

MÉDA

LE TRAVAIL
UNE VALEUR EN VOIE
DE DISPARITION



Champs

Flammarion

LE TRAVAIL

Une valeur en voie de disparition

Dans la mme collection

Jean-Yves CALVEZ, Politique. Une introduction.

Du mme auteur

En collaboration avec M.-Th. Join-Lambert, A. Bolot-Gittler, C. Daniel, D. Lenoir, Politiques sociales, FNSP/

Dalloz, 1994.

Dominique MDA

LE TRAVAIL

Une valeur en voie

de disparition

ALTO

Aubier

REMERCIEMENTS

Je remercie mon diteur, Monique Labrune, pour l'aide constante qu'elle m'a apporte tout au long de la rdaction de ce livre.

D. M.

(O Aubier, Paris, 1995

ISBN 2-7007-3659-1

** ** * mrq INTRODUCTION

L'objectif de ce livre n'est ni de prsenter une nouvelle thorie du travail cense rgler les problmes que connaissent aujourd'hui, des degrs divers, les pays industrialiss, ni d'enrichir la galerie des systmes philosophiques. Il est bien plutt de ramener la surface - et donc de rendre disponibles pour le dbat public - un certain nombre de rflexions, anciennes ou rcentes, de nature philosophique sur le travail, et de dvelopper ainsi une approche critique de cette notion.

Deux ides sont l'origine de cette tentative. La premire, c'est que les questions lgitimes qui devraient tre poses quant la place, au sens et l'avenir du travail sont occultes par le traitement technocratique, conomique, politique et partant rducteur qui en est fait, alors mme qu'elles concernent chaque citoyen et devraient tre au centre d'un vaste dbat public et politique. Car il ne s'agit pas seulement de savoir si le

chmage sera mieux combattu par la suppression du SMIC, l'abaissement des cotisations sociales patronales ou la mise en oeuvre 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 or

8 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) 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 total 1 - 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 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 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 idéologie - 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 époque, 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 paraît peut-être dmesure, mal 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 eu plusieurs reprises le X^e, le XI^e et le XX^e siècle, ce

sont les sciences opérationnelles qui l'ont emporté, celles qui présentaient des garanties 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'appelle sciences que les ensembles de raisonnements hypothético-déductifs susceptibles d'être vérifiés et falsifiés 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 idéologies. 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. Mme 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, 10

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 principauxcueils : la tentation normative et l'idologie - 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'éclores qu'en Allemagne et ceux-ci demeurent peu nombreux.

Malgré la demande de sens dont notre époque est avide, nous continuons d'exiger des non-spécialistes qu'ils risquent 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 une époque aurait pu être prise en charge par les autres sciences humaines, qui après tout se sont bien développées sur ses débris, en particulier la sociologie. Mais, devant l'offensive du positivisme anglo-saxon et des caractéristi-

ques 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 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, censés 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 son mouvement à 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 rigées en recettes et en dogmes, mêlées de quelques éléments d'histoire économique, de

quelques principes de thorie politique et de lectures gnrals 9, mais qu'ils s'estiment indignes de critiquer. La formation des grandes coles qui mnent ces responsabilits l'explique : Polytechnique, l'ENA, les coles d'ingnieurs ou de commerce en restent un assez grand niveau de gnrals en matire d'histoire des ides, alors qu'elles poussent l'acquisition de connaissances techniques et spcialises approfondies.

O s'exerce la fonction critique dans nos socits si le 12

discours gnraliste et intellectuel est condamn comme idologique ou irraliste et si ceux qui ont quelque pouvoir n'ont pas eu l'occasion de prendre le temps de la rflexion ou bien considrent que cela n'entre pas dans leurs prrogatives officielles ? Nulle part, ou dans les lieux dpourvus d'efficacit que sont l'intriorit, les amphith-tres des universits ou les laboratoires de recherche. Peut-elle d'ailleurs encore vritablement s'exercer alors que la plupart des sciences humaines, se gardant comme de la peste d'tre normatives, le sont pourtant sans le savoir ? Le dbat public lui-mme est-il possible alors mme que ceux qui disposent des donnes ncessaires - les responsables de l'Etat - sont tenus par l'obligation de rserve, que le reste de la population est dpourvu de cette information et que les partis politiques sont devenus incapables d'tre des lieux de formation de l'opinion et de mise en vidence des enjeux, tenus qu'ils sont par l'impratit de l'lection ? Cette situation - la sparation des deux fonctions critique et gestionnaire, la mfiance l'gard de la fonction critique et normative et l'absence d'un vritable espace public - est relativement inquiante, sauf si l'on pense, comme beaucoup de bons esprits aujourd'hui, que la socit n'a besoin de rien d'autre que de son propre mouvement, et surtout pas d'une rflexion critique pour se maintenir en l'tat.

