de l'expression vont de pair : la réduction de la culture qui s'est opérée au milieu du XIX^e siècle a consisté à ne plus tenir compte que des potentialités humaines ou naturelles propres à s'inscrire dans un objet ou à prendre la forme du service et donc à être utilisées dans une relation à l'autre. Les activités dites « pratiques » – qui possèdent leur raison en elles-mêmes, et non en dehors d'elles-mêmes, et qui ne sont donc pas destinées à être produites à l'extérieur –, qu'il s'agisse de la science au sens large, de la morale ou de la politique, ont donc dès lors été considérées comme sans intérêt.

On a assisté, au XIX^e siècle, à la réduction de la culture au travail. Le terme de ce développement est double : c'est d'abord un homme qui n'est plus qu'un « fond »

déterminé de l'extérieur ; une matière qui ne prend forme qu'en fonction du stimulus externe ; un ensemble de capacités naturelles qui ne sont mises en avant qu'au gré de la demande sociale. L'individu n'est plus qu'une simple matière dans la mise en forme de laquelle il investit pendant sa jeunesse pour en tirer ensuite un revenu. Le système d'éducation se transforme en dispositif chargé de moduler les capacités naturelles des individus pour atteindre à la qualification⁴⁶⁴ ; la formation est conçue en fonction de la qualification sociale ou professionnelle qu'elle permettra. Cette « qualification » prend acte de ce que les capacités naturelles de l'individu ont pris la forme requise pour une mise en valeur maximale du monde. La meilleure formation est, selon les modes, ou bien celle qui sculpte les capacités de la manière la mieux adaptée au futur métier, ou bien celle qui rend les capacités les plus plastiques. L'Antiquité et le Moyen Âge avaient interdit la vente des capacités humaines, considérant qu'il était indigne de l'homme de développer ses capacités exclusivement pour en retirer un gain, et qu'au contraire la formation et l'éducation devaient être l'acte le plus libre de toute considération extérieure. Aujourd'hui, les capacités humaines ne sont plus développées qu'en fonction de l'utilisation et du revenu futurs qu'elles permettront. Les individus s'utilisent eux-mêmes comme moyen de vivre, mobilisent leurs capacités dans cette perspective. La société décide ainsi entièrement des capacités que l'individu devra développer et de celles qu'il devra mettre en jachère.

L'autre terme de ce développement, c'est une société de services, où chacun se présente comme une capacité modelée exclusivement pour l'utilité de l'autre. Un certain nombre de réflexions actuelles prédisent l'avènement ou appellent de leurs vœux une telle société⁴⁶⁵, indiquant que, d'ici une décennie, l'industrie sera réduite à la portion congrue – l'activité de transformation et de production des biens matériels étant prise en charge par des machines et des systèmes automatisés, ou bien délocalisée, ou encore abandonnée aux pays moins riches – et que 80 % ou plus des effectifs seront employés dans les services. Dans ces réflexions, les services constituent la forme la plus accomplie que peut prendre une société (la pure relation d'échange sans détour par l'objet), en même temps que la solution au problème de l'emploi. Les services à la personne apparaissent en effet comme une réserve inépuisable de besoins, et donc d'emplois. Il ne resterait plus, indiquent certains, qu'à transformer chaque employeur en entreprise, c'est-à-dire à lui permettre de déduire de son revenu imposable les salaires et les charges sociales⁴⁶⁶. Il est nécessaire, continuent-ils, tout ensemble de reconnaître de nouvelles richesses, de créer de nouveaux services et d'inventer les nouveaux emplois qui y correspondent⁴⁶⁷.

Nous devons prendre la mesure de ces propositions et reconnaître les risques qu'elles comportent. Passons sur les inégalités qui se développeront nécessairement si les services à la personne, appuyés sur des échanges de temps inégaux et sur des investissements initiaux différents⁴⁶⁸ dans l'éducation, sont préférés aux services collectifs ; passons également sur les risques de régression que cette dernière solution

comporte – les relations de dépendance personnelle venant remplacer la relation au pouvoir anonyme et la relation entre deux personnes venant rendre inutile tout droit du travail⁴⁶⁹. Ce qui importe véritablement est ailleurs. La logique qui sous-tend le développement d'une société de services est la mise en valeur de tout ce qui existe : ressources naturelles, capacités naturelles, relations sociales. N'importe quoi peut être mis en valeur : il suffit qu'il se trouve quelqu'un pour l'estimer utile. L'ensemble des relations sociales n'échappe pas à cette logique, comme le montre un examen de ce que recouvre le champ des services dits à la personne. Il s'agit, en effet, d'activités qui étaient autrefois prises en charge par la cellule familiale ou la solidarité de voisinage : production domestique, garde d'enfants, garde des personnes âgées, courses, cuisine, ménage... Parce que les femmes ont rejoint massivement le marché du travail et que la structure familiale s'est modifiée, ces activités sont en passe d'entrer sur le marché et, de proche en proche, toutes les relations sociales pourraient ainsi faire l'objet d'une marchandisation. On entend dire aujourd'hui qu'une des manières de reconnaître de nouvelles richesses et de créer des emplois serait, par exemple, de considérer la garde de parents âgés par leurs propres enfants comme une activité sociale et de la faire, par conséquent, financer par l'ensemble de la collectivité...

Qu'est-ce qu'une société de services ? Une société dans laquelle l'essentiel de l'activité prend la forme du « service » et non plus celle de la transformation d'une matière ; dans laquelle l'activité ne va plus nécessairement de pair ni avec la notion de production ni avec celle d'effort. Dans une société de ce type, la différence entre travail et non-travail s'estompe : tout est travail, certes, mais le travail n'est plus ni ennuyeux, ni matériel, ni mesurable ; il est devenu intéressant, voire épanouissant, ou même encore simplement comparable à n'importe quelle autre activité. La formation qualifiante suivie pour se préparer à l'exercice d'un nouveau métier, la garde d'enfants rémunérée par la collectivité, en quoi seront-elles du travail ? Voilà une thèse de plus en plus répandue aujourd'hui : la distinction entre le travail et les autres activités est désormais dépassée.

C'est là que nos sociétés se révèlent, paradoxalement, mais profondément marxistes : tout est travail, l'emploi est mort, vive l'activité⁴⁷⁰. Car chez Marx également la société se manifestait sous la forme du service et la distinction entre travail et loisir avait disparu. La seule différence avec la société rêvée par Marx est que nous avons conservé un caractère marchand à nos échanges, sans considérer pour autant que cela empêchera notre société d'être parfaitement conviviale et épanouissante. Comme Marx, notre société croit que la plus haute forme de manifestation de l'homme, c'est le travail, que toute activité est appelée à devenir travail. D'où la détermination de ce livre à critiquer les pensées qui confondent, comme Marx, la manière historiquement déterminée dont l'homme a mis en valeur le monde depuis deux siècles et ce que les Allemands ont appelé culture. La première n'est qu'une partie de la seconde. Par conséquent, considérer l'effort créateur, la contrainte, la douleur de la mise en forme, la réflexion, l'écriture, la politique comme du travail ; dire qu'il faut sauvegarder le travail

au nom d'une certaine idée de l'homme comme être capable d'effort et de création ; affirmer que si l'on sort du travail, on retombe dans les rapports privés⁴⁷¹, c'est commettre une grave faute historique. La commettent tous ceux qui considèrent que l'emploi ou le travail salarié ne sont qu'une des formes que peut prendre le travail parce que celui-ci recouvre un champ beaucoup plus vaste. Il ne s'agit pas là que d'un problème de mots. Confondre culture et travail, c'est oublier que la vie est aussi action, et pas seulement production, c'est faire courir le risque à nos sociétés de ne concevoir la vie humaine que comme une exhaustion de soi. Ainsi s'explique d'ailleurs l'idée de pleine activité, présentée aujourd'hui comme la solution au problème du chômage. Si tout le monde ne peut accéder à l'emploi, mais que tous doivent pourtant avoir droit au travail, il suffit d'élargir le champ de ce qui est reconnu comme travail, nous dit-on. Après avoir réduit théoriquement la culture (ou la formation de soi) au travail – en particulier au travers de Marx – la logique de nos sociétés est désormais de faire prendre réellement à toutes les activités la forme du travail.

Cette confusion est trop pesante et trop grave : nous devrions cesser d'appeler travail ce « je-ne-sais-quoi » censé être notre essence, et bien plutôt nous demander par quel autre moyen nous pourrions permettre aux individus d'avoir accès à la sociabilité, l'utilité sociale, l'intégration, toutes choses que le travail a pu et pourra encore sans doute donner, mais certainement plus de manière exclusive. Le problème n'est donc pas de donner la forme travail à des activités de plus en plus nombreuses, mais au contraire de réduire l'emprise du travail pour permettre à des activités aux logiques radicalement différentes, sources d'autonomie et de coopération véritables, de se développer. Désenchanter le travail, le décharger des attentes trop fortes que nous avons placées en lui⁴⁷², et donc le considérer dans sa vérité, commence par un changement radical de nos représentations et des termes mêmes que nous employons. C'est à cette condition que nous pourrions, d'une part, libérer un espace véritablement public où s'exerceront les capacités humaines dans leur pluralité et, d'autre part, réorganiser le travail.

Libérer l'espace public

Contrairement à ce qu'affirment certains auteurs, le travail et ses à-côtés occupent la majeure partie de la vie éveillée (au moins pour la population qui dispose d'un emploi) ou bien empêchent ceux qui n'en disposent pas d'un possible investissement dans une autre sphère, par manque de revenus et de statut. La réduction de la place du travail dans nos vies, qui devrait se traduire par une diminution du temps de travail individuel, est la condition *sine qua non* pour que se développent, à côté de la production, d'autres modes de sociabilité, d'autres moyens d'expression, d'autres manières pour les individus d'acquérir une identité ou de participer à la gestion collective, bref, un véritable espace public. L'autolimitation consciente du domaine réservé à la production et au travail⁴⁷³ doit permettre un rééquilibrage entre les deux sphères de la production et de ce que Habermas appelle l'interaction, et qui est fondamentalement le domaine de la

praxis, que celle-ci soit d'ordre individuel ou collectif. Mettre une limite au développement de la rationalité instrumentale et de l'économie, construire les lieux où pourra se développer un véritable apprentissage de la vie publique, investir dans le choix des modalités concrètes et l'exercice d'une nouvelle citoyenneté, voilà ce que devraient permettre la réduction du temps individuel consacré au travail et l'augmentation du temps social consacré aux activités qui sont, de fait, des activités politiques, les seules qui peuvent vraiment structurer un tissu social, si l'on excepte la parenté et l'amitié. Le défi lancé à l'État aujourd'hui n'est donc pas de consacrer plusieurs centaines de milliards de francs à occuper les personnes, à les indemniser ou à leur proposer des stages dont une grande partie sont inefficaces, mais à parvenir à trouver les moyens de susciter des regroupements et des associations capables de prendre en charge certains intérêts et de donner aux individus l'envie de s'y consacrer, de susciter chez eux le désir d'autonomie et de liberté. C'est une solution à la Tocqueville, dans la mesure où sa réussite est conditionnée par le développement de la passion de la chose publique.

Revoir l'organisation du travail

Cesser de sacraliser le travail devrait également nous permettre de le considérer simplement dans sa fonction de distribution des richesses et nous donner enfin l'occasion de nous interroger sur celle-ci. Si nous ne voulons pas modifier la manière dont est réparti le travail entre les individus aujourd'hui, c'est bien parce qu'il constitue le principal moyen de distribution des revenus, des statuts, de la protection et des positions sociales : revoir la manière dont est partagé le travail conduit à repenser la répartition de l'ensemble des biens sociaux. Mais est-il légitime que le travail continue à exercer cette fonction de distribution des richesses alors qu'il se réduit de fait, alors que nous souhaitons sa réduction, alors que le progrès technique continuera de réduire son volume⁴⁷⁴ ? Est-il normal que sa fonction demeure la même alors que le processus d'entrée et de sortie du marché du travail n'est ni contrôlé ni régulé, mais qu'il résulte des arbitrages d'acteurs privés dont l'impératif n'est en aucune façon l'emploi, mais la production ou leur propre développement ? Est-il légitime qu'une société riche laisse ainsi la répartition de l'ensemble des biens sociaux s'opérer d'une manière « naturelle », sauvage et aléatoire ? Et surtout qu'elle se refuse à considérer le travail comme un bien tout à fait particulier, dont la répartition et la fluctuation doivent être régulées, puisqu'il ouvre à tous les autres ? Une société soucieuse de son bien commun et de sa cohésion sociale, soyons-en sûrs, procéderait autrement. Elle considérerait le travail, les revenus, les statuts et les avantages jusque-là liés au travail comme autant de biens qui doivent être répartis entre ses membres, et dont la bonne répartition est constitutive du bien commun lui-même. Elle refuserait d'avaliser simplement la répartition des richesses issues d'une évolution arbitraire, où l'un des membres a eu la malchance de se trouver dans telle entreprise, dans telle région et d'avoir exercé tel métier, tandis que tel autre y a échappé. Le hasard peut-il être au principe de nos sociétés modernes ?

On voit bien que le véritable problème de nos sociétés n'est en aucune façon la pénurie de travail, mais le fait que nous manquions d'un « mode convaincant de partage⁴⁷⁵ ». Celui-ci s'effectue aujourd'hui dans notre pays « naturellement », par l'exclusion du marché du travail des personnes les plus âgées ou les plus fragiles, l'existence de sas de plus en plus longs précédant l'entrée des jeunes sur le marché du travail et une forte sélectivité de celui-ci : notre partage s'opère par déversement dans la catégorie du chômage. On voit bien également que la société dont nous parlons refuserait de chercher des critères naturels sur lesquels indexer la distribution des biens sociaux : elle ne croirait pas au droit naturel, mais ne croirait pas non plus qu'il suffit de fermer les yeux pour choisir les principes de distribution. Elle ne pourrait donc compter que sur elle-même, sur sa capacité à expliciter, à débattre, à trouver des compromis, à surmonter des conflits, cela à partir d'une connaissance fine des revenus, des avantages, des positions existantes. Elle déciderait certainement de trois règles : garantir un accès égal au travail ; viser à un partage acceptable de l'ensemble travail, revenus, statuts, protections ; accepter d'autres moyens de distribution du revenu que le seul travail.

Garantir un accès égal au travail n'est pas contradictoire, bien au contraire, avec le rééquilibrage de nos activités entre des sphères différentes, ni avec une réduction du temps de travail. Parce qu'il reste encore nécessaire, parce qu'il demeure encore un moyen de distribuer les revenus et un facteur de production, le travail est un bien, en même temps qu'un devoir, comme l'indique la Constitution ; il est donc nécessaire de permettre à tous d'y participer, au même titre qu'à tout autre droit ou devoir social. C'est même parce que c'est lui qui continue, aujourd'hui, à ouvrir l'accès aux autres biens sociaux, y compris à la liberté réelle, qu'il doit absolument être réparti, même si cela semble dans un premier temps source d'inefficacité, même si cela paraît coûter plus cher, même si cela demande de puissants investissements. Ceux-ci seraient nécessaires pour mettre en place une ingénierie sociale capable de préciser comment les individus et les entreprises doivent composer pour permettre à la fois une réduction des temps individuels de travail et un accès de tous à celui-ci. Il s'agit bien évidemment d'une opération délicate, car les capacités des personnes et les besoins des entreprises ne sont pas homogènes et les formations existantes pas toujours adéquates. Mais l'on peut tout à fait imaginer que l'argent actuellement consacré à la redistribution et à la réparation des dégâts sociaux soit plutôt investi dans cette ingénierie de la répartition, dans l'aide à la prévention du licenciement et à l'adaptation permanente des qualifications, bref, dans la mise en œuvre d'un partage du travail lui-même.

L'idée même d'un possible partage est de nos jours considérée avec suspicion par une partie des responsables politiques et administratifs qui doutent de l'efficacité d'une telle mesure sur la réduction du chômage (il reste des gains de productivité en réserve), craignent la non-réversibilité d'une telle mesure ou son caractère « malthusien », ou encore souhaitent laisser la « machine économique » réaliser ses adaptations propres⁴⁷⁶. Mais, nonobstant les effets que de telles mesures pourraient malgré tout avoir sur le

chômage⁴⁷⁷, on voit bien que la question du « partage » ou de la « répartition » du travail n'est en aucune manière une question économique. Elle met en jeu notre conception de la société : ou bien celle-ci privilégie sa propre cohésion et la liberté concrète des citoyens et considère le travail comme un bien premier – en soi, et parce qu'il ouvre à l'ensemble des autres biens sociaux –, et alors elle doit précéder les évolutions naturelles, donc arbitraires, et organiser la répartition permanente des gains de temps et de productivité entre tous les individus ; ou bien elle laisse faire, ne considère pas le travail comme un bien premier et laisse les hiérarchies sociales, les rentes et les inégalités s'instituer à partir du « partage » naturel du travail. Rawls incarne cette seconde école de pensée et, en ceci, il est bien le penseur de l'État-providence, puisque, pour lui, le travail ne fait pas partie des biens premiers qui doivent être partagés également⁴⁷⁸. En refusant de faire effort pour trouver les règles de ce partage, on court le risque de voir se propager les deux maux que l'on promet à notre société, le chômage (c'est-à-dire une société coupée en deux) ou la pauvreté (c'est-à-dire une société présentant certes un continuum, mais avec de très fortes inégalités et une grande masse de la population vivant au-dessous du seuil de pauvreté)⁴⁷⁹. Seul un tel effort préviendra également le développement, à côté d'un secteur concurrentiel moderne, d'un « quart secteur » qui occuperait les populations exclues du premier cercle en leur confiant des activités d'intérêt général peu rémunérées, sans que l'on sache sur quelles bases telle ou telle partie de la population, tenue pour socialement handicapée, serait affectée à ce secteur.

Une telle ambition nécessite de forts mécanismes de régulation, c'est-à-dire la capacité de la société à se fixer des objectifs, à définir, de manière prévisionnelle, dans quelle mesure elle aura recours au progrès technique, comment les gains de productivité seront répartis entre temps, emplois et salaires, comment les différents chocs internes ou externes se traduiront par un partage régulier... Elle nécessite donc des accords entre des acteurs capables de prendre des engagements sur l'avenir, des études prospectives et rétrospectives solides et l'élaboration de mécanismes de régulation sociale forts ; ce qui suppose que les entreprises acceptent de poursuivre d'autres intérêts que les leurs, mais également qu'elles inscrivent leur action dans une société dont les buts ne sont pas exclusivement économiques. On peut, à ce propos, se demander si la capacité de la société allemande à passer des accords globaux (emplois/salaires/temps) sur plusieurs années, qui permettent une répartition programmée des gains et des pertes issus de la production, ou encore le maintien d'un système de médecine libéral, mais infiniment plus régulé que le nôtre, n'a pas un rapport avec le caractère beaucoup plus communautaire de sa culture.

Le travail n'est pas le seul bien que cette société communautaire partagerait de façon acceptable (et non pas équitable). Elle souhaiterait également que les ensembles constitués par travail, revenus, statuts et protection fassent l'objet d'une répartition régulée, qui ne laisse pas place à de trop grandes différences, préférant au modèle

américain – où le travail détermine totalement le statut, la protection sociale et les avantages, et où la répartition est extrêmement lâche – un modèle où domine le rapprochement des conditions. Là encore, cela nécessite une régulation sociale qui ne soit pas assimilée à un contrôle et qui soit acceptée par l'ensemble de la société. Cela suppose donc que l'existence d'organismes publiant les revenus, leur dispersion, les inégalités soit considérée comme normale et susceptible d'accroître la cohésion sociale⁴⁸⁰. Enfin, une telle société souhaiterait que le travail ne reste pas l'unique canal de distribution des richesses et des avantages sociaux. Il ne s'agirait certes pas d'accepter l'idée d'une allocation universelle⁴⁸¹, c'est-à-dire d'une allocation généralement assez faible (en théorie, environ 1 500 francs), distribuée à tout le monde et censée donner à tous le choix de travailler ou de ne pas travailler. Une telle solution, comme celle d'un secteur spécialisé, non seulement transforme les bénéficiaires en assistés, mais les désigne également comme socialement inadaptés et risque de constituer un prétexte au développement effréné d'un secteur dit concurrentiel. Dans la mesure où l'accès au travail est garanti à tous, il est préférable d'éviter cette solution et de faire en sorte, en revanche, qu'une partie des richesses issues de la production aille directement financer des services publics ouverts à tous, comme les services de garde d'enfants, les hôpitaux, des services de santé de proximité, des associations renouvelées ayant pris en charge certaines compétences... Ainsi cette société, dotée d'une conception de la « liberté communautaire » et attentive à sa cohésion, ferait-elle sienne une philosophie de la répartition volontaire des risques et des biens sociaux qui se substituerait à la manière « naturelle » dont ils sont actuellement répartis. Cette philosophie s'appuierait sur l'idée que chacun, dès l'instant de sa naissance et tout au long de sa vie sociale, est susceptible d'être confronté exactement aux mêmes risques sociaux, contre lesquels il lui est inutile de vouloir s'assurer seul, car il se retirerait ainsi de la communauté sociale : la reconnaissance du partage de certains risques et de certains biens fait éminemment partie du lien social.

Une telle réduction de la place du travail, même contrôlée, comporte à l'évidence des risques. Quatre en particulier doivent être mentionnés. Le premier, c'est que l'espace ainsi libéré soit l'occasion du développement de formes de domination ou de subordination naturelles que l'on croyait disparues, par exemple que la diminution du temps de travail ne s'opère pas également entre les catégories socioprofessionnelles ou les sexes, mais soit par exemple l'occasion d'un retour des femmes au foyer, alors même que celles-ci ont gagné leur émancipation par le travail, et que cette raison n'est sans doute pas étrangère au fait qu'elles y sont plus attachées que quiconque aujourd'hui. Les formes de partage et les modalités selon lesquelles ce dernier pourrait s'opérer ne sont donc pas anodines. L'enjeu est de réussir à dépasser cette étape historique du « tout travail » sans cependant retomber dans des formes régressives dont le travail nous avait en partie libérés. Le second risque, c'est que l'espace libéré, loin d'être réenchanté, soit au contraire l'occasion de multiplier des comportements de surconsommation, de frustration ou de repli sur la sphère individuelle et de favoriser le

désintérêt vis-à-vis de l'action ou de la responsabilité collective, qui, après tout, seront en effet non marchandes, et donc peu intéressantes pour des individus habitués à la rationalité limitée. Tout l'enjeu est donc bien de parvenir à faire de cet espace un espace public, sans bien évidemment y contraindre quiconque, en suscitant l'envie d'une telle participation, et sans, bien entendu, que les activités individuelles soient condamnées ⁴⁸². Il y a évidemment là aussi toute une réflexion à mener sur l'articulation des temps privés et des temps sociaux, mais également sur ce que recouvre, en particulier en matière d'activités individuelles ou collectives, le terme de loisir, employé par toute une école de pensée dans les années 1960 et 1970 ⁴⁸³. La question principale est ici de savoir si nous sommes prêts à une « société de liberté ⁴⁸⁴ », si nous sommes disposés à nous passer de cette logique effrénée de développement, si nous serons capables d'investir aussi puissamment nos énergies utopiques, donc notre peur métaphysique, sur d'autres systèmes et si ceux-ci n'entraîneront pas des formes d'aliénation pires que celles que nous avons connues avec le travail.

Le troisième risque, c'est qu'un fort désinvestissement du travail aboutisse à ce que l'on ne tienne plus aucun compte des conditions réelles de travail et de production, c'est-à-dire qu'il n'y ait plus aucune raison d'améliorer les conditions de travail ou de rechercher une toujours plus grande cogestion de l'entreprise, puisque le travail sera considéré plutôt comme une obligation sociale que comme un possible lieu d'épanouissement et l'entreprise comme un simple lieu de production. De la même façon, et c'est le quatrième risque qu'il nous semble nécessaire de prendre en considération, le désenchantement du travail pourrait freiner les incitations à allonger les formations, à élever le niveau de formation du pays, et donc son potentiel de compétitivité, d'autant plus qu'une partie des rémunérations ne seront plus individuelles.

À cet ensemble d'incertitudes bien réelles, une seule réponse peut être apportée : notre capacité à enchanter d'autres espaces que celui de la production. En formulant cette réponse, nous n'en appelons ni à une nouvelle utopie des Temps postmodernes ni à un « retour aux sources », et donc à la politique, au rassemblement sur l'agora ou à la démocratie directe. Nous espérons plutôt le développement, à côté du travail, d'autres activités, collectives ou individuelles, de manière à ce que chacun devienne, comme le souhaitait Marx, multiactif. Marx avait parfaitement compris à son époque l'enjeu que recouvre aujourd'hui l'expression de « pleine activité ». Dans l'esprit de ceux qui l'utilisent, elle signifie le plus souvent qu'à côté de la population qui dispose d'un emploi il faut offrir à celle qui en est exclue un possible accès à une activité qui, sans être de l'emploi, y ressemble... Ainsi la pleine activité de la société recouvrira-t-elle des réalités différentes : emplois classiques pour les uns, activités « nouvelles » pour les autres, les deux relevant de la catégorie générale du travail. Nous pensons au contraire avec Marx que la notion de pleine activité doit s'appliquer non pas à la société dans son ensemble, mais à chaque individu, chacun disposant à la fois d'un temps d'emploi et

d'un temps consacré à d'autres activités qui ne seraient ni de l'emploi ni du travail⁴⁸⁵. Car, plus encore que de revenus ou de statut, c'est de temps qu'il s'agit, et Smith n'était sans doute pas si loin de la vérité lorsqu'il assimilait temps et travail. Mais, en contribuant à homogénéiser la notion et à en faire un concept univoque, il a également considérablement gommé, non pas tant la diversité des travaux concrets que le rapport extrêmement diversifié au temps auquel ouvrent les différents types de travail. Chaque type de travail, de statut, de contrat, de position sociale implique un accès propre au temps : rationné pour les uns, totalement dépendant pour les autres, identique au mouvement même de leur vie pour d'autres encore. Parce que son utilisation nous conduit à deux erreurs majeures – croire que le champ du travail est plus large que celui de l'emploi et croire qu'il est perçu de manière identique par chacun –, nous ne devrions plus aujourd'hui employer le terme « travail » que de manière très prudente. Désormais, il signifie trop et ne nous est plus utile. Il cache, derrière son apparente unité, des rapports différents au temps, et particulièrement au temps autonome, c'est-à-dire au temps libre, au sens aristotélicien : libre pour de belles actions, source de richesses au même titre que la production. Sans doute est-ce un nouveau rapport au temps, valeur individuelle et collective majeure, que le desserrement de la contrainte du travail devrait permettre pour l'ensemble des individus, un temps dont la maîtrise et l'organisation redeviendraient, après plusieurs siècles d'éclipse, un art essentiel.

NOTES

Introduction

1- « Les faits que nous avons étudiés sont tous, qu'on nous permette l'expression, des faits sociaux totaux ou, si l'on veut – mais nous aimons moins le mot – généraux : c'est-à-dire qu'ils mettent en branle, dans certains cas, la totalité de la société et de ses institutions (potlatch, clans affrontés, tribus se visitant, etc.) et, dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions... » M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, II^e partie : « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », PUF, coll. « Quadrige », 1989, p. 275.

2- À part A. Gorz en France, en particulier *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Galilée, 1988 ; J.-M. Vincent, *Critique du travail*, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1987, ou certains auteurs qui se sont intéressés épisodiquement à l'histoire du travail (voir par exemple A. Cotta, *L'Homme au travail*, Fayard, 1987), les auteurs sont surtout allemands et correspondent à des disciplines croisées – philosophie, sociologie, sciences sociales – qui sont regroupées sous l'appellation « sciences de la société » et qui n'ont pas d'équivalent en France.

3- « J'appelle "idéologie" l'ensemble des idées et des valeurs communes dans une société. Comme il y a dans le monde moderne un ensemble d'idées et de valeurs qui est commun à de nombreuses sociétés, pays ou nations, nous parlerons d'une "idéologie moderne" en contraste avec l'idéologie de telle société traditionnelle », L. Dumont, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1985, p. 16. L. Dumont emploie ici le terme d'idéologie dans son sens le plus tardif. Voir note 6 *infra*.

4- Sciences de la nature et sciences de l'esprit se sont opposées, quant à leur méthode, à leur objet et à leur légitimité respectives, à plusieurs reprises, en particulier entre 1880 et 1914, puis du milieu des années 1950 au milieu des années 1960. Il s'agit de savoir quel est le statut des sciences de l'esprit vis-à-vis des sciences de la nature. Voir, pour ces controverses, W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines. Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, PUF, 1942 ; M. Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Plon, 1965, et, pour le XX^e siècle et la querelle du positivisme (entre Adorno et Popper, puis Habermas et Albert), *De Vienne à Francfort. La querelle des sciences sociales*, Éditions Complexe, 1979.

5- Dès 1892, Frege, dans un article célèbre, propose que la valeur de vérité constitue la référence des assertions et des énoncés, qui ont par ailleurs un sens. Les *Principia mathematica* de Russell et Whitehead marquent le début du positivisme logique. La caractéristique majeure des auteurs qui se situent dans cette lignée, c'est d'éliminer du discours les phrases sans sens, comme celles dont est truffée la métaphysique, disent-ils. Comme l'exprime lapidairement A. Ayer dans *Truth, Language and Logic* (1936) : « Un énoncé est littéralement doté de sens si, et seulement si, il est vérifiable de manière analytique ou empirique. » Pour l'histoire de cette période, voir P. Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Gallimard, 1980, et M. Canto-Sperber, *La Philosophie morale britannique*, PUF, 1994.

6- La notion a considérablement évolué depuis les « idéologues », dont Destutt de Tracy (1754-1836), Cabanis ou Volney, pour lesquels l'idéologie est la théorie de la constitution des idées à partir des sens, en passant par le moment marxien où l'idéologie est la représentation – fautive – que la société se fait d'elle-même : « Si, dans toute idéologie, les hommes et leur condition apparaissent sens dessus dessous comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur procès de vie historique, tout comme l'inversion des objets sur la rétine provient de leur processus de vie directement physique », Marx, *L'Idéologie allemande*, in *Œuvres*, tome III, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p. 1056.

7- Voir la *Lettre sur l'humanisme*, écrite en 1946 par Heidegger pour se démarquer de l'existentialisme français et de l'utilisation qui était faite de sa philosophie en France, par Sartre notamment. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1989.

8- L'école de Francfort est le nom donné à ce courant de pensée qui a rassemblé, de 1923, date de la création d'un Institut de recherches sociales à Francfort, à la fin des années 1970, des auteurs allant d'Adorno et Horkheimer à Habermas, en passant par Marcuse, Fromm et Benjamin. Ils ont pour caractéristique commune d'être les héritiers critiques du marxisme et de revendiquer une approche non pas métaphysique mais critique des problèmes sociaux et politiques. Voir J.-M. Vincent, *La Théorie critique de l'école de Francfort*, Galilée, 1976 ; P.-L. Assoun, *L'École de Francfort*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1990, pour une bibliographie plus complète.

9- Par exemple les ouvrages de L. Dumont, assez lus dans ce milieu.

10- « Ose savoir », c'est le grand défi que Kant lance à l'homme. Selon Kant, l'homme est sorti de sa minorité, de l'obscurantisme, de la croyance aveugle en l'autorité ; il doit désormais se comporter en individu majeur en se conduisant selon sa raison. Voir E. Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, GF-Flammarion, 1992.

I. L'actuel paradoxe des sociétés fondées sur le travail

11- Sur toutes les questions traitant des politiques de l'emploi et de la protection sociale, on pourra consulter pour plus de détails : M.-Th. Join-Lambert, A. Bolot-Gittler, C. Daniel, D. Lenoir, D. Méda, *Politiques sociales*, FNSP/Dalloz, 1994.

12- Les catégories à travers lesquelles sont appréhendés travail et non-travail n'ont pas été considérablement modifiées depuis la fin du XIX^e siècle. Voir N. Baverez, R. Salais, B. Reynaud, *L'Invention du chômage*, PUF, 1986.

13- 12,6 % de la population active, 3,3 millions de personnes officiellement, 5 millions si l'on compte toutes les personnes à la recherche d'un emploi, sorties du marché du travail, en formation, en contrats très précaires.

14- On consultera, pour avoir une idée des différents auteurs qui défendent depuis quelques années des positions assez proches sur le travail, les ouvrages et articles suivants : A. Supiot, *Critique du droit du travail*, PUF, 1994 (livre remarquable dont il sera fréquemment question ici) ; A. Supiot, « Le travail, liberté partagée », in *Droit social*, octobre 1993 et la réponse, D. Méda, « Travail et politiques sociales », in *Droit social*, avril 1994 ; C. Dubar, *La Socialisation*, PUF, 1991 ; une série d'articles dans la revue *Projet* n° 236, intitulée *Le Travail à sa place* et dans la revue *Esprit* n° 204, août-septembre 1994, en particulier ceux consacrés à « La France et son chômage, le partage du travail dans l'impasse » ; le rapport de l'Institut du travail intitulé *Les Attitudes devant le travail*, septembre 1993.

15- Le Centre des jeunes dirigeants est une association de dirigeants d'entreprises qui a souvent pris des positions avancées en matière sociale. La citation est extraite d'un texte intitulé « L'illusion du plein emploi », publié dans le numéro de janvier 1994 de la revue *Futuribles*.

16- H. Bartoli, économiste et humaniste chrétien, a écrit en particulier deux ouvrages très lus à l'époque : *Science économique et travail*, Dalloz, 1957, dont est extraite la présente citation, p. 49, et *La Doctrine économique et sociale de Karl Marx*, Seuil, 1947.

17- Voir principalement J. Lacroix, *Personne et amour*, Seuil, 1956, et « La notion du travail », in XXIX^{es} Journées universitaires catholiques, Lyon, 1942 ; R. P. Chenu : « L'*Homo oeconomicus* et le chrétien », in *Économie et humanisme*, mai-juin 1945, et *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957 ; E. Mounier, *Le Personalisme*, Seuil, 1949 ; J. Vialatoux, « La signification humaine du travail », *Bulletin des sociétés catholiques de Lyon*, juillet-décembre 1948, et H. Bartoli, *Science économique et travail*, *op. cit.*, chapitre II, « Le travail catégorie finalisante ». Voir également la lettre encyclique *Laborem exercens* du souverain pontife Jean-Paul II, 1981, publiée in *Jean-Paul II parle des questions sociales*, Livre de Poche, 1994.

18- Par exemple : « Un être n'est un être authentique, c'est-à-dire un être libre, que dans la mesure où il fait un effort laborieux. » (R. Ruyer, cité par Bartoli.)

19- « Le travail arrache l'homme à l'extériorité, il pénètre d'humanité la nature. Jailli de la nécessité, il réalise l'œuvre de la liberté et affirme notre puissance. [...] L'acte ontologique du travail ne peut s'effectuer qu'en transcendant les bornes de l'environnement animal vers la totalité du monde humain : le travail est l'acte ontologique constituant du monde. [...] Le travail, c'est la vérité de l'idéalisme et du matérialisme, c'est l'homme au principe de la matière et c'est la conscience émergeant du vide vers la plénitude de la joie », Vuillemin, *L'Être et le travail*, PUF, 1949.

20- A. Supiot, *Critique du droit du travail*, *op. cit.*, p. 3.

21- Y. Schwarz, *Expérience et connaissance du travail*, Messidor-Éditions sociales, 1988 ; du même auteur, *Travail et philosophie, convocations mutuelles*, Octares Éditions, 1992 ; et articles du même auteur, dans les n^{os} 10 et 16 de *Futur antérieur*, consacrés au travail ; J. Bidet, auteur en particulier de *Que faire du Capital ?*, Méridiens Klincksieck, 1985, et de *Marx et le marché : essai sur la modernité*, PUF, 1990, et codirecteur de la revue *Actuel Marx*. Voir aussi « Le travail fait époque », *Politis*, n° 7, p. 75 ; J.-M. Vincent, *op. cit.*, et codirecteur de la revue *Futur antérieur*, déjà citée.

22- *Politis*, n° 7, *op. cit.*, p. 75.

23- *Science économique et travail*, *op. cit.*, p. 51 et 52.

24- *Le Traité de sociologie du travail*, de G. Friedmann et P. Naville, A. Colin, 1972, qui a formé des générations de sociologues, commence ainsi : « Le travail est le trait spécifique de l'espèce humaine. L'homme est un animal social essentiellement occupé de travail. Le travail est le commun dénominateur et la condition de toute vie humaine en société. » Les auteurs se réfèrent à Bergson pour indiquer que le travail humain consiste à créer de l'utilité et à Mayo, pour qui « l'homme, animal social et essentiellement occupé par le travail, ne peut s'exprimer et s'épanouir que dans la collectivité où il exerce son activité professionnelle ». Le titre de l'ouvrage de Sainsaulieu est également significatif : dans *L'Identité au travail*, FNSP, 1977, il écrit : « S'il y a des identités collectives, c'est que les individus ont en commun une même logique d'acteur dans les positions sociales qu'ils occupent. » Voir en particulier p. 318 à 341.

25- « Nos sociétés ont instauré de nouvelles formes de sociabilité en inventant des solutions techniques à leurs problèmes d'organisation. [...] Dès le début des années soixante, l'organisation était ainsi clairement désignée comme lieu d'implication très forte des individus dans un milieu humain complexe. La scène des rapports de travail habituellement envisagée sous le double angle des rapports fonctionnels de production et des rapports collectifs de lutte sociale acquérait ainsi une troisième dimension : celle des échanges humains quotidiens de production, où le fonctionnel, l'interpersonnel et le collectif pouvaient, en se mêlant, contribuer à donner une nouvelle signification au monde du travail », *ibid.*

26- C. Dejours, « Entre souffrance et réappropriation, le sens du travail », *Politis*, n° 7, p. 23. On lira aussi du même auteur, *Travail : usure mentale. De la psychopathologie à la psychodynamique du travail*, Bayard, 1993.

27- H. Bartoli, *Science économique et travail*, *op. cit.*, p. 53 et 54.

28- *Ibid.*, p. 55.

29- « Le travail humain porte en lui la double exigence d'un épanouissement de la personne et de la communauté et d'une spiritualisation de la nature, mais il est l'occasion d'aliénations sans cesse renaissantes. [...] L'appropriation privée des moyens de production et la présence d'hommes sans aucun avoir, la séparation du capital et du travail rendue inéluctable par la nécessité de la possession de gros capitaux pour le lancement d'une grosse affaire en temps de révolution industrielle, entraînent la double apparition d'une classe vendeuse et d'une classe acheteuse de travail. Le travail est ainsi ravalé au rang d'une marchandise objet de trafic », écrit Bartoli dans le même chapitre.

30- Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988, p. 97.

31- C. Offe, « Le travail comme catégorie de la sociologie », *Les Temps modernes*, 1985, n° 466, p. 2058 à 2095. Voir aussi, du même auteur, plusieurs articles dans le cahier spécial n° 24 de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1982, et un ouvrage codirigé par C. Offe, *Arbeitszeitpolitik, Formen und Folgen einer Neuverteilung der Arbeitszeit*, Campus, 1982.

32- R. Dahrendorf, « Im Entschwinden der Arbeitsgesellschaft », *Merkur*, n° 8, 1980.

33- B. Guggenberger, *Wenn uns die Arbeit ausgeht* [Quand le travail vient à manquer], Hanser, 1988.

II. Des sociétés sans travail ?

34- P. Descola, cité par M.-N. Chamoux, « Sociétés avec et sans concept de travail : remarques anthropologiques », in *Actes du colloque interdisciplinaire « Travail : recherche et prospective »*, Pirittem-CNRS, Lyon, décembre 1992, Groupe transversal « concept de travail », p. 21, document ronéoté. Publié depuis dans la revue *Sociologie du travail*, hors-série, 1994.

35- M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, 1976, et *Au cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, 1991.