Mais peut-tre cette ide mrite-t-elle elle-mme un regard critique, voire une approche gnalogique. Car si l'on ne peut certainement pas dterminer dans sa totalit la direction de la machine sociale, peut-tre nos socits sont-elles nanmoins assez mres, ou les risques attachs une option fataliste trop grands, pour tenter de voir s'il ne leur serait pas possible d'inflchir cette direction. Sapere aude , ce dfi que Kant lanait l'individu en inaugurant l're des Lumires 10, ne faut-il pas le destiner aujourd'hui la socit tout entire ? Plus simplement, il s'agit de savoir si la marche de nos socits est entirement dtermine de l'extrieur, comme on tente de nous le faire croire, c'est--dire par la mondialisation des changes, l'internationalisa-

13
tion des relations et des communications, l'volution conomique, et si nous devons ds lors adopter sans mme les choisir les critres conomiques et technocratiques standards, partags par tous les pays et cens nous permettre de nous maintenir niveau , ou bien si nous ne disposons pas plutt d'une capacit de dcider en partie des volutions de nos socits et en particulier de la ntre.

Reste-t-il une place pour le choix des fins - ce que l'on avait coutume d'appeler politique ? Reste-t-il un espace, inventer ou recouvrir, spcifiquement politique, pour discuter et dcider collectivement de ces fins?

** La place du travail dans nos socits est un lment d'explication de la situation qui est la ntre aujourd'hui

- dont les deux caractristiques sont la prdominance de l'approche conomique et la recherche d'une rgulation toujours plus automatique des phnomnes sociaux -, en mme temps que le moyen pour nous de recouvrer une nouvelle dignit. Pour cette raison, la question du travail, de son avenir, de son statut et de sa place n'est pas et ne doit pas tre l'apanage des seuls conomistes. Bien au contraire, elle ne peut tre tranche - comme celle du chmage - que collectivement, consciemment et au terme d'une vritable entreprise gnalogique, qui seule nous permettra de comprendre comment l'avnement des socits fondees sur le travail, la prdominance de l'conomie et le dprissement de la politique ne sont que les

manifestations multiples d'un unique vnement.

** ** * mrq CHAPITRE 1

L'ACTUEL PARADOXE

DES SOCITS FONDES SUR LE TRAVAIL

La situation dans laquelle se trouvent les socits industrialises apparat minemment paradoxale : la productivit du travail a considrablement augment depuis un sicle, et particulirement depuis les annes 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 apparat enfin possible, mais un long cortge de lamentations accompagne cette volution. C'est qui trouvera la solution miracle pour augmenter le nombre d'emplois rentables , et c'est l'ensemble de la socit qui attend, de ces objurgations diverses, toujours plus de travail. Les politiques conomiques et sociales elles-mmes ont largement vis, depuis vingt ans (depuis le ralentissement du rythme de croissance), sauver l'emploi - stratgies macroconomiques visant relancer la croissance, aides diverses aux entreprises, exonrations de cotisations sociales, renforcement des institutions charges de fluidifier le march du travail, effort consacr amliorer la formation des personnes...

beaucoup a t fait 11. Et mme si un certain nombre d'experts conomiques ou d'hommes politiques s'ivent aujourd'hui contre les insuffisances de ces politiques, en mettant en vidence qu'elles n'avaient pas pour priorit 16

l'emploi mais les grands quilibres macroconomiques (les fondamentaux), il est cependant clair que la volont de prserver ces derniers tait destine en dernier ressort augmenter l'emploi, en accord avec la formule fameuse du chancelier allemand Schmidt : Les investissements d'au-jourd'hui sont les emplois de demain.

La raction de tous les pays occidentaux devant l'augmentation massive de la productivit depuis les annes 1950 a donc t double : d'abord considrer le travail humain ainsi rendu inutile comme un mal social majeur en continuant de l'apprhender travers les mmes catgories qu'auparavant - et particulirement celle du ch-12