- [36-](#) On lira également de P. Clastres, *La Société contre l'État*, Éd. de Minuit, 1986, en particulier le chapitre XI.
- [37-](#) B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, coll. « Tel », 1989, p. 177.
- [38-](#) *Ibid.*, p. 118.
- [39-](#) *Ibid.*
- [40-](#) M. Sahlins, « L'Économie tribale », in M. Godelier, *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, recueil de textes, Mouton, 1974, p. 245.
- [41-](#) « Les hommes rivalisent entre eux à qui ira le plus vite, à qui fera la meilleure besogne, soulèvera le plus de fardeaux pour amener au jardin de gros piquets ou transporter des ignames récoltées. [...] En pratique donc, le jardinier ne tire aucun bénéfice personnel, au sens utilitaire, de sa récolte, mais la qualité et la quantité de sa production lui valent des éloges et une réputation qui lui sont décernés d'une manière directe et solennelle. [...] Chacun dans sa propre parcelle expose le fruit de son travail à l'œil critique des groupes qui défilent devant les jardins, admirant, comparant et vantant les meilleurs résultats », in B. Malinowski, *op. cit.*, p. 118.
- [42-](#) *Ibid.*, p. 119.
- [43-](#) Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982b, Vrin, 1986. Quelques lignes plus haut, Aristote écrit : « Ainsi donc, si ce fut bien pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance, et non pour une fin utilitaire. [...] De même que nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n'existe pas pour un autre, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soit une discipline libérale, puisque seule elle est à elle-même sa propre fin. »
- [44-](#) En particulier dans la *République*, livres III, IV, V.
- [45-](#) Aristote, *La Politique*, livre I, chapitres III, IV, V, VI, Vrin, 1982.
- [46-](#) *Ibid.*, livre VIII, chapitre II.
- [47-](#) *Ibid.*, livre III, chapitre V.
- [48-](#) Platon, *Protagoras*, 320c-322d, GF-Flammarion, 1967.
- [49-](#) *Ibid.*
- [50-](#) « La vie de loisir a en elle-même le plaisir et le bonheur de la vie bienheureuse. Mais cela n'appartient pas à ceux qui ont une vie laborieuse, mais à ceux qui ont une vie de loisir, car l'homme laborieux accomplit son labeur en vue de quelque fin qu'il ne possède pas, mais le bonheur est une fin qui ne s'accompagne pas de peine, mais de plaisir », Aristote, *La Politique*, *op. cit.*, livre VIII, chapitre III.
- [51-](#) Ainsi Archimède s'est-il servi de certaines de ses inventions pour défendre sa patrie et non pas pour produire avec un effort moindre. Voir P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, PUF, 1947.
- [52-](#) Sur toute cette période, on pourra consulter les nombreux ouvrages de P. Vidal-Naquet et J.-P. Vernant, en particulier *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Éditions Complexe, 1988 ; *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspero-La Découverte, 1985 ; *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero-La Découverte, 1974 ; voir aussi Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1988. Voir également les nombreux ouvrages de M. I. Finley, dont *Économie et société en Grèce ancienne*, La Découverte, 1984, et *Le Monde d'Ulysse*, Seuil, coll. « Points », 1990. On pourra compléter par H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1988, et Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1989. Voir également les articles du *Journal de psychologie normale et pathologique*, années 1947, 1948 et 1955, en particulier l'article d'A. Aymard, « L'idée de travail dans la Grèce archaïque », 1948.
- [53-](#) Cicéron, *De Officiis*.
- [54-](#) Voir la discussion qui suit l'article d'A. Aymard cité in *Journal de psychologie normale et pathologique*, *op. cit.*, 1948.
- [55-](#) Sur toute cette partie, voir J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Gallimard, coll. « Tel », 1991.
- [56-](#) Genèse, III, 19, traduction L. Segond, Société biblique française.
- [57-](#) *Ibid.*, II, 2.
- [58-](#) Saint Paul, II^e Épître aux Thessaloniciens, 3, 10.
- [59-](#) *Ibid.*, III, 11-12.
- [60-](#) Saint Augustin écrit ainsi dans les *Confessions* : « Mais tout cela était presque le néant, étant encore complètement informe, et pourtant cela était apte à recevoir une forme [...] Quant à cette terre même, votre œuvre, elle n'était qu'une matière informe, étant invisible, chaotique et les ténèbres régnant sur l'abîme. C'est de cette terre invisible, chaotique, de cette masse informe, de ce presque néant, que vous deviez former tout ce par quoi subsiste et ne subsiste pas ce monde muable », livre 12, chapitre VIII.
- [61-](#) « Nous vous exhortons, frères, [...] à mettre votre honneur à vivre tranquilles, à vous occuper de vos propres affaires, et à travailler de vos mains, comme nous vous l'avons recommandé, en sorte que vous vous conduisiez honnêtement envers ceux du dehors, et que vous n'ayez besoin de personne », II^e Thess., *op. cit.*, IV, 11-12.
- [62-](#) Voir E. Delaruelle, « Le travail dans les règles monastiques occidentales du IV^e au IX^e siècle », *Journal de psychologie...*, *op. cit.*, 1948. Les citations de saint Augustin sont extraites de la lettre CCXL, appelée Règle de saint Augustin et du *De opere monachorum*, que nous n'avons pas directement consultés.
- [63-](#) Règle de saint Benoît, chapitre XLVIII, in *Journal de psychologie*, *op. cit.*
- [64-](#) Un des ouvrages essentiels pour mieux comprendre le rôle de la notion d'œuvres dans les religions catholique et protestante est évidemment *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Weber, Presses-Pocket, coll. « Agora », 1990. Sur le rapport au temps qui va s'inverser, voir le texte de Benjamin Franklin cité par Weber p. 44, et sur les œuvres tout le chapitre II : « Le Dieu du calvinisme réclamait non pas des bonnes œuvres isolées, mais une vie tout entière de bonnes œuvres érigées en système », p. 134.
- [65-](#) J. Le Goff, *op. cit.*
- [66-](#) Voir « Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval », in *Pour un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 92.
- [67-](#) *Ibid.*, p. 96.
- [68-](#) Cf. G. Duby, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, 1978.
- [69-](#) Saint Thomas, *Somme théologique*, question 77.
- [70-](#) Malgré tout, le travail ne fait pas l'objet d'une valorisation. Voir l'interprétation que donne Weber de saint Thomas dans *L'Éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 192 : « Pour lui, ce n'est que *naturali ratione* que le travail est nécessaire à la subsistance de l'individu et de la communauté... [La prescription] est valable pour l'espèce, non pour l'individu. » Surtout, l'idée de développer ses capacités, par exemple intellectuelles, pour les vendre, demeure inconcevable.
- [71-](#) Il n'en reste pas moins que le principe *Deo placere vix potest* est considéré comme ayant force de loi, de même que les paroles de saint Thomas qualifiant de *turpitudinis* la recherche du profit.
- [72-](#) F. Brunot, *Histoire de la langue française*, tome VI, I^{er} partie, fascicule I, p. 1349.
- [73-](#) L. Febvre, « Travail : évolution d'un mot et d'une idée », in *Journal de psychologie...*, *op. cit.*, 1948, p. 19-28.

[74-](#) *Ibid.* Pour toute cette partie, voir également I. Meyerson, « Le travail, fonction psychologique », in *Journal de psychologie...*, *op. cit.*, 1955, p. 3-17.

III. Acte I : l'invention du travail

[75-](#) A. Smith, *Recherches sur les causes de la richesse des nations*, GF-Flammarion, 1991.

[76-](#) B. Mandeville, *La Fable des Abeilles, ou les vices privés font le bien public*, publié en 1714, Vrin, 1974.

[77-](#) B. Franklin, *Advice to a Young Tradesman*, cité in Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Presses-Pocket, coll. « Agora », 1990, p. 46.

[78-](#) Cf. C. Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIII^e siècle*, PUF, 1992. Voir p. 36 et suivantes.

[79-](#) Th. Malthus, *Principes d'économie politique considérés sous le rapport de leur application pratique*, Calmann-Lévy, coll. « Perspectives économiques », 1969.

[80-](#) J.-B. Say, *Traité d'économie politique*, Calmann-Lévy, coll. « Perspectives économiques », 1972.

[81-](#) Le terme « physiocrates » désigne un ensemble d'auteurs essentiellement français, dont Quesnay (1694-1774), Le Mercier de la Rivière (1721-1793), Turgot (1727-1781), Dupont de Nemours (1739-1817). Ils considèrent que seule la terre est productive, que seule la nature (*physis*) est capable de créer de la valeur, du surplus. L'industrie et le commerce sont, quant à eux, non productifs. Pour une analyse de leurs idées, voir C. Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIII^e siècle*, *op. cit.*

[82-](#) La manufacture d'épingles est prise comme l'exemple type du lieu où s'exerce à plein la division du travail. Un ouvrier, « quelque adroit qu'il fût », pourrait peut-être à peine faire une épingle toute sa journée s'il était seul alors qu'à dix, et si chacun ne s'occupe que d'une opération particulière, chacun parvient à en faire quatre mille huit cents. Cf. *Recherches...*, *op. cit.*, p. 72.

[83-](#) *Ibid.*, *op. cit.*, p. 100.

[84-](#) *Ibid.*, p. 102.

[85-](#) *Ibid.*, p. 75.

[86-](#) *Ibid.*, p. 73.

[87-](#) « ... qui ne se fixe ou ne se réalise sur aucun objet, sur aucune chose qu'on puisse vendre ensuite [...] ses services périssant à l'instant même où il les rend », *ibid.*, p. 418.

[88-](#) *Principes...*, *op. cit.*, p. 5.

[89-](#) « Il est évident que nous ne pouvons aborder, sous le point de vue pratique, aucune discussion sur l'accroissement relatif de la richesse chez les différentes nations si nous n'avons un moyen quelconque, quelque imparfait qu'il soit, d'évaluer la somme de cet accroissement », *ibid.*

[90-](#) *Ibid.*, p. 13 ; c'est nous qui soulignons.

[91-](#) *Ibid.*, p. 14.

[92-](#) Locke, *Traité du gouvernement civil*, chapitre V, « De la propriété des choses », § 27, GF-Flammarion, 1992, p. 163. *Le Traité du Gouvernement civil* a été publié en 1690.

[93-](#) « Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul », *ibid.*

[94-](#) « La plus sacrée et la plus inviolable de toutes les propriétés est celle de son propre travail, écrit Smith, parce qu'elle est la source originaire de toutes les autres propriétés. Le patrimoine du pauvre est dans sa force et dans l'adresse de ses mains », *Recherches...*, *op. cit.*, p. 198.

[95-](#) « Dans cet état primitif qui précède l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux, le produit entier du travail appartient à l'ouvrier. Il n'y a ni propriétaire ni maître avec qui il doive partager [...] Mais cet état primitif, dans lequel l'ouvrier jouissait de tout le produit de son propre travail, ne put pas durer au-delà de l'époque où furent introduites l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux », *ibid.*, p. 135-136.

[96-](#) Et qui apparaissait d'ailleurs comme tel à un auteur comme Polanyi ; voir *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983. « Labor est le terme technique qui désigne les êtres humains du moment qu'ils ne sont pas employeurs mais employés », p. 111, et Weber, *Histoire économique, esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Gallimard, 1991, en particulier le chapitre IX, « La naissance du capitalisme moderne », § 1 : concepts et présupposés du capitalisme.

[97-](#) Pour distinguer les différentes formes d'utilisation de la main-d'œuvre en vigueur de la fin du Moyen Âge à la Révolution industrielle, voir Weber, *Histoire économique...*, *op. cit.*, en particulier le chapitre II.

[98-](#) Voir ce que G.H. Camerlynck dit de Pothier dans *Le Contrat de travail*, Dalloz, 1982, et cette affirmation de Polanyi dans *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 242 : « Dans l'avènement du marché du travail, le droit coutumier a joué en gros un rôle positif. Ce sont les juristes, non les économistes, qui ont été les premiers à énoncer avec force la théorie du travail marchandise. »

[99-](#) *Le Traité du contrat de louage* date de 1764.

[100-](#) Voir G.H. Camerlynck, *Le Contrat de travail*, *op. cit.*, chapitre I, p. 3 : « Le contrat de louage de services chez Pothier ».

[101-](#) La loi Le Chapelier, qui date, elle, du 14 juin 1791, interdit toute coalition en s'inspirant ainsi très fortement de la condamnation que Rousseau avait portée contre les associations dans le *Contrat social* (livre II, chapitre III, 1762). Le rapporteur de la loi Le Chapelier indique : « Il faut remonter au principe que c'est aux conventions libres d'individu à individu de fixer la journée de travail pour chaque ouvrier, à l'ouvrier de maintenir la convention qui a été faite avec celui qui l'occupe. Quant au salaire, seules les conventions libres et individuelles peuvent le fixer. »

[102-](#) « Les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites », Code civil, article 1134.

[103-](#) « C'est par la convention qui se fait habituellement entre ces deux personnes, dont l'intérêt n'est nullement le même, que se détermine le taux commun des salaires. Les ouvriers désirent gagner le plus possible ; les maîtres, donner le moins qu'ils peuvent ; les premiers sont disposés à se concerter pour élever les salaires, les seconds pour les abaisser. Il n'est pas difficile de prévoir lequel des deux partis, dans toutes les circonstances ordinaires, doit avoir l'avantage dans le débat et imposer forcément à l'autre toutes ses conditions ; les maîtres, étant en plus grand nombre, peuvent se concerter plus aisément ; et de plus, la loi les autorise à se concerter entre eux, ou du moins ne leur interdit pas, tandis qu'elle l'interdit aux ouvriers... », *Recherches...*, *op. cit.*, p. 137.

[104-](#) Weber est d'ailleurs extrêmement prudent : il ne prétend pas « déduire » un phénomène historique d'une transformation des représentations. Voir *L'Éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 103-104.

[105-](#) Weber s'attarde sur la notion de *Beruf*, qui signifie en allemand à la fois métier, tâche et vocation et qui a pris ce sens avec Luther. Le fait que le travail a été soudainement perçu comme une vocation, un devoir imposé par Dieu, « n'est pas un produit de la nature. Il ne peut être suscité uniquement par de hauts ou de bas salaires. C'est le résultat d'un long, d'un persévérant processus d'éducation. » Weber tente de retrouver les grandes étapes qui ont conduit de la condamnation de l'ici-bas à sa valorisation. Voir en particulier p. 95 et suivantes et p. 123 et suivantes de *L'Éthique protestante...*

[106-](#) C'est cette condamnation qui explique en particulier les hésitations de Malthus au début de ses *Principes d'économie politique* : tous les moralistes, dit-il, nous ont bien enseigné qu'il fallait préférer la vertu à la richesse. Si la vertu constitue la richesse, pourquoi la fuir, etc. ? Cf. p. 11 et suivantes.

[107-](#) A. Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, PUF, coll. « Sociologies », 1980, p. 15.

[108-](#) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, introduction.

[109](#)- L. Dumont, *Homo aequalis*, op. cit.

[110](#)- Voir *Méditations métaphysiques*, GF-Flammarion, 1979, et *Les Principes de la philosophie*, Vrin, 1970.

[111](#)- Voir en particulier les *Pensées*, et, dans celles-ci, I^{re} partie (« L'homme sans Dieu »), chapitre I (« La place de l'homme dans la nature : les deux infinis ») et chapitre II (« Misère de l'homme »), Le Livre de poche, 1962.

[112](#)- Descartes, *Discours de la méthode*.

[113](#)- F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Gallimard, coll. « Tel », 1991 ; *La Nouvelle Atlantide*, GF-Flammarion, à paraître.

[114](#)- Voir sur ce point les commentaires de H. Achterhuis dans « La responsabilité entre la crainte et l'utopie », in *Hans Jonas, Nature et responsabilité*, Vrin, 1993. Cet auteur interprète la transmutation de la peur en enthousiasme à cette époque par la croyance subite dans les vertus du progrès et de la production : « La situation de rareté toujours menaçante où chacun se bat pour posséder les quelques biens disponibles pourrait être résolue par la production de plus de biens », op. cit., p. 43.

[115](#)- Saint Paul, Épître aux Romains, XIII, 1, 2, 5.

[116](#)- Hobbes écrit ses œuvres politiques entre 1640 et 1670. Voir *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, GF-Flammarion, 1982, et le *Léviathan*, Sirey, 1971. Il faut également prendre en compte les travaux de l'école moderne du droit naturel, machine de guerre contre la conception classique du droit naturel. Grotius, Pufendorf, Burlamaqui en sont les principaux représentants. On trouvera une analyse de ces pensées dans R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1988. Les représentants de l'école moderne du droit naturel imaginent comme Hobbes une généalogie qui leur permet de distinguer un avant et un après, mais ils se « donnent », à la différence de Hobbes, la sociabilité. Grotius et Pufendorf, en particulier, déduisent l'état civil de la sociabilité naturelle aux hommes. Ce avec quoi Hobbes, et plus tard Rousseau, rompent. Cf. C. Larrère, *L'Invention de l'économie...*, op. cit.

[117](#)- C'est l'interprétation qu'en donne en particulier Hegel, voir *infra* chapitre IX.

[118](#)- Il s'agit d'une autre manière de présenter le principe de raison, grâce à sa raison, l'individu trouve en lui-même le principe qui lui donne son unité, qui peut guider ses actions et les expliquer.

[119](#)- Les théoriciens du contrat sont légion : Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Hobbes, Locke, Rousseau sont les plus connus.

[120](#)- Les théories du contrat admettent de nombreuses variantes. Voir R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, op. cit., et Rousseau, *Contrat social*, op. cit., I, VI.

[121](#)- A. Smith, *Recherches...*, op. cit., p. 82.

[122](#)- Cf. *Métaphysique* : λ, 7, 1072a 25-30 et 1072b 10-15, Vrin, 1986, p. 680.

[123](#)- A. Smith, *Recherches...*, op. cit., p. 79.

[124](#)- P. Rosanvallon, *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, coll. « Points », 1989, et L. Dumont, *Homo aequalis*, op. cit., et *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1991.

[125](#)- P. Rosanvallon, *Le Libéralisme économique*, op. cit., p. II-III : « La naissance du libéralisme économique [...] doit d'abord être comprise comme une réponse aux problèmes non résolus par les théoriciens politiques du contrat social [...] C'est le marché (économique) et non pas le contrat (politique) qui est le vrai régulateur de la société. » Rosanvallon explique ainsi que la régulation économique, caractérisée par l'automatisme des relations, succède aux explications plus politiques, qui auraient échoué. Nous ne partageons pas cette thèse. Il nous semble au contraire que les deux solutions vont continuer de se développer ensemble, ou du moins qu'il existe deux solutions parfaitement envisageables du même problème, et qui présentent des caractéristiques différentes. C'est parce qu'il ne fait pas cette différence que Rosanvallon se prive de mettre en évidence la considérable originalité de la pensée allemande du XIX^e siècle, en particulier celle de Hegel. Nous y reviendrons.

[126](#)- Comité de mendicité de la Constituante, 1790, *Premier rapport*.

[127](#)- Voir aussi M.-A. Barthe, « Pauvreté et État-providence », *Revue française des affaires sociales*, n° 3, juillet 1991.

IV. Acte II : le travail, essence de l'homme

[128](#)- *Encyclopédie*, article « Travail », tome XVI, col. 567b, 1765.

[129](#)- Sur ce bouleversement conceptuel, et en particulier sur le brutal changement de signification que subit le terme de travail dans les quinze premières années du XIX^e siècle, on pourra consulter I. Meyerson, « Le travail, fonction psychologique », art. cit., p. 7 ; « C'est au cours du XIX^e siècle – siècle d'une vie industrielle et sociale dense – que l'image psychologique du travail tel que nous le connaissons va se dessiner et se préciser. »

[130](#)- L'idéalisme allemand n'est pas une école au sens propre, c'est un moment de l'histoire philosophique allemande, qui commence avec Kant et se termine avec les successeurs de Hegel. On parle à propos de la philosophie kantienne d'idéalisme transcendantal, car Kant démontre que notre connaissance des objets ne consiste pas en une réception passive mais en une construction dont nous sommes partie prenante à travers les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. Voir article « Kant », in *Gradus philosophique*, L. Jaffro, M. Labruno éd., GF-Flammarion, 1994.

[131](#)- « De l'Absolu, il faut dire qu'il est essentiellement résultat, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité. [...] L'Esprit n'est jamais en repos, mais il est toujours emporté dans un mouvement continuellement progressif. [...] La substance est essentiellement sujet, c'est ce qui est exprimé dans la représentation qui annonce l'Absolu comme Esprit : seul le spirituel est effectif », Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction J. Hyppolite, Aubier, 1941, p. 18-19.

[132](#)- *Ibid.*, p. 12.

[133](#)- Il y a dans les philosophies de Fichte, Schelling et Hegel une véritable volonté de réduire (au sens de « faire disparaître ») la nature, pour que rien ne résiste à la formidable puissance de l'Esprit, esprit de Dieu et esprit humain. C'est au même moment que Goethe parle de « l'esprit qui toujours nie ». On pourra voir en particulier la *Philosophie de la nature* de Schelling. L'idée fondamentale est bien qu'il est incompréhensible que « quelque chose », appelé la nature, puisse être, avoir été et continuer à être différent de et définitivement étranger à Dieu, qui est Esprit.

[134](#)- Hegel, *La Philosophie de l'esprit*, 1805, PUF, 1982.

[135](#)- *Ibid.*, p. 32 « Travail, instrument, ruse », et p. 53.

[136](#)- Sur la première période de Hegel, voir P. Chamley, « La doctrine économique de Hegel et la conception hégélienne du travail », in *Hegel-Studien*, 1965, et, du même auteur, *Économie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*, Dalloz, 1963. De Hegel, voir *Phénoménologie...*, op. cit. ; *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Vrin, 1970 ; *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1982. Voir aussi J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, coll. « Points », 1983 ; K. Papaioannou, *Hegel*, Presses-Pocket, coll. « Agora », 1987 ; E. Weil, *Hegel et l'État*, Vrin, 1974.

[137](#)- *Principes de la philosophie...*, op. cit., § 198, p. 224.

[138](#)- *Ibid.*, § 245, traduction J. Hyppolite, in *Introduction...*, op. cit., p. 121.

[139](#)- *Principes de la philosophie...*, op. cit., § 198 : « De plus, l'abstraction de la façon de produire rend le travail de plus en plus mécanique et offre aussi finalement à l'homme la possibilité de s'en éloigner et de se faire remplacer par la machine », p. 224.

[140](#)- C'est ce que montre la structure même de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, manuel qui comprend l'ensemble du système philosophique de Hegel et qui se présente en trois parties : la logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. Cette dernière présente elle-même trois moments : l'esprit subjectif,

l'esprit objectif, l'esprit absolu. Le travail abstrait et industriel appartient au moment de l'esprit objectif : l'Esprit s'est incarné dans des formes particulières et prend la forme de la moralité sociale, d'abord dans la famille, puis dans la société civile, et enfin dans l'État. Mais dans son moment le plus pur et le plus haut, lorsqu'il est esprit absolu, l'Esprit s'exprime par l'art, la religion et la philosophie.

[141-](#) Marx, *Ébauche d'une critique de l'économie politique*, « Communisme et propriété », in *Œuvres, Économie*, Gallimard, coll. « La Pléiade », tome II, 1979, p. 89.

[142-](#) « Ce communisme est un naturalisme achevé, et comme tel un humanisme ; en tant qu'humanisme achevé, il est un naturalisme. Il est la vraie solution du conflit de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'homme », *op. cit.*, p. 79.

[143-](#) Voir toute la page 61 de *Ébauche...*, *op. cit.*, sur le travail aliéné et les fonctions animales.

[144-](#) *Ibid.*, p. 62.

[145-](#) *Ibid.*, p. 126.

[146-](#) C'est exactement ici que s'opère le retournement majeur : Marx se saisit du concept hégélien de travail, au sens de travail de l'Esprit, mais l'applique à l'homme : « Le seul travail que Hegel connaisse et reconnaisse, c'est le travail abstrait de l'Esprit », *ibid.*, p. 126. Marx s'empare de ce concept de travail et fait de l'homme, de chaque homme, son sujet.

[147-](#) Marx, « Notes de lecture », in *Économie et philosophie, Œuvres, Économie*, tome II, *op. cit.*, p. 22.

[148-](#) Il y aurait là, si P. Chamley a raison, une sorte de régression de Marx vis-à-vis de l'avancée conceptuelle de Hegel. Il semble bien en effet que Hegel, qui a lu très tôt Locke, reprenne de celui-ci une conception énergétique et dynamique du travail (l'homme met quelque chose de lui-même dans l'objet), ce qui est au fondement des hésitations de Smith et du choix de Ricardo pour la valeur-travail. Mais Hegel abandonnera, d'après P. Chamley, cette conception, et passera rapidement à cette autre idée fondamentale selon laquelle ce qui importe dans le travail n'est pas ce que l'homme met de lui-même dans l'objet, mais le fait que l'homme travaille pour obtenir de la reconnaissance, à travers l'échange.

[149-](#) « Notes de lecture », in *Économie et philosophie, op. cit.*, § 17, « Le travail lucratif », p. 27.

[150-](#) *Ébauche d'une critique...*, *op. cit.*, p. 63-64.

[151-](#) « Travail forcé, il n'est pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un moyen de satisfaire des besoins en dehors du travail. [...] On en vient donc à ce résultat que l'homme n'a de spontanéité que dans ses fonctions animales : le manger, le boire, la procréation [...] et que dans ses fonctions humaines, il ne se sent plus qu'animalité ; ce qui est animal devient humain, et ce qui est humain devient animal », *ibid.*, p. 61.

[152-](#) C'est la critique fondamentale de Marx contre l'économie politique : elle fait semblant de considérer comme naturel ce qui n'est qu'historique ; *cf.*, par exemple, *Économie et philosophie, op. cit.*, p. 37, 44, 56, 67, 71, etc.

[153-](#) *Ibid.*, p. 72.

[154-](#) Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, « Le travail comme sacrifice et le travail libre », in *Œuvres, Économie*, tome II, *op. cit.*, p. 289.

[155-](#) « Considérer le travail simplement comme un sacrifice, donc comme source de valeur, comme prix payé par les choses et donnant du prix aux choses suivant qu'elles coûtent plus ou moins de travail, c'est s'en tenir à une définition purement négative. [...] Le travail est une activité positive, créatrice », *ibid.*, p. 291-292.

[156-](#) *Ibid.*, p. 305, commenté par Habermas dans « L'idée d'une théorie de la connaissance », in *Connaissance et intérêt*, Gallimard, coll. « Tel », 1991, p. 82.

[157-](#) *Principes d'une critique de l'économie...*, *op. cit.*, p. 303.

[158-](#) *Ibid.*, p. 310. On lira avec profit les pages qui précèdent et, notamment, p. 306 : « La réduction du temps de travail nécessaire permettra le libre épanouissement de l'individu. En effet, grâce aux loisirs et aux moyens mis à la portée de tous, la réduction au minimum du travail social nécessaire favorisera le développement artistique, scientifique, etc., de chacun. »

[159-](#) Marx et Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfturt*, Éditions sociales, 1981.

[160-](#) *Ibid.*, p. 154.

[161-](#) *Ibid.*, p. 32.

[162-](#) *Principes d'une critique de l'économie...*, *op. cit.*, p. 311.

[163-](#) *Ibid.*, p. 308.

[164-](#) *Le Capital*, livre III, Conclusion, in *Œuvres, Économie*, tome II, *op. cit.*, p. 1487.

[165-](#) A. de Laborde, *De l'esprit d'association dans tous les intérêts de la communauté*, Paris, 1818, p. 3-4, cité in I. Meyerson, « Le travail, fonction psychologique », *art. cit.*

[166-](#) « L'industrie comprend ainsi tous les genres du bien-être, elle réunit également tous les moyens de l'obtenir ; tout est de son domaine et participe à ses avantages. [...] On pourrait la définir par l'intelligence, la sagacité dans le travail, la simplification dans la main-d'œuvre, la hardiesse dans les entreprises, le génie d'utilité de la société », *ibid.*, p. 5.

[167-](#) *Ibid.*, p. 9.

[168-](#) « L'obligation est imposée à chacun de donner constamment à ses forces personnelles une direction utile à l'humanité. Les bras du pauvre continueront à nourrir le riche, mais le riche reçoit commandement de faire travailler sa cervelle et si sa cervelle n'est pas propre au travail, il sera bien obligé de faire travailler ses bras », Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Pereire, 1925, p. 41, cité in J. Dautry, « La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier », *Journal de psychologie...*, *op. cit.*, 1955, p. 64.

[169-](#) Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle*, cité in J. Dautry, *art. cit.*, p. 65.

[170-](#) *Ibid.*, p. 67.

[171-](#) « Le travail est d'ordre moral et humain, donné dans la conscience, avant même que la nécessité l'impose. En conséquence, il est libre de sa nature, d'une liberté positive et intérieure, et c'est en raison de cette liberté intérieure qu'il a le droit de revendiquer sa liberté extérieure, en d'autres termes, la destruction de tous les empêchements, obstacles et entraves que peuvent lui susciter le gouvernement et le privilège », écrit Proudhon in *Œuvres complètes*, Bouglé-Moysset, 1932, tome VIII, 3, p. 89, cité in I. Meyerson, « Le travail, fonction psychologique », *art. cit.*, p. 90. Que Proudhon ait beaucoup étudié ou non Hegel, en particulier par l'intermédiaire de Grün (voir P. Hauptmann, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, PUG, 1981, p. 59 et suivantes), le résultat est que les deux penseurs tiennent à peu près le même discours, ou du moins que le schème du travail de l'Esprit chez Hegel est désormais également celui de Proudhon : « L'intelligence humaine fait son début dans la spontanéité de son industrie et c'est en se contemplant elle-même dans son œuvre qu'elle se trouve » (I. Meyerson, *art. cit.*, p. 11). L'homme, créateur à travers le travail (« Le travail, un et identique dans son plan, est infini dans ses applications, comme la création elle-même »), détient ainsi un pouvoir presque magique de transfiguration du monde, dans quoi il trouve son bonheur : « Je me demande pourquoi la vie entière du travailleur ne serait pas une jouissance perpétuelle, une procession triomphale. »

[172-](#) Marx a insisté à de nombreuses reprises, en bon élève de Hegel, sur le caractère à la fois négatif et positif du travail abstrait moderne : « La dissolution de tous les produits et de toutes les activités en valeurs d'échange suppose la décomposition de tous les rapports de dépendance personnels figés (historiques) au sein de la production [...] Dans la valeur d'échange, la relation sociale des personnes entre elles est transformée en un rapport social des choses, le pouvoir des personnes en un pouvoir des choses... », *Principes d'une critique de l'économie...*, *op. cit.*, p. 208-209.

[173-](#) Ces trois passions mécanisantes doivent être convenablement mélangées pour former des séries équilibrées. La papillonne, c'est le besoin de variété périodique,

situations contrastées, incidents piquants... La cabaliste est la manie de l'intrigue. La composite, la plus romantique des passions, crée les accords d'enthousiasme (cf. chapitre V). C'est à condition de savoir bien combiner ces passions que le travail pourra devenir attrayant.

[174](#)- C. Fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Flammarion, 1973.

[175](#)- *Ibid.*, p. 37.

[176](#)- Sur ces évolutions majeures, voir H. Hatzfeld, *Du paupérisme à la Sécurité sociale*, PUN, 1989, et A. Soboul, « Problèmes de travail en l'an II », *Journal de psychologie...*, *op. cit.*, 1955, p. 39-58. Voir également F. Tanghe, *Le Droit au travail entre histoire et utopie, 1789-1848-1989 : de la répression de la mendicité à l'allocation universelle*, Publications Fac. univ. St-Louis, 1989. Voir, du même auteur, « Le droit du travail en 1848 », in *Le Droit au travail*, Institut des sciences du travail, dossier n° 13, Université catholique de Louvain, novembre 1991.

[177](#)- Turgot, cité par Tanghe, *op. cit.*, p. 47.

[178](#)- *Rapport sur l'organisation générale des secours publics*, présenté à l'Assemblée nationale le 13 juin 1792, Bibliothèque nationale, p. 9.

[179](#)- L. Blanc, cité par Tanghe, *op. cit.*, p. 61.

[180](#)- « Le droit considéré de façon abstraite est ce qui, depuis 1789, tient le peuple abusé. [...] Le droit, stérilement et pompeusement proclamé dans les chartes, n'a servi qu'à masquer ce que l'inauguration d'un régime individualiste avait d'injuste », *ibid.*, p. 64.

[181](#)- « Par le droit au travail, on crée en même temps un droit et une obligation. On suppose un contrat entre l'individu et la société, aux termes duquel la société devrait l'existence à chacun de ses membres, contrat non synallagmatique et qui n'engagerait qu'une des parties », L. Faucher, in J. Garnier éd., *Le Droit au travail à l'Assemblée nationale, Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, Paris, Guillaumin, 1848, p. 344-345.

[182](#)- « Tandis que l'État devrait fournir aux individus, sur leur demande, les moyens de travailler, il ne serait pas armé du pouvoir de les contraindre à chercher dans le travail leur subsistance habituelle. On proclamerait ainsi la supériorité de la force, du droit personnel sur le droit social. L'individu deviendrait le maître, le tyran, et la société, le serviteur, l'esclave. [...] Le droit au travail est une servitude que l'on impose à la communauté tout entière, dans l'intérêt de quelques-uns », *ibid.*

[183](#)- *Ibid.*, p. 345-346.

[184](#)- Lamartine, *ibid.*, p. 286-287.

[185](#)- L. Faucher, *ibid.*, p. 350 ; L. Wolowski, *ibid.*, p. 360.

[186](#)- Cette ligne sépare les anciens tenants du travail-nécessité, conçu comme moyen de subvenir aux besoins, de ceux qui ont déjà assimilé l'idée que le travail est la plus haute manière pour un individu de se réaliser. « Le premier droit de l'homme est le droit de vivre. Ce droit implique un autre, celui de l'entier développement et du complet exercice des facultés physiques, morales et intellectuelles de l'homme ; c'est ce droit qui constitue la liberté », Manifeste des sociétés secrètes, in *1848 : la révolution démocratique et sociale*, Éditions d'histoire sociale, 1984.

[187](#)- L. Wolowski, in J. Garnier éd., *Le Droit au travail à l'Assemblée...*, *op. cit.*, p. 365.

[188](#)- Proudhon, *Mémoires sur la propriété*, Premier mémoire, p. 215-217, in *Œuvres complètes*, Nouvelle Édition Rivière.

[189](#)- *Ibid.*

[190](#)- L. Blanc, *Le Socialisme, Droit au travail. Réponse à M. Thiers*, Paris, Bureau du Nouveau monde, 1849, p. 45-46.

[191](#)- Cité par J.-M. Humillière, *Louis Blanc*, Les Éditions ouvrières, 1982, p. 75.

[192](#)- Habermas, « La crise de l'État-providence », in *Écrits politiques, Culture, droit, histoire*, Cerf, 1990, p. 109-110. Cette phrase doit être replacée dans son contexte : Habermas écrit quelques lignes plus haut : « Quant aux énergies utopiques, elles ne se sont pas absolument retirées de la conscience historique. C'est bien plutôt une certaine utopie qui est arrivée à sa fin, celle qui dans le passé s'était cristallisée autour du potentiel qui résidait dans la société du travail. »

V. Acte III : de la libération du travail au plein emploi

[193](#)- Pour les horaires et les conditions de travail, voir les très nombreux rapports officiels et enquêtes de l'époque, en particulier celle du Dr Villermé, cité in M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales*, *op. cit.* ; Engels, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Éditions sociales, 1975 ; voir également J. Le Goff, *Du silence à la parole*, Calligrammes-La Digitale, 1985.

[194](#)- En cela, le XIX^e siècle socialiste est très ricardien. Dans *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, GF-Flammarion, 1993, Ricardo écrit, dès le chapitre I, que « la valeur d'une marchandise dépend de la quantité relative de travail nécessaire à sa production ». Un grand nombre de socialistes reprendront ces thèses pour revendiquer en particulier que tout le revenu issu de la production revienne aux travailleurs.

[195](#)- Ce vocabulaire religieux (il s'agit de l'opération par laquelle le pain et le vin se transforment en corps et sang de Jésus-Christ, dans la liturgie catholique) est assez bien adapté ici, nous semble-t-il.

[196](#)- La I^{re} Internationale (ou Association internationale des travailleurs) a été fondée à Londres en 1864. On en trouvera les statuts dans *La Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, *op. cit.* La II^e Internationale rassemble des courants et des partis très divers, marxistes, libertaires, syndicalistes, proudhoniens.

[197](#)- Le programme d'Eisenach, marxiste (1869), est celui du Parti ouvrier social-démocrate : « Le Parti ouvrier social-démocrate poursuit l'établissement de l'État populaire libre. »

[198](#)- E. Bernstein (1850-1932) adhère en 1872 à l'Internationale ouvrière. Exilé en Suisse à cause des lois antisocialistes, il dirige avec Kautsky le *Sozial Democrat* et adhère au marxisme. À Londres, il devient le secrétaire d'Engels. En 1899, il écrit *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*.

[199](#)- E. Bernstein, *Les Présupposés du socialisme*, Seuil, 1974.

200- Seule exception à cet unanimisme, la critique radicale de Lafargue, marxiste et guesdiste farouche, en 1883, dans *Le Droit à la paresse, réfutation du droit au travail de 1848* ; mais elle n'est pas représentative de la pensée marxiste ni de la pensée sociale-démocrate. Lafargue ouvre ainsi son ouvrage : « Une étrange folie possède les classes ouvrières des nations où règne la civilisation capitaliste. Cette folie traîne à sa suite des misères individuelles et sociales qui, depuis deux siècles, torturent la triste humanité. Cette folie est l'amour du travail, la passion moribonde du travail, poussée jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu et de sa progéniture. Au lieu de réagir contre cette aberration mentale, les prêtres, les économistes, les moralistes, ont sacro-sancifié le travail », *Le Droit à la paresse*, Climats, 1992, p. 17.

201- Sur la mise en place des lois de protection sociale et les rapports de celle-ci avec le travail, voir M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales*, op. cit., p. 255-490.

202- « Le socialisme vulgaire a hérité des économistes bourgeois l'habitude de considérer et de traiter la répartition comme une chose indépendante du mode de production et de représenter pour cette raison le socialisme comme tournant essentiellement autour de la répartition », Marx et Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, op. cit., p. 33.

203- Il s'agit là d'une configuration totalement aliénée, dans le schéma marxien par exemple : le travail n'est pas voulu pour lui-même, mais pour autre chose.

204- En particulier au travers du vote des premières lois sociales, cf. M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales*, op. cit.

205- Habermas, « La crise de l'État-providence », in *Écrits politiques*, op. cit., p. 113.

206- « Il lui faut intervenir dans le système économique en ayant en vue, tout à la fois, d'entretenir la croissance capitaliste, d'aplanir les crises, mais aussi de garantir non seulement les emplois, mais encore la compétitivité internationale des entreprises, de sorte que des surplus soient dégagés qui puissent être redistribués, sans que soient découragés les investisseurs privés. [...] Il faut pour accéder au compromis que suppose l'État-social, et pour parvenir à la pacification de l'antagonisme de classe, que le pouvoir d'État, légitimé démocratiquement, se constitue en préservateur et en dompteur du processus "naturel" de croissance du capitalisme », *ibid.*, p. 112.

VI. L'utopie du travail libéré

207- « Les nouvelles valeurs et la notion d'accomplissement ; réflexion de philosophie sociale sur l'avenir du travail et des loisirs », H. Lenk, OCDE, in *Forum de l'OCDE sur l'avenir*, 1994.

208- D. Mothé, « Le mythe du temps libéré », *Esprit*, n° 204, 1994.

209- P. Boisard, « Partage du travail : les pièges d'une idée simple », *Esprit*, n° 204, 1994.

210- D. Mothé, « Le mythe du temps libéré », *art. cit.*

211- « Le technicien, le chercheur, l'universitaire, le charpentier peuvent procéder à des calculs pendant leur temps de loisir, sur la plage, dans leur lit. Ils peuvent travailler dans n'importe quel lieu. Que peut faire la diminution du temps légal de travail sur ces activités intellectuelles invisibles ? », D. Mothé, *ibid.*

212- Elles sont aujourd'hui très peu nombreuses : à part quelques sondages, on dispose des enquêtes du CREDOC sur les aspirations des Français. Cette enquête annuelle n'analyse néanmoins pas les représentations en tant que telles. On dispose également de quelques enquêtes citées en H. Riffault, *Les Valeurs des Français*, PUF, 1994, chapitre sur le travail, ou in Lenk, *Forum de l'OCDE*, op. cit. Mais les représentations (le travail est-il considéré comme épanouissant ? contraignant ? pourquoi ?) en tant que telles sont mal connues. Voir, par une entrée différente, *Souffrances et précarités au travail. Paroles de médecins du travail*, Syros, 1994.

213- Weber, *Histoire économique...*, op. cit., Gallimard, 1991, p. 296 : « Une exploitation capitaliste rationnelle est une exploitation dotée d'un compte de capital, c'est-à-dire une entreprise lucrative qui contrôle sa rentabilité de manière chiffrée au moyen de la comptabilité moderne et de l'établissement d'un bilan. »

214- Weber renoue ainsi avec ce qu'il avait démontré dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Il cite B. Franklin (cf. Acte I) : « Tiens un compte exact de tes dépenses et de tes revenus », et ajoute que l'esprit du capitalisme fait à chacun un devoir d'augmenter son capital, ceci étant supposé une fin en soi, p. 46-47.

215- *Histoire économique...*, op. cit., p. 297.

216- K. Polanyi, *La Grande Transformation*, op. cit., p. 107. Polanyi nous permet de nous étonner à nouveau devant ce qui aujourd'hui ne provoque plus l'étonnement. Il écrit par exemple (p. 70) : « En fait, la production mécanique, dans une société commerciale, suppose tout bonnement la transformation de la substance naturelle et humaine de la société en marchandises. »

217- En particulier, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, coll. « Idées », 1955, et *La Condition ouvrière*, Gallimard, coll. « Espoir », 1951.