mage ensuite mobiliser des moyens pour trouver des emplois tout prix. L'expression tout prix doit tre entendue ici dans son sens littral. A tout prix signifie qu'il est lgitime, ncessaire, vital de crer des emplois, mme temporaires, mme sans contenu, mme sans intrt, mme s'ils renforcent les ingalits, pourvu qu'ils existent. Ceci s'explique par le fait que nos gouvernements, mais aussi nos socits, considrent le chmage comme un mal social d'une extrme gravit, un cancer qui dvore la socit et conduit les individus qu'il touche depuis trop longtemps la dlinquance et les socits elles-mmes des ractions imprvisibles. Le chmage, c'est l'une des causes de l'arrive de Hitler au pouvoir, c'est la rvolte sociale, c'est l'anomie... Tout cela est bien connu. Mais le bien connu, c'est l'vidence 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 mme curieux qu'au lieu de prendre acte de cette augmentation de la productivit et d'y adapter les structures sociales, nous nous soyons arc-bouts pour conserver ce que les annes 1970 dnaient comme le comble de l'alination (perdre sa vie la gagner) : le travail. Ce dcalage entre les aspirations profondes et la rponse politique et sociale doit susciter notre rflexion.

** ** De l'emploi au travail

le retour des penseuses de légitimation du travail Nous nous trouvons aujourd'hui au moment adquat pour engager celle-ci. Le taux de chômage n'ayant en effet jamais 13 t aussi lev un certain nombre de voix commencent

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 thoriques 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'hui 14 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, 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 18

catégorie anthropologique, c'est--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 laquelle il est mis en contact avec son extriorité - la Nature, 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'être finis, créateurs de valeurs, mais aussi d'être sociaux. Le travail est notre essence en même temps que notre condition. J'appelle ces penseuses légitimation des sociétés fondées sur le travail : leur caractéristique est d'apparaître 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--dire le rôle décisif du travail.

Ce faisant, ces penseuses se trouvent dans une position ambiguë vis--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 galement 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 19

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, 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 dirigeants 15 : 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 deux logiques de pensée et d'action. La première, que nous appellerons logique de l'emploi salarié, confond le travail et l'emploi. 1 La seconde, logique de l'activité, est plus novatrice. [Cela nous conduit nous libérer de la stricte notion d'emploi pour retrouver le vrai sens du travail, connu 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 voquons, 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'essen-

tiel 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.

20

** 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 schéma 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 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 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 œuvrer.

[... 1 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 merge du monde. La nature est alors libre, le don cesse d'être don, l'homme s'exprime libre et s'achemine vers la cohérence de soi-même ". 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, 17

avec Jean Lacroix, le père Chenu, le père Maréchal ... 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 effort 1

21

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 exemples 19. 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 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 destinée.

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 illustré par les ouvrages d'Yves Schwarz, de Jacques Bidet et de Jean-Marie Vincent 21, rares philosophes contemporains s'intéressant 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'homme .

Ces différentes idées convergent vers un thème 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.

22

** ** 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 lié à elle, parce que j'ai besoin d'elle et que je lui suis utile.

Pour la pense judo-chrtienne, le travail s'inscrit fondamentalement dans une relation l'autre et dans l'ide d'utilit sociale. Une conomie du travail ne saurait tre qu'une conomie de tous pour tous. C'est la construction d'une Cit fraternelle qu'elle nous convie , crit Henri Bartoli en citant la majeure partie des penseurs chrtiens qui s'exprimaient sur ce sujet au sortir de la guerre. Il ajoute : Le travail appelle l'usage commun des biens, la propriit qu'il permet d'acquirit n'est lgitime que dans la mesure o elle est communication, c'est--dire jouissance dans et pour la communaut 23. Le travail est, pour eux, le mode d'tre ensemble, la manire 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 tre dvelopps dans une perspective sociale, communautaire. Nous revien-23

drons plus longuement sur le caractre d'thique du devoir qu'a galement pris le travail dans la religion protestante.

La pense humaniste et sociologique, quant elle, nous semble bien reprsente par tout un ensemble d'tudes qui vont de Friedmann et Naville Renaud Sainsaulieu et Claude Dubar : le travail - et particulirement le travail en entreprise - y apparat comme le vritable lieu de la socialisation relle et de la formation de l'identit indivi-24

duelle et collective . Il constitue mme le cadre principal o s'oprent les changes humainS21. Certains ergonomes semblent ne pas dire autre chose lorsqu'ils en appellent la thorie psychanalytique pour expliquer le caractre profondment social du travail. Critiquant une tendance qui viserait rduire la place du travail dans l'existence, Christophe Dejours crit : J'ai indiqu plusieurs reprises quel point la question de l'identit, de l'accomplissement de soi, est centrale dans la construction de la sant, mentale et physique. Or, j'affirme que l'identit ne peut pas se construire uniquement sur l'espace priv. La sphre de l'amour elle-mme ne peut suffire. Aucun tre ne peut jouer entirement son identit dans le champ de l'conomie rotique, car c'est se placer dans une situation extrmement prilleuse. Chacun cherche donc former des substitutions, par lesquelles on peut reprendre ce qui ne s'est pas accompli dans la sphre amoureuse, et jouer cela dans un autre champ, au moyen d'un dplacement que la thorie baptise " sublimation " et qui se droule, selon les termes de Freud, " dans une activit socialement valorise , 26.