218- G. Friedmann, *Où va le travail humain ?*, Gallimard, coll. « Idées », 1978.

219- T. Di Ciaula, *Tuta blu* (bleu de travail), Federop et Actes Sud, 1982.

220- S. Weil, *La Condition ouvrière*, op. cit. Trois lettres à Mme Albertine Thévenon, 1934-1935, p. 18-19.

221- S. Weil, *Réflexions...*, op. cit., p. 13. Simone Weil fait certainement allusion aux *Principes d'une critique de l'économie politique*, op. cit., où Marx explique que « la tendance à créer un marché mondial est incluse dans le concept même de capital », p. 258 et suivantes.

222- Cf. G.H. Camerlynck, *Le Contrat de travail*, op. cit., p. 52.

223- A. Supiot, *Critique du droit...*, op. cit., p. 98.

224- « Cette contradiction entre autonomie de la volonté et subordination de la volonté aboutit à ce que le salarié est à la fois appréhendé dans l'entreprise comme sujet et comme objet du contrat », *ibid.*, p. 123. Pour l'analyse du droit collectif, voir chapitre III, particulièrement p. 133 et suivantes.

225- On lira la passionnante analyse de G.H. Camerlynck, in *Le Contrat de travail*, op. cit., qui explique comment P. Durand et une tradition française institutionnaliste ont tenté d'introduire la conception allemande, p. 14-27. Voir également chapitre VII du présent ouvrage.

226- A. Supiot, *Critique du droit...*, op. cit., p. 165.

227- Que penser par ailleurs de cette affirmation : « Comme le travailleur indépendant, le salarié a le droit d'arbitrer entre les périodes qu'il consacre à sa vie de travail et celles qu'il consacre à sa formation ou sa vie sociale, il est juge du danger que présente une situation de travail, il peut jouir d'une réelle liberté dans l'accomplissement de la tâche pour laquelle on le paie... », *ibid.*, p. 169 ? Qui peut se reconnaître dans ces lignes aujourd'hui ?

228- Le statut s'oppose au contrat : le statut est ce qui détermine les droits et obligations des personnes concernées par celui-ci (par exemple statut des fonctionnaires, statut des directeurs d'hôpitaux...).

229- A. Supiot écrit que « cette relation prétendument égalitaire entre employeurs et salariés est [...] manifestement inégalitaire », mais que « l'édification du droit français peut se lire tout entière comme une tentative d'englobement du principe d'égalité concrète dans un cadre juridique dominé par le principe d'égalité formelle ». Donc : subordination ne signifie pas inégalité... *Critique du droit...*, op. cit., p. 133-136. A. Supiot se réfère à L. Dumont pour cette démonstration...

230- « La dernière forme de servitude que prend l'activité humaine – travail salarié d'un côté et capital de l'autre... », *Principes d'une critique de l'économie...*, op. cit., p. 272.

231- « Le recrutement des forces de travail pour la nouvelle forme de production telle qu'elle se développe en Angleterre à partir du XVIII^e siècle [...] s'effectue d'abord par des moyens coercitifs très incisés [...] L'expropriation des petits paysans dépendants par de plus gros fermiers a contribué à [...] créer en excédent une population qui tombait sous le coup du travail forcé. Quiconque ne se rendait pas spontanément était expédié dans un établissement de travail où régnait une discipline de fer ; celui qui quittait son emploi sans un certificat à décharge délivré par le maître était susceptible d'être considéré comme vagabond ; aucun appui n'était accordé au chômeur, autre que sous la ferme contrainte de devoir se rendre dans un établissement de travail », Weber, *Histoire économique...*, op. cit., p. 326.

[232-](#) *La Grande Transformation*, *op. cit.*, *passim* dans les chapitres VI, VII et VIII ; cf. surtout le rôle de la faim dans le chapitre X et dans le chapitre XIV : « Le dernier stade a été atteint avec l'application de "la sanction naturelle", la faim. Pour pouvoir la déclencher, il était nécessaire de liquider la société organique, qui refusait de laisser l'individu mourir de faim », p. 222.

[233-](#) Voir les deux ouvrages cités. Dans *La Condition ouvrière*, Simone Weil parle de ses « camarades d'esclavage » (p. 159, « Lettre à un ingénieur directeur d'usine », juin 1936). Voir également ce qu'elle dit de l'oppression sociale : « Cette contrainte inévitable ne mérite d'être nommée oppression que dans la mesure où, du fait qu'elle provoque une séparation entre ceux qui l'exercent et ceux qui la subissent, elle met les seconds à discrétion des premiers et fait ainsi peser jusqu'à l'écrasement physique et moral la pression de ceux qui commandent sur ceux qui exécutent », *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 39. (Cf. aussi p. 77, 83, 129, 139, 143.)

[234-](#) *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 79.

[235-](#) Habermas, « La crise de l'État-providence », in *op. cit.*, p. 113.

[236-](#) Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*

[237-](#) *Ibid.*, Prologue, p. 37.

[238-](#) Heidegger, « Contribution à la question de l'Être », in *Questions I*, Gallimard, 1982.

[239-](#) E. Jünger, *Le Travailleur*, Christian Bourgois, 1993.

[240-](#) « Contribution... », *op. cit.*, p. 206.

[241-](#) *Ibid.*, p. 217.

[242-](#) C'est l'un des grands « messages » de la philosophie heideggerienne. Sur ce point, voir « La question de la technique », in *Essais et Conférences*, Gallimard, 1973.

[243-](#) M. Heidegger interrogé par le journal *Der Spiegel*, in *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mercure de France, 1988, p. 44 et 50.

[244-](#) Heidegger, « La question de la technique », *op. cit.*, p. 20.

[245-](#) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*

[246-](#) Entretien avec *Der Spiegel*, *op. cit.*, p. 61.

[247-](#) M. Horkheimer, Th. Adorno, *La Dialectique de la raison*, Gallimard, coll. « Tel », 1983.

[248-](#) *Ibid.*, Introduction, p. 13.

[249-](#) Le véritable titre du livre est d'ailleurs *Dialectique de l'Aufklärung*

[250-](#) *Ibid.*, p. 23.

[251-](#) *Ibid.*, p. 27.

[252-](#) *Ibid.*

[253-](#) *Ibid.*, p. 38. Simone Weil ne dit pas autre chose : « Il semble que l'homme ne puisse parvenir à alléger le joug des nécessités naturelles sans alourdir d'autant celui de l'oppression sociale, comme par le jeu d'un mystérieux équilibre », *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 77.

[254-](#) Horkheimer, Adorno, *Dialectique...*, *op. cit.*, p. 44.

[255-](#) « À l'époque actuelle [...], ce n'est pas dans les sciences de la nature, fondées sur les mathématiques présentées comme Logos éternel, que l'homme peut apprendre à se connaître lui-même, c'est dans une théorie critique de la société telle qu'elle est, inspirée et dominée par le souci d'établir un ordre conforme à la raison », in Horkheimer, *Théorie critique*, Payot, 1978.

[256-](#) Marx, *L'Idéologie allemande*, cité et traduit par Habermas in « La crise de l'État-providence », *Écrits politiques...*, *op. cit.*, p. 110.

[257-](#) A. Gorz, *Adieux au prolétariat*, Galilée, 1980, et, plus récemment, *Métamorphoses du travail...*, *op. cit.*

[258-](#) Simone Weil l'avait parfaitement compris et c'est pour cette raison qu'elle reprenait à son compte la critique marxienne tout en refusant ses conséquences, trop optimistes à son goût : « La complète subordination de l'ouvrier à l'entreprise et à ceux qui la dirigent repose sur la structure de l'usine et non sur le régime de la propriété », in Simone Weil, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 16.

[259-](#) Habermas, « La crise de l'État-providence », in *Écrits politiques...*, *op. cit.*, p. 110.

[260-](#) L'une et l'autre ouvrent en effet leur principal ouvrage sur le travail (*Réflexions...*, *op. cit.*, et *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*) par une critique de Marx.

[261-](#) Les livres d'Y. Schwarz et Y. Clot en particulier, donnent parfois l'impression d'une sorte de renouveau de la pensée stoïcienne. Une partie de leur démonstration consiste en effet à montrer comment, dans l'acte le plus contraint et le plus déterminé, une part évidente de liberté et de créativité subsiste : dans l'acte de travail, disent-ils, sont convoqués les traditions, les savoir-faire, mais aussi toute l'habileté personnelle de chaque travailleur. Dans le travail se détermine donc une approche particulièrement riche d'ouverture au monde et aux autres. Ce qui est mis en évidence par ces auteurs, c'est donc la nécessité de l'initiative du sujet humain à la source de toute formalisation. Mais en disant que dans l'acte le plus déterminé, c'est-à-dire même au cœur du pire taylorisme, le sujet garde sa créativité, ne risque-t-on pas, d'une certaine manière, de justifier celui-ci ?

[262-](#) « Pour Gorz, la libération du travail ne peut résider que dans la libération de l'industrialisme, dans l'alternative éthique radicale du capitalisme. Redonner son sens au travail signifie pour Gorz chercher du sens dans le non-travail. [...] Mais comment Gorz peut-il ne pas comprendre que c'est à partir de la profondeur de l'insertion de la force de travail dans le capital que tout futur prendra forme [...] et qu'il vaut mieux rester sur le terrain que nous offre le marxisme : celui de la critique du travail ? [...] Ne faut-il pas lutter contre l'hétéronomie du travail et utiliser cette lutte comme instrument contre l'autonomie du capital ? », J.-M. Vincent, T. Negri, « Paradoxes autour du travail », *Futur antérieur*, n° 10, p. 6-8.

[263-](#) H. Kern, M. Schumann, *La Fin de la division du travail ? La rationalisation dans la production industrielle*, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1989 : « Jusqu'à présent, toutes les formes que prenait la rationalisation capitaliste reposaient sur un principe de base qui concevait le travail vivant comme une barrière s'opposant à la production. [...] Le credo des nouveaux modèles de production devient maintenant : la qualification et la maîtrise professionnelle de l'ouvrier constituent des capacités productives qu'il s'agit d'utiliser de manière accrue », p. 8-9.

[264-](#) C'est la grande critique de Hannah Arendt : « Dans une humanité complètement socialisée, qui n'aurait d'autre but que d'entretenir le processus vital – et c'est l'idéal nullement utopique, hélas ! qui guide les théories de Marx – il ne resterait aucune distinction entre travail et œuvre ; toute œuvre serait devenue travail », *Condition...*, *op. cit.*, p. 134.

VII. Le travail, lien social ?

[265-](#) On se souvient de l'image qu'emploie Marx dans les *Manuscrits de 44* : « Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre. »

[266-](#) La *Monadologie* est l'œuvre maîtresse de Leibniz. Pour celui-ci, le monde est composé de monades qui s'expriment les unes les autres à l'infini : si l'on déroule chaque monade, pourtant totalement différente de toutes les autres, on trouve le monde entier. C'est en quelque sorte l'unicité de son point de vue, la manière unique dont elle exprime toute les autres qui fait la singularité de chacune.

[267](#)- Aristote, *Les Économiques*, I, 1343a, Vrin, 1993 : « L'Économique et la Politique diffèrent non seulement dans la mesure où diffèrent elles-mêmes une société domestique et une cité (car ce sont là les objets respectifs de ces disciplines), mais encore en ce que la Politique est l'art du gouvernement de plusieurs et l'Économique celui de l'administration d'un seul. »

[268](#)- « La polis se distinguait de la famille en ce qu'elle ne connaissait que des égaux, tandis que la famille était le siège de la plus rigoureuse inégalité », Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 70.

[269](#)- Concernant cette analyse, voir Hannah Arendt, *ibid.*

[270](#)- Tel est, étymologiquement, le sens d'« économie » : l'administration du domaine.

[271](#)- Hannah Arendt, *Condition...*, op. cit., p. 66. Hannah Arendt écrit aussi (p. 71) : « Depuis l'accession de la société, autrement dit du ménage (*oikia*) ou des activités économiques, au domaine public, l'économie et tous les problèmes relevant jadis de la sphère familiale sont devenus des préoccupations "collectives". »

[272](#)- Hegel, *Système de la vie éthique*, Payot, 1976.

[273](#)- Voir les ouvrages de P. Chamley cités dans le chapitre IV dont *Économie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*, op. cit.

[274](#)- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 183.

[275](#)- *Ibid.*, § 258.

[276](#)- *Le Droit naturel*, Gallimard, coll. « Idées », 1972.

[277](#)- Habermas, « Travail et interaction, Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Iena », in *La Technique et la science comme « idéologie »*, Denoël, 1973. Voir aussi *Connaissance et intérêt*, op. cit., chapitre II, et *Après Marx*, Fayard, 1985.

[278](#)- Voir par exemple les ouvrages de R. Sainsaulieu déjà cités ou le plus récent ouvrage de C. Dubar, *La Socialisation*, op. cit.

[279](#)- E. Durkheim, *La Division sociale du travail*, PUF, coll. « Quadrige », 1991.

[280](#)- A. Supiot, *Critique du droit...*, op. cit., p. 31.

[281](#)- Voir les nombreuses études de B. Reynaud, en particulier *Le Salaire, la Règle, et le Marché*, Christian Bourgois, 1991, et *Théorie des salaires*, La Découverte, 1993.

[282](#)- Il s'agit de l'agrément ou du désagrément des emplois en eux-mêmes, de la facilité avec laquelle on peut les apprendre ou de la difficulté et de la dépense qu'ils exigent pour cela, de l'occupation constante qu'ils procurent ou des interruptions auxquelles ils sont exposés, du plus ou moins de confiance dont il faut que soient investis ceux qui les exercent, et enfin de la probabilité ou de l'improbabilité d'y réussir. Voir Smith, *Recherches...*, op. cit., chapitre X, section I.

[283](#)- Sur ces points, voir Hatzfeld, op. cit., et M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales*, op. cit.

[284](#)- *Ibid.*

[285](#)- « L'entreprise est en passe de prendre rang parmi les grandes institutions de notre époque, après l'Église, l'Armée, la justice, l'École, la commune, l'Université », écrit R. Sainsaulieu (dir.) in *L'Entreprise, une affaire de société*, Presses de la FNSP, 1990.

[286](#)- Cf. D. Flouzat, *Économie contemporaine*, PUF, 1981, p. 148 : « L'entreprise apparaît ainsi comme un processus qui consomme certains facteurs de production (terre, capital, travail) pour les transformer en produits vendables. »

[287](#)- L'idée est que le travail humain n'est pas qu'un coût et que le travail peut constituer un apport de productivité majeur : la formation, la qualification, la motivation, la confiance constituent des atouts majeurs pour l'entreprise et une source d'augmentation de la productivité. On remarquera d'ailleurs le paradoxe qui consiste à ne prendre en considération le travail humain que lorsqu'il est traité comme du capital... Ainsi se réaliserait, d'une manière détournée, la prédiction de Marx, pour qui le destin du capitalisme est que tout travail devienne du capital. Voir *Principes d'une critique de l'économie...*, op. cit., le chapitre intitulé : « Le travailleur devant l'automation ». Marx écrit en particulier : « Ainsi, toutes les forces du travail sont transposées en forces du capital. »

[288](#)- Conformément à la théorie contractuelle de l'entreprise : « Par contrat, le propriétaire se procure la main-d'œuvre dont il a besoin. Dans les limites fixées par le droit du travail, le chef dirige comme il l'entend », écrit P. Sudreau, in *La Réforme de l'entreprise*, La Documentation française, 1975. L'entreprise n'est que la somme des contrats individuels de travail.

[289](#)- Cf. H. Bartoli, *Science économique et travail*, op. cit., p. 227 : « Il ne suffit pas d'établir des comités d'entreprise pour que la participation des travailleurs à la gestion des entreprises soit acquise. Trop faibles pour pouvoir limiter effectivement l'autocratie patronale et technocratique, n'ayant pratiquement pas de pouvoir de décision en matière économique, soumis à trop de manœuvres de la part des conseils d'administration, mal informés de la marche de l'entreprise, les comités d'entreprise se sont révélés incapables de modifier la nature de l'entreprise. Elle est demeurée de style et de procédé capitalistes. [...] Les comités d'entreprise ne pouvaient pas devenir les organes d'une vraie démocratie industrielle. »

[290](#)- Voir le rapport Bruhnes, *Choisir l'emploi*, Commissariat général du Plan, La Documentation française, 1993.

[291](#)- H. Bartoli, *Science économique et travail*, op. cit., p. 54. Il ajoute : « Maintes fois il a été dit que l'appropriation privée des moyens de production constitue l'un des moyens indispensables à la défense des valeurs de la propriété personnelle. Longtemps on a jugé préférable l'appropriation privée, parce que, disait-on, elle stimule l'ardeur au travail, garantit l'ordre social, pousse l'homme à mieux comprendre l'excellence de l'état social et à s'y dévouer. [...] Dans le capitalisme, ces justifications s'estompent. [...] Ce n'est pas le corporatisme, simple masque au régime de l'argent, qui se trouve appelé par l'exigence d'une gestion commune des moyens de production, mais bien une économie du travail. [...] Le droit à la liberté du travail est le droit de travailler dans une économie dotée d'organisations juridiques positives, celles que requiert le droit naturel du travail humain, non le droit d'œuvrer dans une économie anarchique, sans lois, sans institutions sociales. Le droit du travail est un droit social. La liberté du travail dont parlent les libéraux n'en est que la caricature. »

[292](#)- P. Durand, cité par G.H. Camerlynck, in *Le Contrat de travail*, op. cit., p. 17.

[293](#)- A. Supiot, *Critique du droit*, op. cit., p. 16.

[294](#)- Voir chapitre IX.

[295](#)- *Privatrecht*, volume I, 1895, p. 116-117. Sur Gierke, voir L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., et G. Gurvitch, *L'Idée du droit social, notion et système du droit social*, Sirey, 1932.

[296](#)- A. Supiot, *Critique du droit*, op. cit., p. 18.

[297](#)- G.H. Camerlynck, *Le Contrat de travail*, op. cit., p. 17.

[298](#)- « Le contrat de travail lui-même, qu'on nous présente comme le fait juridique primaire et irréductible, n'est qu'un fait secondaire et dérivé. À y regarder de près en effet, il implique, outre un commencement de division du travail, une organisation sociale relativement complexe et suffisamment stable pour que des individus puissent envisager en sécurité l'avenir dans un acte de prévision. [...] À côté des contrats, où les ouvriers interviennent comme parties, il y a l'institution organique dont ils deviennent membres : membres solidaires dont la collaboration active et intelligente à une œuvre commune et la soumission à une même discipline font de véritables associés », Thèse de E. Gounot, Lyon, 1910, citée par G.H. Camerlynck, in *Le Contrat de travail*, op. cit., p. 15.

[299](#)- G.H. Camerlynck, *Rapport de synthèse établi pour le compte de la CECA*, 1964, p. 147.

[300](#)- « Il est certes normal d'insister sur le caractère personnel du lien obligatoire, sur l'*intuitus personae* qui préside parfois à la formation de ce lien et sur certaines obligations accessoires en découlant. Mais le *vinculum juris* reste essentiellement un lien d'obligation traditionnel, tel qu'on le rencontre dans les contrats d'échange », *ibid.*

[301](#)- *Ibid.*, p. 148.

[302](#)- Voir le chapitre IX.

VIII. Critique de l'économie

[303](#)- « Depuis que l'économie politique est devenue la simple exposition des lois qui président à l'économie des sociétés, les véritables hommes d'État ont compris que son étude ne pouvait leur être indifférente. On a été obligé de consulter cette science pour prévoir les suites d'une opération, comme on consulte les lois de la dynamique et de l'hydraulique, lorsqu'on veut construire avec succès un pont ou une écluse », cité par F. Fourquet, *Richesse et puissance, une généalogie de la valeur*, La Découverte, 1989, chapitre XVII, « La naissance de la science économique ». Cet ouvrage magistral analyse l'économie dans sa dimension « politique » et conceptuelle. Je remercie Christine Afriat d'avoir attiré mon attention sur lui.

[304](#)- A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, 1911.

[305](#)- L. Walras, *Principes d'une théorie mathématique de l'échange*, mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques les 16 et 23 août 1873.

[306](#)- L. Walras, *Éléments d'économie pure*, Paris, F. Pichon, 1900.

[307](#)- *Ibid.*, p. 27.

[308](#)- *Ibid.*

[309](#)- C. Larrère, *L'Invention de l'économie...*, *op. cit.* Voir le chapitre I, « Droit naturel et sociabilité ».

[310](#)- J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, in *The Works of Jeremy Bentham*, John Browning ed., Edinburgh, W. Tait, 1838, I, I, 2, p. 1.

[311](#)- J. Stuart Mill, *Autobiography*, 1873, cité in M. Canto-Sperber, *La Philosophie...*, *op. cit.*, p. 19.

[312](#)- J. Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, Flammarion, coll. « Champs », 1993, p. 54.

[313](#)- W. S. Jevons est considéré comme l'autre grand théoricien de l'école néoclassique. Mais alors que L. Walras fait partie de l'école de Lausanne (qu'il a fondée), Jevons (1835-1882) appartient à l'école anglaise.

[314](#)- Ce type d'analyse, que l'on a appelé la révolution marginaliste, est appliqué par les néoclassiques à de très nombreux domaines. Voir les *Principes d'économie politique* de A. Marshall pour sa description. Marshall donne l'exemple des mûres : une personne cueille des mûres pour les manger. Cette action lui donne du plaisir pendant un moment. Mais, après en avoir mangé une certaine quantité, le désir diminue et la fatigue s'accroît. « Lorsque le désir de se récréer et son éloignement pour le travail de cueillir des mûres contrebalancent le désir de manger, l'équilibre est atteint. »

[315](#)- L. Walras, *Éléments d'économie pure*, *op. cit.*

[316](#)- L'œuvre de Nietzsche n'est qu'un long développement de cette idée : les valeurs, écrit par exemple Nietzsche, sont « le résultat de certaines perspectives d'utilité bien définies, destinées à maintenir et à fortifier certaines formes de domination humaine » (*Volonté de puissance*, Gallimard, 1947, tome I, livre II, § 58, p. 218). Il n'y a pas une vérité unique que nous pourrions atteindre, mais un pluralisme des points de vue qui correspond au pluralisme foncier du monde lui-même. On lira sur ce point J. Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966.

[317](#)- Elle est composée de personnages comme C. Menger (1840-1921), E. Böhm-Bawerk (1851-1914), F. von Hayek.

[318](#)- F. von Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Presses-Pocket, coll. « Agora », 1986, p. 54.

[319](#)- Voir en particulier *Droit, législation, liberté*, où cette approche est particulièrement développée, avec la notion des ordres construits ou fabriqués (*taxis*) et des ordres spontanés ou mûris (*kosmos*), PUF, 1985.

[320](#)- Walras est connu pour avoir trouvé le théorème de l'équilibre général, c'est-à-dire démontré qu'il existait une solution au système d'équations représentant les relations d'échange sur le marché ou les marchés (des produits, des facteurs de production et de la monnaie), ou encore qu'il existe un système de prix qui permet d'atteindre un état d'équilibre stable, et donc une autorégulation de l'activité économique.

[321](#)- L'école de Vienne ira encore plus loin dans cette manière de considérer qu'il existe un ordre naturel : il y a, profondément inscrit dans la pensée libérale, l'idée qu'il existe un ordre naturel ; y « toucher » reviendrait à ouvrir la boîte de Pandore... Cette idée trouve une expression presque caricaturale chez Hayek, lorsqu'il explique que jamais aucun ordre construit ne parviendra à égaler la précision et la justesse de l'ordre naturel. Cf. *Droit, législation, liberté*, *op. cit.*

[322](#)- Comme l'écrit F. Fourquet, in *Richesse et puissance*, *op. cit.*, p. 262. : « L'habit d'économiste revêt donc un observateur comme un autre. Tous les économistes classiques ont eu une intuition primordiale sur un ordre de priorité. Les catégories comptables ou économiques n'ont été que les moyens intellectuels pour traduire et communiquer cette intuition dans un langage codifié d'apparence scientifique. Ce qui les conduit, c'est un critère sur la nature de la bonne utilité. [...] L'idéal historique opère le partage entre le bon grain productif et l'ivraie improductive. »

[323](#)- Ainsi doit-on comprendre le fait que c'est la production d'objets matériels devant être vendus qui est valorisée.

[324](#)- Sur le rapport entre le concept de nation et l'économie, voir F. Fourquet, *Richesse et puissance*, *op. cit.*

[325](#)- Il suffit de relire Malthus : dès le début de sa recherche, c'est l'échange qui est au centre de la question. Il ne s'agit que de savoir si l'échange doit porter sur des objets matériels ou immatériels.

[326](#)- Pour cela, il est nécessaire de postuler une harmonie des intérêts telle que, lorsque je poursuis mon intérêt, soit je poursuis en même temps celui des autres (fusion des intérêts, grâce à la bienveillance, par exemple), soit le bien des autres en résulte conformément à l'ordre naturel (identité naturelle des intérêts, la main invisible), soit le bien de tous en résulte par une construction (identification artificielle des intérêts, cf. J. Bentham). Pour toutes ces questions, voir E. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, Felix Alcan, 1903, épuisé, à paraître aux PUF, coll. « Philosophie morale », et en particulier le premier volume : *La Jeunesse de Bentham*.

[327](#)- Voir sur ces questions A. Sen, *Éthique et économie*, PUF, 1994 ; J.-P. Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, 1992 ; Ph. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Seuil, 1991 ; S. C. Kolm, *Philosophie de l'économie*, Seuil, 1985 ; et, évidemment, J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987, en particulier le chapitre V, consacré à l'utilitarisme.

[328](#)- Ou encore plus simplement : « Si, et seulement si, il est impossible d'accroître l'utilité d'une personne sans réduire celle d'une autre personne », A. Sen, *Éthique et économie*, *op. cit.*, p. 32.

[329](#)- Le produit intérieur brut se calcule en additionnant les valeurs ajoutées par toutes les branches, c'est-à-dire en additionnant les valeurs des biens et services de chaque branche, dont ont été retranchées les valeurs des consommations intermédiaires.

[330](#)- Le SECN a élargi le concept de production adopté dans l'ancien système (1976) : la production était considérée comme l'ensemble des biens et services échangés sur un marché ou susceptibles de s'y échanger. Ainsi l'apport des administrations était-il exclu puisque les services qu'elles rendent ne font en général pas l'objet d'une vente. On continue néanmoins de distinguer entre le PIB marchand et le PIB non marchand. Mais, comme les prestations correspondant à des fonctions collectives, le plus souvent prises en charge par des administrations, ne sont pas marchandes, elles sont mesurées par les dépenses qu'elles représentent : salaires et consommations intermédiaires. Dans cette mesure, les services rendus par les administrations sont conçus comme n'étant à l'origine d'aucun enrichissement pour la collectivité. La même activité, en revanche, si elle était exercée par une entreprise privée et était vendue pour une valeur supérieure à son coût de revient, ce qui est habituellement le cas, serait considérée comme ayant enrichi la collectivité de cette différence. Bien qu'étant à l'origine d'une dépense totale plus grande (coût de revient plus valeur ajoutée), l'activité privée est donc considérée comme enrichissant la collectivité, mais ce n'est pas le cas de la prestation réalisée par l'administration.

[331](#)- La production est « l'activité économique socialement organisée qui consiste à créer des biens et services s'échangeant habituellement sur le marché et/ou

obtenus à partir de facteurs de production s'échangeant sur le marché », Système élargi de comptabilité nationale.

332- Cf. A. Chadeau, A. Fouquet, « Peut-on mesurer le travail domestique ? », *Économie et statistiques*, n° 136, septembre 1981. L'étude avait montré que les Français consacraient plus de temps au travail domestique qu'au travail rémunéré.

333- A.C. Pigou, *L'Économie du bien-être*, 1920.

334- Comme lorsque par exemple nous consommons des ressources naturelles non reproductibles ou très longues à reproduire et que nous n'établissons pas de bilan entre cette disparition et la production d'une richesse, ou que nous transformons des relations sociales denses en services marchands. « Le PIB est l'agrégat le plus utilisé pour comparer la croissance des économies nationales. Or, sa signification reste limitée, car il ne représente pas le gain économique net réalisé dans le processus de production, puisqu'il peut être obtenu par usure du capital existant. [...] L'agrégat le plus apte à mesurer le bien-être semble donc être le produit national net, mais celui-ci n'intègre pas tous les éléments permettant une évaluation précise des gains nets d'utilité. Certains éléments ne font pas l'objet de comptabilisation alors qu'ils augmentent l'utilité globale, il en est ainsi des services gratuits de l'économie domestique. Plus importants encore, les inconvénients, nés des nuisances de la société industrielle, ne figurent pas en général dans les tableaux comptables comme flux négatifs. Bien plus, quand les désutilités externes qui accompagnent la croissance sont comptabilisées, elles ne sont retenues que par le biais des dépenses de reconstitution partielle de l'environnement et sont considérées comme un accroissement du produit », D. Flouzat, *Économie contemporaine*, PUF, 1981, tome I, p. 70.

335- Système élargi de comptabilité nationale, base 1980, Méthodes, collections de l'Insee, C. 140-141, juin 1987, et O. Arkhipoff, *Peut-on mesurer le bien-être national ?*, collections de l'Insee, C. 41, mars 1976.

336- Malthus, *Principes...*, *op. cit.*, p. 26.

337- S. C. Kolm, *Philosophie de l'économie*, *op. cit.*, p. 250.

338- Les douze pages que consacre Malthus à la recherche de ce qu'est la richesse sont extraordinaires. Tous les arguments de l'époque en faveur d'une conception extensive de la richesse sont examinés. Il écrit : « Tout savoir, fruit d'une éducation soignée ou de talents supérieurs, aurait le droit d'être compris dans cette estimation de la richesse [...] Pour ce qui regarde les objets immatériels, la difficulté paraît être insurmontable. Où pourrait-on s'en procurer un inventaire ? Ou comment pourrait-on en dresser un de la quantité, de la qualité de cette immense masse de savoir et de talents réservée à l'usage et à la consommation personnels de ceux qui les possèdent, aussi bien qu'à celle de leurs amis ? En supposant même qu'il fût possible de faire un tel inventaire, comment pourrions-nous arriver à obtenir une évaluation, même approximative, des articles qu'elle pourrait contenir ? », *Principes...*, *op. cit.*, p. 3-14.

339- La prise en compte de l'échange mutuellement avantageux comme source essentielle de richesses a certes constitué un « progrès » par rapport à la conception exclusivement patrimoniale, au sens de possessions de terres, de biens meubles... et est allée de pair avec l'émergence de l'individu. Mais aujourd'hui, de même que nous avons à dépasser le stade de la reconnaissance de l'individu, nous devons inventer une conception de la richesse qui prenne en compte l'échange mais ajoute cette dimension patrimoniale : richesses des individus ne faisant pas nécessairement l'objet d'un échange, patrimoine collectif.

340- « C'est le capital qu'on emploie en vue de retirer un profit qui met en mouvement la plus grande partie du travail utile d'une société », *Recherches...*, *op. cit.*, p. 335.

341- A. Smith, *Ibid.*, p. 334-335.

342- Malthus, *Principes...*, *op. cit.*, chapitre I.

343- Dans *Philosophie de l'économie*, *op. cit.*, S.C. Kolm explique que le PNB a été inventé en période de guerre et d'après-guerre, c'est-à-dire à un moment, en effet, où l'essentiel était de recommencer à produire : « Cet indice a été inventé pour réaliser la politique keynésienne, calculé d'abord en Angleterre pendant la guerre par Stone et Meade (l'inventeur de l'expression "produit national brut") comme arme secrète pour l'organisation de l'effort de défense, puis aux États-Unis et dans les autres pays (en France vers 1951). Son objectif initial était de raisonner sur l'activité et la production économiques de sous-emploi. Il a ensuite été utilisé pour mesurer les capacités de production globales et leur croissance » (p. 250). Voir plus généralement le chapitre XII : « La pensée économique bouleverse le monde : le vol d'Icare du keynésianisme ».

344- A. Sen, *Éthique et économie*, *op. cit.*, p. 32.

345- J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, chap. V.

346- E. Halévy, « Les principes de la distribution des richesses », *Revue de métaphysique et de morale*, 1906, p. 545-595. Je remercie Jean Saglio d'avoir attiré mon attention sur ce texte.

347- R. Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, leçon VI, « Les types de société industrielle », Gallimard, coll. « Folio », 1986, p. 127. Il écrit aussi, p. 83 : « Il n'y a pas de preuve que l'organisation la plus efficace pour augmenter le plus vite possible la quantité de ressources collectives soit simultanément l'organisation qui répartisse le plus équitablement les biens disponibles. En termes abstraits, une économie efficace n'est pas nécessairement une économie juste. »

348- A. Marshall, dans les *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, 1890, analyse la manière dont les différentes classes sociales investissent de manière différente dans l'éducation de leurs enfants : « Le placement de capitaux en vue de l'éducation et du premier apprentissage des ouvriers en Angleterre est limité par les ressources des parents dans les divers rangs de la société. »

349- Cf. M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales*, *op. cit.*

350- En matière d'assurance-maladie, par exemple, toutes les cotisations, qui sont proportionnelles aux salaires (et non pas aux risques des individus), sont mutualisées, versées dans un même fond qui sert au financement des soins de tous, donc selon les besoins de chacun. La logique est d'ailleurs un peu celle du « De chacun selon ses facultés à chacun selon ses besoins ».

351- Il est obligatoire, dès lors que l'on travaille ou que l'on se trouve dans un certain nombre de situations qui se rapprochent artificiellement de la condition de travailleur, de cotiser à un régime de Sécurité sociale, pour l'employeur et pour le salarié. La protection ne dépend donc pas du bon vouloir ou de l'épargne du salarié. Ceci constitue le meilleur moyen pour que toutes les personnes soient couvertes et pour que l'accès à la protection sociale ne dépende pas du niveau de ressources. Cf. M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales*, *op. cit.*, p. 270 et suivantes.

352- P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, coll. « Points », 1979.

353- A. Sen, *Éthique et économie*, *op. cit.*, p. 10.

354- L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, Médicis, 1947, cité in M. Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, 1966, p. 19. Cette définition est très célèbre parce qu'elle sera reprise par toute une tradition : L. von Mises, P. Samuelson, R. Burling...

355- M. Harskovitz, E. LeClair, R. Burling, R. Salisbury, H. Schneider, cités in M. Godelier, *Rationalité...*, *op. cit.*, et surtout in M. Godelier, *Un domaine contesté...*, *op. cit.*

356- *Ibid.*, p. XI.

357- R. Burling, « Théories de la maximisation et anthropologie économique », in M. Godelier, *Un domaine contesté...*, *op. cit.*, p. 113.

358- E. LeClair Jr, « Théorie économique et anthropologie économique », in *Un domaine contesté...*, *op. cit.*, p. 124-126. C'est nous qui soulignons.

359- Cf. ci-dessus, note 354 concernant L. Robbins.

360- « Il n'y a pas de techniques ni de buts économiques spécifiques. C'est seulement la relation entre des fins et des moyens qui est économique. [...] Si tout comportement impliquant une allocation de moyens est économique, alors la relation d'une mère à son bébé est également une relation économique, ou plutôt à un aspect économique, tout autant que la relation d'un employeur avec son ouvrier salarié », R. Burling, in M. Godelier, *Rationalité...*, *op. cit.*, p. 19.

361- O. Lange, *Économie politique*, PUF, 1962, cité in M. Godelier, *Rationalité...*, *op. cit.*, p. 24.

[362](#)- K. Polanyi, « L'économie en tant que procès institutionnalisé », traduit in M. Godelier, *Un domaine contesté...*, op. cit., p. 53-54.

[363](#)- « La méthode ainsi que le contenu de la théorie économique sont issus de deux caractéristiques fondamentales de l'Angleterre du XIX^e siècle : la production industrielle en usines et le marché. En tant que principe d'intégration de toute l'économie, l'échange marchand oblige ses participants à se conformer à des règles très spéciales. Chacun tire sa subsistance de la vente de quelque chose sur le marché. [...] Il faudrait souligner que c'est l'organisation marchande qui oblige ses participants à rechercher le gain matériel personnel », G. Dalton, « Théorie économique et société primitive », traduit in M. Godelier, *Un domaine contesté...*, op. cit., p. 183.

[364](#)- Sur la notion de besoin, voir les extraits et les textes de W. Moore (p. 193), J. Boeckle (p. 241), M. Sahlins (p. 243), in M. Godelier, *Un domaine contesté...*, op. cit. « Dans une économie domestique, la motivation économique n'agit pas continuellement ; c'est pourquoi les gens ne travaillent pas continuellement. En somme, il y a deux voies vers la satisfaction, vers la réduction de l'écart entre fins et moyens : produire beaucoup ou désirer peu. Orientée comme elle l'est vers une modeste production des moyens de subsistance, l'économie domestique choisit la seconde solution, la voie du Zén. Les besoins, disons-nous, sont limités. Leur activité économique ne se fragmente pas en un troupeau galopant de désirs aiguillonnés par un sentiment continu d'inadéquation (c'est-à-dire par une rareté des moyens) », M. Sahlins, « L'économie tribale », traduit in M. Godelier, *Un domaine contesté...*, op. cit., p. 243.

[365](#)- Voir les textes cités dans M. Godelier, *Un domaine contesté...*, op. cit., p. 183-212 : « Les hypothèses paramétriques de l'analyse économique d'autrefois étaient présentées comme des faits physiques. Les lois de l'économie marchande que l'on en dérivait prenaient de ce fait valeur de lois de la nature. Les processus économiques semblaient répondre à des lois physiques particulières, distinctes des conventions sociales. L'approche économistique qui séparait l'économie de la société et créait un corps d'analyse théorique de l'industrialisme marchand trouva une expression plus raffinée vers la fin du XIX^e siècle dans les travaux de Jevons, Menger, Clark et Marshall. [...] La nécessité institutionnelle pour les individus de poursuivre leur intérêt privé matériel au sein d'une économie marchande se refléta idéologiquement sous la forme de généralisations portées sur la nature de l'"homme" dans la société. »

[366](#)- Voir l'article de M. Sahlins cité in M. Godelier, *Un domaine contesté...*, op. cit., en particulier p. 236 et suivantes. « Ce qui, dans la sagesse conventionnelle de la science économique, constitue des facteurs exogènes ou non économiques représente, dans la réalité tribale, l'organisation même du processus économique. L'anthropologie économique ne peut les concevoir comme extérieurs, comme empiétant de quelque part à l'extérieur sur le domaine de l'économie. Ils sont l'économie, ils sont des éléments fondamentaux du calcul économique et de toute analyse véritable qu'on peut en faire. À ce sujet, on pourrait dire en général ce qu'Evans-Pritchard disait à propos des Nuer : "On ne peut traiter des rapports économiques des Nuer en soi, car ils font toujours partie des rapports sociaux directs de type général". »

[367](#)- C'est cette tradition qui a été nommée institutionnalisme et dont se réclament aujourd'hui non seulement des juristes, mais aussi des sociologues, dont l'idée maîtresse consiste à dire que le marché n'existe pas tout seul et ne régit pas la société, mais que c'est au contraire un ensemble d'institutions, produit spécifiquement humain, culturel et social, qui régit celle-ci et le marché. C'est l'institution qui est première.

[368](#)- E. Halévy, « Les principes de la distribution des richesses », art. cit. C'est nous qui soulignons.

[369](#)- *La Science économique en France*, ouvrage collectif, La Découverte, 1989. La citation est extraite de l'introduction de M. Guillaume, « Le sommeil paradoxal de l'économie politique », p. 5.

[370](#)- O. Lange, *Économie politique*, cité in M. Godelier, *Rationalité...*, op. cit., p. 26.

[371](#)- M. Allais, « Fondements d'une théorie positive des choix comportant un risque », cité in M. Godelier, *Rationalité...*, op. cit., p. 43.

[372](#)- A. d'Autume, in *La Science économique en France*, op. cit., p. 17.

[373](#)- Lors d'une émission qui faisait dialoguer, sur Arte, A. Gorz et le commissaire général au Plan, J.-B. de Foucault, cet argument avait été mis en évidence. À A. Gorz expliquant que l'on pouvait envisager de renoncer à une augmentation aveugle de la production, J.-B. de Foucault répondait : « Mais il reste tant de besoins insatisfaits »... Il oubliait, bien sûr, de dire qui exprimait ces besoins et si l'augmentation de la production avait bien pour but de satisfaire ces besoins-là.

[374](#)- Ce n'est pas que dans les sociétés socialistes qu'il est conçu comme un producteur, ce n'est pas que dans les sociétés capitalistes qu'il est conçu comme un consommateur ; c'est l'image moderne de l'homme.