La pense marxiste ne renierait pas ces propos, elle qui voit dans la production des producteurs associs la fin poursuivre. L'utilit gnrale est bien le but atteindre : la rponse collective des besoins collectifs. Le vrai travail est fondamentalement social puisqu'il unit dans un effort accept par tous l'ensemble des producteurs, qui ralisent ensemble la production ncessaire non seulement la satisfaction des besoins humains, mais aussi la ralisation 24

des dsirs, individuels et collectifs. Le travail, c'est l'oeuvre ralise collectivement, et c'est la mdiation majeure, le vrai moyen de communication entre des individus qui ne produisent plus de faon aline.

**** ** La libration du travail**

La troisieme caractristique commune ces courants de pense est en effet leur espoir dans une transformation qui permettrait au travail de quitter le domaine de l'alination pour retrouver son vritable visage. Ils croient en la possibilit de surmonter l'actuelle dfiguration du travail et de le librer pour le rendre enfin conforme son essence.

A part l'intervention de chrtiens, qui, tel Henri Bartoli, se sont profondment engags pour un changement du travail, allant jusqu' soutenir un grand nombre des thses marxiennes, la pense judo-chrtienne

moderne n'a pas t plus loin que la revendication, certaines poques, du juste salaire. Au sortir de la guerre, des propositions trs concrtes furent nanmoins exposes ou soutenues par les chrtiens, parmi lesquelles la gestion commune des entreprises et des moyens de production 27 et le droit la

libert du travail. Mme si ces revendications relvent plus d'individus isols que d'une doctrine constitue, on peut dire nanmoins qu'une partie de la pense judo-chrtienne sur le travail vise rendre plus humaines les conditions de travail et reprend son compte la notion d'alination.

Toute conomie qui emploie le travail comme un pur outil et le dtourne de ses fins pour le mettre au service d'un ftiche, l'argent ou le capital, toute conomie 41 avare " est une conomie esclavagiste. [...]. Ds que le travail perd sa fonction d'hominisation et de spiritualisation et devient pure fabrication, l'alination de l'homme s'instaure, l'organisation se vide de son contenu " explo-sif elle devient une technique au service d'un ordre des 25

choses 28. Il y a bien dans la pense judo-chrtienne de notre sicle une pense de l'alination du travail, de sa perversion et de sa dfiguration lorsqu'il est exerc pour autre chose que l'amlioration du monde et des hommes qui l'habitent. Le travail achet et vendu comme une marchandise, le travail miert et mutil, le travail dans lequel le travailleur ne peut s'exprimer et qui ne sert rien sinon valoriser un capital, tout cela est fermement condamn 29. Il s'agit de retrouver le vritable sens du travail, d'organiser les conditions qui permettront de le rendre conforme son concept. La pense humaniste reprend globalement le mme schma, ainsi videmment que la pense marxiste, construite sur le modle mme de l'alination. Mais les diffrents courants ont en commun de croire que la dsalination du travail est possible, c'est--dire que le travail peut devenir le lieu de l'panouissement de soi en mme temps que de l'utilit sociale.

Ainsi, au moment o le chmage se dveloppe et o il apparat que le travail humain pourrait se rarifier, les rflexions contemporaines sur le travail renouent-elles avec les grandes pensees ou les grandes eschatologies qui ont structur le xx' sicle et organisent-elles une dfense et illustration du travail pour mettre en vidence sa valeur.

** ** La fin des socits fondees sur le travail ?

C'est donc une vritable mobilisation du fond thorique auquel s'alimente le xx' sicle qu'oprent aujourd'hui les auteurs dont nous avons cit les propos. Il ne s'agit de rien de moins, nous semble-t-il, que de dfendre l'ordre existant, celui-l mme sur lequel nos socits modernes se sont construites. Cette situation rappelle trangement le sicle qui inaugura l'entre dans la modernit, c'est--dire le moment o, sous la menace d'un nouvel ordre - celui auquel ouvrait le systme hliocentrique -, toutes 26

les forces traditionnelles se rassemblent pour faire obstacle son mergence. Le systme hliocentrique remettait en cause les ordres sur lesquels tait difie la socit d'alors : non seulement le rapport de l'homme au monde, non seulement les Ecritures, mais aussi, plus profondment, les hirarchies et les ordres sociaux et politiques tablis sur les anciens fondements. Lorsque le systme hliocentrique ne fut plus seulement une fable, une simple hypothse permettant aux savants d' lucubrer, lorsqu'il fut clair que sa ralit allait tre dmontre, alors une partie des hommes de science et de pouvoir de l'poque mobilisrent leurs forces pour sauver les phnomnes , c'est--dire pour trouver des explications aux anomalies dont ne parvenait pas rendre compte le systme ptol-mque.