[375](#)- Habermas, « La crise de l'État providence », in *Écrits politiques*, op. cit., p. 115-116.

[376](#)- Il ne faut pas oublier que Keynes a commencé à être écouté lorsqu'on s'est aperçu qu'il pouvait y avoir un équilibre de sous-emploi, et donc une anomalie majeure de la régulation, laquelle présuppose le plein emploi.

[377](#)- M. Guillaume, in *La Science économique en France*, op. cit., p. 6.

[378](#)- C'est le processus que met bien en évidence P. Rosanvallon dans *La Crise de l'État-providence*, op. cit., et qu'il fait remonter à la Révolution française : l'État dissout les corps intermédiaires pour n'avoir plus en face de lui que des individus dispersés, qui n'ont pas le droit de se coaliser et en face desquels l'État apparaît tout-puissant. Sur ce point, démontré de manière très concrète et passionnante, cf. A. M. Guillemard, *Le Déclin du social*, PUF, 1986.

[379](#)- Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, op. cit., p. 40.

[380](#)- La fameuse technocratie dont Galbraith décrit la puissance à côté des propriétaires des entreprises.

[381](#)- Prononcée en 1919 et rassemblée avec une autre (« Le métier et la vocation de savant ») sous le titre général *Le Savant et le Politique*, qui manque la signification essentielle du propos. On se réfère ici à l'édition de poche, M. Weber, *Le Savant et le Politique*, 10/18, 1971.

[382](#)- M. Weber, *L'Éthique protestante...*, op. cit., p. 81-104.

[383](#)- M. Weber, *Le Savant et le Politique*, op. cit., p. 121 et 123.

[384](#)- « La comptabilité nationale fut conçue en France à l'image de celle de l'entreprise. Les anciens économistes, même Smith, avaient en tête de diriger la nation productive comme une entreprise, un capital à gérer et à faire grandir », F. Fourquet, *La Richesse et la Puissance*, op. cit., p. 267.

[385](#)- J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 40 et 43. Rawls rappelle plus loin (p. 175) que le concept de rationalité est celui qui est bien connu dans la théorie du choix rationnel : l'individu rationnel est celui qui a un ensemble cohérent de préférences face aux options disponibles. Il hiérarchise ces options selon la façon dont elles réalisent ses buts. Cet individu ne souffre ni de l'envie, ni de l'humiliation, ni de la jalousie.

[386](#)- *Ibid.*, op. cit., p. 30.

[387](#)- R. Burling, « Théories de la maximisation et anthropologie économique », cité in Godelier, *Un domaine contesté...*, op. cit., p. 110.

[388](#)- Cf. la fin du chapitre III du présent ouvrage.

[389](#)- Les théories politiques du contrat se sont révélées impuissantes à fonder une société conçue autrement que comme un agrégat. Hobbes et Rousseau parviennent néanmoins à donner une unité organique à la société qu'ils décrivent, le premier grâce à la quantité de pouvoir que les individus transfèrent au souverain, le second grâce au caractère presque sacré du pacte qui transforme d'un coup la multitude en corps : « Et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout [...] À l'instant [...], cet acte d'association produit un corps moral et collectif [...], lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté » (*Contrat social* livre I, chapitre IV ; c'est nous qui soulignons). Mais cette transmutation initiale est tout aussi miraculeuse que celle qui permet de passer de la multiplicité des volontés particulières à la volonté générale (cf. *Contrat social*, livre II, chapitre III). Malgré les nombreuses explications convaincantes qui ont été données de ces deux opérations (cf. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, op. cit., A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, 1984), on ne peut nier que la pensée de Rousseau demeure aporétique, en raison de son point de départ individualiste, ainsi que le met en évidence l'intervention du législateur (*Contrat social*, livre II, chapitre VII). Il nous semble qu'en revanche Hegel évite cette impasse parce que son point de départ est situé dans l'histoire et dans la société.

[390](#)- Comme c'est le cas chez Rousseau.

[391](#)- C'est parce qu'il croit que l'homme n'est pas essentiellement, originellement et exclusivement producteur, mais aussi un être parlant (*homo loquax*), que

Habermas a consacré une grande partie de sa philosophie à la communication et à l'herméneutique. Il s'intéresse non seulement à la manière dont les signes renvoient au sens, mais également à la façon dont une communauté peut voir son rapport à son histoire ou à elle-même obscurci, et au fait qu'elle a besoin, pour se parler, de s'accorder sur un certain nombre de règles qui permettent l'exercice même de la parole.

[392](#)- C'est encore une fois le schème de l'équilibre qui domine, « équilibre adéquat entre des revendications concurrentes », *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 36. Ce schème est évidemment profondément économique. La notion même de voile d'ignorance (et de justice procédurale) renvoie à l'économie, comme le montre cette référence à Hayek, cité par J.-P. Dupuy dans *Le Sacrifice et l'Envie, op. cit.*, p. 227 : « C'est seulement parce que nous ne pouvons prédire le résultat effectif de l'adoption d'une règle déterminée que nous pouvons admettre l'hypothèse qu'elle augmentera les chances de tous également. Que ce soit l'ignorance du résultat futur qui rend possible l'accord sur les règles [...], c'est ce que reconnaît la pratique fréquente qui consiste à rendre délibérément imprévisible un résultat, afin de rendre possible l'accord sur une procédure... »

[393](#)- J. Rawls, *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 38. C'est nous qui soulignons.

[394](#)- « Parmi toutes les conceptions traditionnelles, je crois que c'est celle du contrat qui se rapproche le mieux de nos jugements bien pesés sur la justice et qui constitue la base morale qui convient le mieux à une société démocratique », écrit Rawls, *ibid.*, p. 20.

[395](#)- « La justice sociale est l'application du principe de prudence rationnelle à une conception du bien-être du groupe considéré comme un agrégat », *ibid.*, p. 50.

[396](#)- C'est parce qu'il proposait une synthèse tellement délicate que Rawls a été introduit et surtout très commenté en France, en particulier après la publication d'un rapport du CERC, en 1989, montrant que les inégalités avaient fortement augmenté en France dans les années 1980 (*Les Revenus des Français, le tournant des années 80*, Documents du CERC, n° 94). Rawls fut opportunément cité dans un document de travail du Commissariat général du Plan intitulé *Inégalités 90*, l'année suivante, pour illustrer le fait que certaines inégalités étaient tout à fait supportables, alors que d'autres ne l'étaient pas : « Des réflexions théoriques récentes, pouvait-on lire dans ce document, permettent de porter un regard nouveau sur les inégalités : considérée avant la crise comme un bien en soi, la réduction des inégalités apparaît aujourd'hui comme une question plus complexe. » Toutes les inégalités ne doivent pas être combattues, bien au contraire. Sur l'introduction de Rawls en France et les diverses interprétations dont il a été l'objet, on pourra lire B. Théret, « Le 'Rawlsisme' à la française », le marché contre l'égalité démocratique ? », *Futur antérieur*, n° 8, hiver 1991, et Y. Roucaute, « Rawls en France », in *L'Évolution de la philosophie du droit en Allemagne et en France depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale*, PUF, 1991. Ce dernier écrit, p. 213 : « C'est l'époque où l'on commence à croire, sur fond de ruine des dérivés du léninisme, que Rawls pourrait être un atout non négligeable pour penser dans le "libéralisme" devenu hégémonique, mais à gauche. » Il poursuit, p. 223 : « Les intellectuels "de gauche" n'acceptaient pas avant 1982 une théorie qui légitimait l'inégalité sociale, marquée du sceau du lieu culturel de sa production (nord-américaine) ; les libéraux français voyaient dans le principe de différence celui de la redistribution, et donc l'interventionnisme de l'État. [...] D'où le succès : la référence à Rawls n'est guère dissociable d'une double crise qui coïncide en quelques années. »

[397](#)- Sur tous ces auteurs, on pourra lire J.-P. Dupuy, Ph. Van Parijs, A. Sen, déjà cités, et aussi J.-F. Kervegan, « Y a-t-il une philosophie libérale ? Remarques sur les œuvres de J. Rawls et F. von Hayek », *Rue Descartes*, n° 3, 1992, ainsi que *Individu et justice sociale, autour de John Rawls*, Seuil, coll. « Points », 1988.

[398](#)- F. von Hayek, *Droit, législation, liberté*, tome I, PUF, 1986, chapitre V.

[399](#)- K. Polanyi, *La Grande Transformation, op. cit.*, chapitre V. Dans ce chapitre, ainsi que dans les deux précédents, Polanyi met bien en évidence que c'est ce schème autorégulateur qui caractérise l'économie. Il écrit, p. 88 : « La société est gérée en tant qu'auxiliaire du marché. [...] Au lieu que l'économie soit encadrée dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encadrées dans le système économique. »

[400](#)- P. Batifoulier, L. Cordonnier, Y. Zenou, « Le don contre-don, approche économique et approche de la sociologie », *Revue économique*, septembre 1992 ; B. Reynaud, *Théorie des salaires, op. cit.*, et *Le Salaire, la Règle et le Marché, op. cit.*

[401](#)- *Ibid.*

[402](#)- Voir les ouvrages de J. Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier, 1975 ; *Karl Marx, une interprétation analytique*, PUF, 1989 ; et la revue *Actuel Marx*, n° 7 : « Le marxisme analytique anglo-saxon ».

[403](#)- Pour une bibliographie et une analyse de l'institutionnalisme américain, voir L. Bazzoli, T. Kirat, M.-C. Villeval, « Contrat et institutions dans la relation salariale : pour un renouveau institutionnaliste », *Travail et Emploi*, n° 58, 1994. Sur J.R. Commons, voir note ronéotée, L. Bazzoli, « La création négociée et pragmatique de règles. Apport de l'analyse institutionnaliste de J.R. Commons et enjeux d'une action collective régulatrice du rapport salarial », avril 1993.

[404](#)- Voir par exemple M. Lallement, « Théorie des jeux et équilibres sociaux », *Revue du Mauss*, n° 4, second semestre 1994.

[405](#)- A. Sen, *Éthique et économie, op. cit.*, voir tout le chapitre II, « Jugements sur l'économie et philosophie morale ». A. Sen écrit, p. 45 : « Par conséquent, puisque la thèse de l'utilité en tant que seule source de valeur repose sur l'assimilation de l'utilité et du bien-être, on peut la critiquer pour deux raisons : 1. parce que le bien-être n'est pas la seule valeur ; 2. parce que l'utilité ne représente pas correctement le bien-être. »

[406](#)- F. Fourquet, *Richesse et puissance, op. cit.*, p. 261.

[407](#)- Il s'agit là d'une formule bien connue de Jean Bodin.

IX. Réinventer la politique : sortir du contractualisme

[408](#)- « Il est de l'intérêt public de corriger par une bienfaisance réfléchie les maux résultant des mauvaises institutions qui ont maintenu et propagé la pauvreté », Comité de mendicité de la Constituante, *Quatrième rapport*, 1790. Voir aussi M.-A. Barthe, « Pauvretés et État-providence », *art. cit.*

[409](#)- Le rapport de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publique, rédigé par A. Thiers en 1850, est un bon exemple de cette doctrine officielle. Par exemple : « Il importe que cette vertu [la bienfaisance], quand elle devient, de particulière, collective, de vertu privée, vertu publique, conserve son caractère de vertu, c'est-à-dire reste volontaire, spontanée, libre enfin de faire ou de ne pas faire, car autrement elle cesserait d'être une vertu pour devenir une contrainte. » Voir aussi M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales, op. cit.*, p. 258-270.

[410](#)- E. Durkheim, *La Division sociale du travail, op. cit.*

[411](#)- Et, en particulier, évidemment les « déchéments » de notre système de protection sociale entre deux conceptions, l'une relevant de l'assurance et l'autre de la solidarité, cf. M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales, op. cit.*, p. 255.

[412](#)- P. Laroque nous a confirmé qu'il s'agissait bien, en 1945, de mettre en place un véritable système de sécurité sociale couvrant la totalité de la population. Voir des extraits de l'exposé des motifs de l'ordonnance du 4 octobre 1945, in M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales, op. cit.*, p. 276. On y lit notamment : « Le problème qui se pose alors est celui d'une redistribution du revenu national destinée à prélever sur le revenu des individus favorisés les sommes nécessaires pour compléter les ressources des travailleurs ou des familles défavorisées. [...] Envisagée sous cet angle, la sécurité sociale obligatoire appelle l'aménagement d'une vaste organisation d'entraide obligatoire. »

[413](#)- P. Rosanvallon, *La Crise de l'État-providence, op. cit.*

[414](#)- L'opposition *Gesellschaft/Gemeinschaft* a été analysée par F. Tönnies, in *Communauté et société. Catégories fondamentales de la société pure*, Retz, 1977. Voir aussi L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, op. cit.*

[415](#)- Kant, *Idee d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, opuscule écrit en 1784, repris avec une série d'autres textes dans *Opuscules sur l'histoire*, GF-Flammarion, 1990. L'expression « insociable sociabilité » est utilisée par Kant ; elle désigne l'inclination des hommes à entrer en société, « qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société ».

[416](#)- Aristote, *La Politique, op. cit.*, livre I, chapitre I, 1252a. Aristote ajoute dans le livre I, chapitre II, 1252b-1253a : « Enfin, la communauté formée de plusieurs villages est la cité au plein sens du mot. [...] Ainsi formée au début pour satisfaire les seuls besoins vitaux, elle existe pour permettre de bien vivre. C'est pourquoi toute cité est un fait de nature. [...] La cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. » On se reportera également aux analyses de E. Benveniste consacrées à la différence entre la cité grecque et la *civitas* romaine : la *polis* grecque est première et fonde la relation d'appartenance qui définit le citoyen ; la *civitas* romaine est seconde par rapport aux citoyens, c'est la totalité additive des *cives*. Elle apparaît donc comme une sommation, écrit Benveniste, et elle réalise une vaste mutualité. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, tome II, Gallimard, coll. « Tel », 1974, chapitre XX, p. 272-280.

[417](#)- Voir sur ce point les nombreuses analyses d'I. Berlin, *Éloge de la liberté*, Presses-Pocket, 1990 ; *Le Bois tordu de l'humanité*, Albin Michel, 1992, et *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, Albin Michel, 1988.

[418](#)- En 1985, J. Rawls précisait sa pensée, écrivant : « [La justice politique] doit tenir compte d'une diversité de doctrines et de la pluralité des conceptions du bien qui s'affrontent et qui sont effectivement incommensurables entre elles, soutenues par les membres des sociétés démocratiques existantes », in *Individu et justice sociale, op. cit.*, p. 281.

[419](#)- Sur cette interprétation, et pour la contredire, voir en particulier sur Hegel, E. Weil, *Hegel et l'État, op. cit.* ; et sur Marx, la préface de M. Rubel aux *Œuvres* de Marx, Gallimard, coll. « La Pléiade », *op. cit.* ; son ouvrage, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Rivière, 1971 ; et M. Henry, *Marx*, 2 tomes, Gallimard, 1976. Ces derniers distinguent fortement la pensée de Marx du marxisme.

[420](#)- Les exemples sont multiples. Parmi les plus fameux, on retiendra les ouvrages de F. von Hayek, et plus encore ceux de K. Popper, en particulier *La Société ouverte et ses ennemis*, Seuil, 1979, dans lequel Popper fait de Hegel l'ancêtre du totalitarisme. Mais, d'une manière plus générale, une très grande partie des travaux philosophico-logiques anglo-saxons sont destinés, depuis le début du XX^e siècle, à démontrer l'inanité des propos de la métaphysique allemande.

[421](#)- Dans ses *Essais sur l'individualisme*, L. Dumont propose un lexique dans lequel on peut lire qu'« on désigne comme holiste une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain ». Or, toute la thèse de L. Dumont consiste à dire qu'une société qui n'est pas conçue comme une agrégation est holiste, donc opprime l'individu... L. Dumont développe dans cet ouvrage comme dans d'autres une interprétation de Hegel qui passe à côté de l'apport véritable de celui-ci, et qui le confond avec la grande masse des « holistes ». Voir en particulier « Genèse II », in *Essais sur l'individualisme, op. cit.*, où L. Dumont interprète les tentatives allemandes exclusivement comme une renaissance de l'*universitas*.

[422](#)- L. Dumont, *Homo aequalis, op. cit.*, p. 134. Nous nous appuyons largement sur ce livre, car c'est, nous semble-t-il, l'un des mieux connus des responsables politiques et administratifs. C'est un classique qui constitue pour beaucoup un bon résumé de la théorie politique actuelle et dont se sont également inspirés un certain nombre d'essayistes.

[423](#)- *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 53.

[424](#)- *Ibid.*, p. 92.

[425](#)- *Ibid.* Rawls écrit également que les institutions les plus importantes sont : la protection légale de la liberté de pensée et de conscience, l'existence de marchés concurrentiels ; la propriété privée des moyens de production et la famille monogamique en sont des exemples (*ibid.*, p. 33).

[426](#)- J.-P. Dupuy, *Le Sacrifice et l'Envie, op. cit.*

427- Toute la philosophie hégélienne du droit est une critique de l'idée de contrat, de même que de l'individualisme et du droit abstrait sur lesquels cette idée se fonde : la volonté pleinement autonome et l'individu du droit romain ou de la philosophie du XVIII^e siècle ne sont que des abstractions. Il n'y a d'individu que pleinement incarné dans une société, de volonté que déjà à l'œuvre dans le monde, de contrat que dans la société.

428- Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Vrin, 1970, § 495. Voir aussi *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., 75 et l'article de G. Planty-Bonjour, « Majesté de l'État et dignité de la personne selon Hegel », in *L'Évolution de la philosophie du droit...*, op. cit., p. 7.

429- Hegel, *Principes de la philosophie...*, op. cit., § 258.

430- Cf. A. Wellmer, « Modèles de la liberté dans le monde moderne », *Critique*, juin-juillet 1989, p. 506 et suivantes.

431- En ce qui concerne Hegel, les exemples sont innombrables. On retiendra : « Le droit de la particularité du sujet à trouver sa satisfaction ou, ce qui revient au même, le droit de la liberté subjective constitue le point critique et central qui marque la différence entre les Temps modernes et l'Antiquité », in *Principes de la philosophie...*, op. cit., § 124 ; ou encore : « Il faut évaluer comme quelque chose de grand le fait qu'aujourd'hui l'homme en tant qu'homme est considéré comme titulaire de droits en sorte que l'être humain est quelque chose de supérieur à son statut. Chez les Israélites, avaient des droits, seulement les Hébreux, chez les Grecs, seulement les Grecs libres, chez les Romains seulement les Romains et ils avaient des droits dans leur qualité d'Hébreux, de Grecs, de Romains, non en leur qualité d'hommes en tant que tels. Mais à présent, comme source du droit, sont en vigueur les principes universels, et ainsi dans le monde a commencé une nouvelle époque », cité par G. Planty-Bonjour, « Majesté de l'État... », art. cit.

432- C'est ce que tend à démontrer toute la philosophie de Hegel : non seulement l'individu abstrait que décrivent les philosophies individualistes ou l'économie du XVIII^e siècle n'existe pas, l'individu n'existe qu'incarné dans une communauté, une langue, un territoire, des institutions politiques, mais, de plus, l'État est ce qui respecte infiniment l'individu : « Le principe des États modernes a cette force et cette profondeur prodigieuse de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonome de la particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle, et ainsi de conserver en lui-même cette unité substantielle », *Principes de la philosophie...*, op. cit., § 260.

433- Tocqueville dépasse, lui aussi, l'étape de la liberté négative comme seul principe et tente de la concilier avec l'idée d'une communauté politique. C'est pour cette raison que sa conception fait place à l'idée d'un bien commun et d'individus discutant et débattant de la conception de ce bien commun : « La liberté négative telle qu'elle s'incarne dans les structures de la société civile est ici transformée dans la liberté positive ou rationnelle de citoyens qui agissent ensemble ; cette liberté positive ou rationnelle revient à une forme de restauration de ces liens communautaires entre les individus dont l'absence définit leur existence en tant que propriétaires indépendants. [...] La liberté seule [peut] retirer les citoyens de l'isolement dans lequel l'indépendance même de leur condition les fait vivre, pour les contraindre à se rapprocher les uns des autres. [...] Elle les réunit chaque jour par la nécessité de s'entendre, de se persuader, et de se complaire mutuellement dans la pratique d'affaires communes. [...] Seule elle fournit à l'ambition des objets plus grands que l'acquisition des richesses », *L'Ancien régime et la Révolution*, GF-Flammarion, 1988, p. 94-95.

434- I. Berlin, *Éloge de la liberté*, op. cit., p. 50.

435- Les spécialistes de Hegel ont montré depuis longtemps les confusions sur lesquelles s'appuyaient certaines lectures de Hegel : il est bien au contraire, le penseur antinationaliste par excellence. Il est également le concepteur de l'État moderne, un État fortement centralisé dans son administration, largement décentralisé en ce qui concerne les intérêts économiques, avec un corps de fonctionnaires de métier, sans religion d'État. On lira sur tous ces points, outre les ouvrages déjà cités de J. Hippolyte, K. Papaïounou et E. Weil, une série d'articles dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, 1948, dont celui de J. Hippolyte, « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Marx ».

436- Voir Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, écrit en 1843 et publié dans le tome I de La Pléiade, qui est un commentaire acéré des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel et dont le nœud est précisément l'articulation entre société civile et État. La critique de Marx est extrêmement pertinente : elle montre que, chez Hegel, les individus, même s'ils sont reconnus, ne participent pas réellement à la détermination des objectifs de l'État, que les ordres intermédiaires ne servent qu'à peu de chose et que la société civile n'a aucun moyen de se protéger des débordements de l'État (voir en particulier p. 943). Mais Marx, de ce fait, en déduit qu'il faut supprimer l'État, et non le réformer.

437- C'est la Nation qui, dans le préambule de la Constitution de 1946, assure à l'individu et à la famille les conditions nécessaires à leur développement, garantit à l'enfant, à la mère et au vieux travailleur la protection sociale, le repos et les loisirs, proclame la solidarité et l'égalité de tous les Français devant les charges...

438- Dans cette tradition, on compte P. Rosanvallon, avec *La Crise de l'État-providence*, op. cit., mais aussi I. Illich, qui critique l'État au nom des valeurs d'usage ou du domaine vernaculaire ; voir en particulier *Le Travail fantôme*, Seuil, 1981 ; *Le Chômage créateur*, Seuil, 1977 ; *Libérer l'avenir*, Seuil, coll. « Points », 1971 ; *La Convivialité*, Seuil, 1975 ; mais aussi le « premier » Habermas, par exemple *La Technique et la Science comme « idéologie »*, Gallimard, 1973. La quatrième de couverture de *La Crise de l'État-providence* indiquait ainsi : « Cet essai se propose de substituer une triple dynamique de la socialisation, de la décentralisation et de l'autonomisation à la logique classique de l'étatisation du social. »

439- Sur le développement des inégalités dans notre pays, voir en particulier Documents du CERC, *Les Français et leurs revenus, le tournant des années 80*, n° 94, La Documentation française et le rapport *Santé 2010*, atelier « Les inégalités devant la santé », La Documentation française, 1993.

440- C'est l'idée développée depuis trente ans par Habermas et reprise des Lumières : accroître l'espace public, qui est le seul espace réellement politique. Sur ce point, voir la thèse de J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, PUF, 1987, et ce que J.-M. Ferry dit des premiers travaux de Habermas consacrés à cette notion.

441- L'expression est de Habermas, « La crise de l'État-providence », in *Écrits politiques*, op. cit., p. 120. Habermas précisait auparavant qu'il n'y avait pas de solution de rechange perceptible à l'État social.

442- Voir J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1990.

443- « Le projet de la modernité est le projet d'une telle réconciliation entre la liberté négative et la liberté communautaire. Il faut dire contre Marx et contre Hegel que ce projet est un projet en marche, sans solutions définitives. [...] Contre le libéralisme, il faut dire que, sans la réalisation d'une liberté communautaire et rationnelle, et donc d'une forme démocratique de vie éthique, la liberté négative ne peut devenir qu'une caricature ou qu'un cauchemar », A. Wellmer, « Modèles de la liberté dans le monde moderne », art. cit. C'est une des grandes idées de Hannah Arendt que de penser que la sphère de l'action politique est son propre contenu ; autrement dit, c'est en débattant du bien social que l'on fait le lien social ; cf. *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967.

444- Il ne s'agit évidemment pas de ne plus tenir compte des contraintes que nous impose notre intégration dans un système d'échanges mondiaux et dans leurs institutions, mais de revoir progressivement la place que tient l'économie dans nos sociétés modernes et de renverser le rapport économie/politique en discutant des critères de richesses considérés, du contenu de la croissance, du périmètre pris en compte pour le calcul de la rentabilité... Il ne s'agit pas de « rêver » ou de prendre nos désirs pour des réalités, mais de redonner à l'économie sa place : celle d'une technique qui fait des calculs et propose différentes solutions, en affichant ses critères, et dont les résultats et les hypothèses de travail sont ensuite soumis à discussion.

445- Et donc d'engager une véritable réforme de notre comptabilité nationale : de la soumettre à discussion et à examen, de ne pas laisser les économistes décider de ce qui est ou n'est pas une richesse pour la société.

446- Dans *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, M. Gauchet explique que le rôle de l'État est désormais de s'adapter totalement aux souhaits des citoyens : « L'État démocratique – bureaucratique – progresse à la mesure de son renoncement même à toute vue prescriptive de l'avenir et de l'accentuation de son ouverture représentative à la multiplicité mouvante des aspirations et des initiatives de ses administrés », p. 262. C'est sans doute avoir là une idée insuffisante de la fonction de l'État. La fonction de médiation ne peut se réduire à une fonction de reflet.

447- La liste de tous les éléments que devrait publier l'État (comptes certifiés, analyses des revenus et de leurs écarts, analyses des dépenses publiques avec des comptabilités analytiques intégrées, etc.) serait fixée dans une loi d'un caractère particulier. Le rôle de l'État en matière de « publicité » est essentiel : publier selon une périodicité donnée, et en les rendant accessibles, les données nécessaires au débat social, sur la protection sociale, les différentes structures chargées de la gestion d'un intérêt public ; publier les mêmes données concernant son propre fonctionnement, de manière très précise et sans qu'aucun gouvernement puisse y échapper ; donner des

informations sur la structure et l'évolution des revenus et des avantages divers des différentes catégories socioprofessionnelles doit permettre d'améliorer la participation des citoyens au débat public : il n'y a aucune raison que seuls les fonctionnaires spécialisés aient accès à ces informations.

448- L'État n'a pas suffisamment recours à cette procédure. Ainsi par exemple, la loi Debré de 1958 sur les hôpitaux prévoyait que des cliniques privées pourraient obtenir des concessions de la part de l'État, c'est-à-dire prendre en charge un intérêt public, en assurant la gestion, en suivant les objectifs fixés par l'État. Au lieu de cela, se sont développés, soit des hôpitaux publics gérés de manière « publique », soit des cliniques privées, dont les obligations étaient (et restent) très peu pesantes et différentes de celles qu'avait à remplir le public : incapacité de l'État à fixer des objectifs et à évaluer régulièrement leur réalisation, incapacité des acteurs privés à se plier aux contraintes issues de la prise en charge d'un intérêt public... Qui est responsable ? Un raisonnement identique pourrait être tenu aujourd'hui en ce qui concerne la gestion de la Sécurité sociale : distinguer intérêt public et gestion publique, distinguer responsabilité générale et gestion quotidienne, cela est aujourd'hui essentiel.

449- En particulier de l'ENA, de manière à ce que cette école forme des fonctionnaires et non des hommes politiques.

450- Dans cet ordre d'idées, Habermas écrit : « Les sociétés modernes disposent de trois ressources à partir desquelles elles peuvent subvenir à leurs besoins de régulations : l'argent, le pouvoir et la solidarité. Il serait nécessaire qu'il y ait un rééquilibrage de leurs sphères d'influence », « La crise de l'État-providence », in *Écrits politiques*, op. cit., p. 122.

451- H. Bartoli, *Science économique et travail*, op. cit., « Le travail, source de droit », p. 51-54.

452- C'est une notion qui a été répandue en France par la traduction du livre de J. Rawls. Le terme *fairness* est traduit par « équité » et J. Rawls parle de « la théorie de la justice comme équité » (voir p. 29, par exemple).

453- Les sommes dépensées pour permettre aux familles disposant des plus hauts revenus d'utiliser une aide à domicile pour faire garder leurs enfants sont évidemment proportionnellement beaucoup plus élevées qu'une bonne politique d'équipements publics. Les équipements publics ont vu leur développement entravé en France, à la différence par exemple des pays scandinaves, parce qu'ils pèsent sur le budget de l'État et obligent à recourir à l'impôt. On préfère les solutions individuelles. Mais, comme on l'a dit, ces services publics ne doivent pas nécessairement être gérés par l'État ; leur inscription comptable peut être revue (si ce n'est que cela...) ; enfin, le tabou pesant sur l'impôt devrait faire aujourd'hui l'objet d'une pédagogie active : l'impôt sert à financer des fonctions collectives, il faut donc, et il suffit, qu'il soit bien utilisé. Pour cela, il reste à fixer des règles d'information et à améliorer la participation des citoyens au choix des priorités et à la connaissance de ce à quoi l'argent public a été employé.

454- Voir le numéro spécial de la revue *Droit social*, n° 3, mars 1990, sur ce thème, et B. Thérêt, « Le "rawlsisme" à la française », art. cit.

455- La régression à l'infini à laquelle se livre Rawls (*Théorie de la justice*, op. cit., p. 30 et suivantes) est la suivante – une situation est équitable parce qu'elle a été choisie dans des conditions équitables. Cette procédure aboutit, en fait, à un résultat semblable à celui d'un tirage au sort. Ce qui est évident, c'est qu'ordre naturel ou tirage au sort reviennent au même : il s'agit d'éviter à tout prix le choix et la discussion, ainsi que la constitution d'un intérêt commun.

X. Désenchanter le travail

456- Le terme a été popularisé par Weber, qui utilise la formule « désenchantement du monde » à de nombreuses reprises dans son œuvre. Le terme *entzaubern*, qui signifie « désensorceler, désenchanter, briser le charme », était utilisé dans le corpus romantique, en particulier par Goethe pour désigner le résultat de l'*Aufklärung*. Les Lumières, l'utilisation de la raison ont vidé le monde de ses forces magiques et mystérieuses, ont ôté la dimension énigmatique du monde pour le soumettre aux sèches catégories de l'entendement.

457- M. Weber, *L'Éthique protestante...*, op. cit., p. 117. Voir aussi C. Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, PUF, coll. « Philosophies », 1990, p. 52 et suivantes.

458- Habermas, « La crise de l'État-providence », in *Écrits politiques*, op. cit., p. 110 ; voir aussi C. Offe, « Le travail comme catégorie de la sociologie », art. cit. : « Le fait de travailler, en lui-même, ne peut guère être pris comme point de départ de la formation de groupes culturels, organisationnels et politiques », et B. Guggenberger, qui, dans *Wenn uns die Arbeit ausgeht*, op. cit., p. 94, parle d'« *anachronistische Arbeitszentralität* », c'est-à-dire de « l'anachronisme centralité du travail ». Il écrit aussi : « Le travail manque à la société du travail. »

459- Qu'il s'agisse de Nietzsche, de Weber, de Freud, de Hannah Arendt, de Benjamin, de Bloch, de Habermas, de Hans Jonas, mais aussi de Heidegger. L'école de Francfort, au carrefour des héritages marxistes, freudiens et heideggeriens, avait tenté de donner à la philosophie une telle ambition : celle d'être une philosophie sociale, appuyée sur des études sociologiques et statistiques et capable de déboucher sur une pratique.

460- Voir en particulier *Généalogie de la morale*. Pour comprendre l'entreprise généalogique qui caractérise la pensée de Nietzsche, voir, de J. Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., en particulier les chapitres II et III sur les notions de généalogie et de critique.

461- « Nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité », écrit Nietzsche, qui décrit l'art comme un voile jeté sur la vérité. Créer, c'est voiler la vérité de la nature. L'art est la catégorie générale sous laquelle Nietzsche comprend toutes les formes que prend la faculté artiste, la faculté de créer de l'homme : l'art, c'est l'activité plastique de la volonté de puissance. « Identité de nature entre le conquérant, le législateur et l'artiste – la même façon de se traduire dans la matière, la plus extrême énergie. [...] Transformer le monde, afin de pouvoir tolérer d'y vivre, voilà l'instinct moteur », in *Volonté de puissance*, tome II, livre IV, § 118, cité par J. Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 524. On lira également le *Nietzsche* de Heidegger, Gallimard, 1980, qui illustre parfaitement ceci.

462- H. Achterhuis, « La responsabilité entre la crainte et l'utopie », in *Hans Jonas, Nature et responsabilité*, op. cit., p. 44. Voir aussi, du même auteur, « La critique du modèle industriel comme histoire de la rareté », *Revue philosophique de Louvain*, 1989, n° 81, p. 47-62.

463- Telle est la genèse de la « civilisation » que présentent Nietzsche ou Freud.

464- Certes, nous n'en sommes pas au point où l'ensemble des apprentissages éducatifs devront être déterminés par leur capacité à rendre les facultés humaines totalement disponibles pour le système productif (ce qui n'est pas grave, nous rétorquera-t-on, puisque le système productif est productif de tout, y compris des besoins humains les plus élevés...) et où les résultats issus des recherches en sciences cognitives seront utilisés à grande échelle pour rendre cette opération la plus rentable possible, mais nous sommes sur la bonne voie...

465- Voir l'ensemble des travaux réalisés par le CNAM au moment de son bicentenaire, en particulier le colloque « Changement technique, mondialisation, emploi – où allons-nous ? », 17 et 18 novembre 1994, et, dans celui-ci, le support écrit intitulé « Une nouvelle dynamique pour l'emploi », dont l'ambition est le retour au plein emploi. Voir aussi Banque Indosuez, *Conjoncture mensuelle*, novembre 1994, n° 59, « Le chômage : idées fausses et vraie solution ».

466- *Ibid.*

467- Club de Rome, note d'O. Giardini, « Some Considerations on the Future of Work. Redefining Productive Work », OCDE-Scénario-Emploi, juin 1994.

468- La logique d'un tel développement, c'est que le temps d'un cadre est infiniment plus précieux que le temps d'une personne qui a fait trois ans ou cinq ans de moins d'études, ou dont la qualification est inférieure. Le cadre préfère donc consacrer un dixième ou un vingtième du salaire qu'il gagne en un mois à payer une personne à disposition chez lui. Les deux temps de ces deux personnes n'ont pas la même valeur, et pourtant l'échange est considéré comme égal. Dès lors, on conçoit que l'investissement initial importe énormément. L'éducation apparaît comme un investissement qui rapportera vingt ans plus tard.

469- L'idée d'une société de serveurs, d'une néodomesticité a été développée par A. Gorz à de nombreuses reprises. Elle paraît absolument évidente, sauf si l'on continue à considérer que les personnes disposant de moyens financiers font un cadeau aux personnes moins qualifiées en leur « donnant » un travail.

470- M. Godet, *Le Grand Mensonge : l'emploi est mort, vive l'activité !*, Fixot, 1994.

471- Voir C. Dejours, « Entre souffrance et réappropriation, le sens du travail », art. cit.

472- « Il serait vain d'essayer de construire une cohésion vitale, en tant qu'unité subjectivement significative, en partant de la sphère du travail. [...] Discontinuité

dans la biographie de travail et part de temps de travail diminuée sur l'ensemble de la vie auront probablement pour effet de transformer le travail en fait parmi d'autres et de relativiser sa fonction comme point de repère pour l'identité personnelle et sociale », C. Offé, « Le travail comme catégorie de la sociologie », *art. cit.*

473- Expression de Habermas qui se situe dans la droite ligne du « La vie est action, non production » d'Aristote, in *La Politique, op. cit.*, livre I, chapitre IV, 1254a. Voir également le commentaire de cette expression par G. Markus (philosophe de l'école de Budapest), « *Praxis et poesis : au-delà de la dichotomie* », *Actuel Marx*, n° 10, 1991.

474- Les avis sur ce point sont très partagés : certains soutiennent que le progrès technique va contribuer, au moins dans un premier temps, à supprimer de très nombreux emplois (voir le colloque du CNAM cité, et un numéro spécial de *Futuribles*, consacré à l'allocation universelle et au partage du travail, n° 184, février 1994, « Pour ou contre le revenu minimum, l'allocation universelle, le revenu d'existence ? »). Des industriels affirment que 40 % des emplois seraient en Allemagne susceptibles d'être supprimés dès aujourd'hui, sans compter les réserves de productivité dans les services non marchands ; sur ce dernier point, voir l'article de B. Bruhnes, « Le travail réinventé », in *La France au-delà du siècle*, L'Aube, DATAR, 1994.

475- B. Guggenberger, *Wenn uns die Arbeit ausgeht, op. cit.*, p. 123.

476- Selon la théorie économique classique, le chômage doit se résorber dans la mesure où les personnes qui se trouvent brutalement déqualifiées doivent peu à peu se porter vers les nouveaux secteurs créateurs de produits et demandeurs de main-d'œuvre. C'est la thèse de Sauvy, dite « du déversement ».

477- Un certain nombre d'études macroéconomiques ont montré qu'une réduction du chômage était possible si certaines conditions étaient réalisées, comme une légère baisse des salaires, un remaniement de l'organisation du travail, le caractère massif de la réduction. Voir les études de l'OFCE et l'intervention de P. Artus, in actes du colloque « Les réductions du temps de travail », CGP-DARES, La Documentation française, 1995.

478- Il proposera au contraire une allocation universelle.

479- Actuellement, un certain nombre d'auteurs soutiennent que l'importance de notre chômage vient de la surprotection qui est accordée à ceux qui ont un statut protecteur et, d'une manière générale, à ceux qui ont un emploi et dont les salaires ont augmenté. Parmi eux, certains ont développé l'idée que la diminution des statuts protecteurs accordés aux salariés (baisse du SMIC, contrats précaires, « petits boulots » très peu rémunérés, qui consisterait en une autre forme de partage) développerait une pauvreté à l'américaine, c'est-à-dire tout un pan de la population vivant d'expédients. Dans les deux cas, la société est fortement segmentée et dans les deux cas aussi, la possession d'un travail permet de doubler la mise : plus le travail est intéressant, bien payé, responsabilisant, etc., plus la protection et les avantages attachés sont grands.

480- Sur le nombre de personnes en situation « fragile » aujourd'hui, voir Documents du CERC (Centre d'études des revenus et des coûts), *Précarité et risque d'exclusion en France*, n° 109, La Documentation française, troisième trimestre 1993 : « Au total, le nombre de personnes (y compris conjoints et enfants) qui échappent à la pauvreté ou à la précarité grâce aux différents mécanismes de notre protection sociale est aujourd'hui probablement de l'ordre de 12 à 13 millions. » Il faut néanmoins considérer ces chiffres avec précaution, car toute une partie de la fragilité ainsi mise en évidence n'est pas mesurée objectivement, mais ressentie subjectivement.

481- De très nombreuses analyses ont été consacrées à l'allocation universelle depuis quelques années. On pourra en particulier consulter Y. Bresson, *L'Après-salariat*, Economica, 1984 ; un numéro spécial de la *Revue Nouvelle*, « L'allocation universelle », avril 1985 ; « Garantir le revenu, une des solutions à l'exclusion », *Transversales Science Culture*, mai 1992, n° 3 ; « Allocation universelle et plein emploi, l'inéluctable alliance », in Ph. Van Parijs, *Reflets et perspectives de la vie économique*, Bruxelles, 1994 ; et *Futuribles, op. cit.*, février 94, n° 184.

482- Dans les années 1970, une partie des critiques contre le travail se faisaient du point de vue de la dignité de l'individu et au nom de celui-ci. Habermas, A. Gorz, Illich imaginaient la libération du travail aussi comme un retour à l'individu. Habermas et A. Gorz sont largement revenus sur ce point de vue depuis.

483- Voir les ouvrages de J. Dumazedier, W. Grossin et l'ensemble des réflexions sur le temps libre en 1980, qui n'ont pas abouti après la mise en place éphémère d'un ministère du même nom.

484- B. Guggenberger pose cette question et intitule l'un des chapitres de son livre : « La paresse des actifs ». « Le problème, écrit-il, ce n'est pas l'ennui, c'est notre impatience, notre incapacité à rester tranquilles. » C'est nous qui traduisons.

485- À combien d'heures doit être fixé le temps de travail de chacun ? Il s'agit d'une question qui a occupé beaucoup d'esprits. M. Johada se demande aussi : « De combien de travail l'homme a-t-il besoin ? », « Braucht das Mensch die Arbeit » [L'homme a-t-il besoin du travail], in F. Niess, *Leben Wir um zu arbeiten ? Die Arbeitswelt im Umbruch*, Köln, 1984. B. Guggenberger pose la même question dans *Wenn uns die Arbeit ausgeht, op. cit.*