Il en va de mme aujourd'hui. Devant les fractures qui s'ouvrent dans nos socits, des pensees s'lvent pour expliquer les anomalies et pour sauver le travail .

Pourquoi ? Par peur d'avoir revenir sur cette notion elle-même, par peur de devoir y renoncer. Parce que le travail est videmment 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 la sortie du Paradis, ce moyen naturel qui nous sert simplement 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 xviii^e siècle. Il s'agit d'une catégorie construite dont l'émergence a correspondu une situation politico-sociale particulière. Sa disparition, 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 27

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 couteuses ou peu relayées, ont tenté de se faire entendre, attirant l'attention sur le fait que nous sommes 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 travail, 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 travail 31 dans lequel il mettait très fortement en cause la capacité du travail 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 " renouvelés de la sphère du travail ne sont apparemment plus entrepris que dans les situations de crise aiguë. Ralf Dahrendorf, autre sociologue allemand, avait publié auparavant un article intitulé *La disparition de la société fondée sur le travail* 32 et quelques années plus tard, un autre, lecteur de Heidegger, publiait un livre au titre suggestif : quand le 13

travail vient manquer. 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 28

crise, de ralentissement du rythme de la croissance économique, et donc 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 l'infini l'argument qui consiste à ne voir dans les pensées que des prurits apparaissant 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 genalogie des sociétés fondées sur le travail.

** quand sont-elles apparues? Pourquoi? En réponse quel contexte, quelles questions, quel problème et au nom de quoi ? C'est une analyse des discours et des représentations que nous invitons le lecteur, 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 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, travers lesquelles la société a exprimé ce qu'il en était pour elle du travail.

L'énigme que nous cherchons résoudre - et dont la résolution structurera l'essentiel de notre propos - est donc la suivante : comment en sommes-nous venus 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 29

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 ?

** ** mrq 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 sur 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 ces fonctions, 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 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 étapes. Ceci signifie que les fonctions aujourd'hui remplies par le travail dans nos sociétés 31

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 l'histoire 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 explicites 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 la recherche ethnologique et anthropologique des lumières précieuses sur cette question, qui n'est d'ailleurs pas très aisée à poser, 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 de change, celle de rémunération. Comment s'articulent-elles, nous ne cherchons pas vraiment le savoir. Par quels présupposés historiques et idéologiques est structurée cette constellation, nous ne le savons pas non plus.

Les travaux ethnologiques visent 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 indignes qui découpent tout autrement que nous les procès de travail [... 1 Le lexème indigne dont le champ sémantique est le plus proche d'un des usages contemporains du mot travail est le mot *takat* [... 1 qui désigne une activité physique pénible, mobilisant un savoir-faire technique et la médiation d'un outil 34 . Dans d'autres sociétés, où le terme est présent, il ne recouvre pas ce que signifie notre terme moderne, mais soit le borde, 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 .

33

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 intrants des peuples considérés. Marshall Sahlins ", l'un des premiers, a montré qu'il fallait en finir avec l'image d'une humanité primitive crève 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'efforts 36 . 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 quatre heures par jour cette activité.

En second lieu, l'activité de production en vue de la subsistance n'est presque jamais exercée. titre individuel et pour des motivations purement individuelles : Un seul cas bien choisi suffirait pour démontrer quel point est absurde l'idée d'un homme, et spécialement d'un homme de culture peu développée, qui serait motivé par des motifs purement économiques d'intérêt personnel bien compris'. Le mobile du profit personnel n'est pas naturel 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 surtout le surplus qu'il peut obtenir par un effort supplémentaire ne va pas à l'individu qui s'est donné de la peine, mais ses parents par alliance... Les trois quarts de la récolte d'un homme vont pour une part au chef, titre de tribut, et pour l'autre part au mari et la famille de sa sœur (ou de sa

mère) par obligation. 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 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 fait superflues. En outre, le labeur, au lieu de représenter un moyen en vue d'une fin, est en un sens une fin en soi".

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 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 connus par nous comme non économiques, qualitativement différents du mouvement de l'échange véritable et confins 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 économiques 40.

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 social".

Le travail vise d'abord la parade. Il sert tre vu et entrer en comptition 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 l'esthtique et la bonne disposition gnrale du lopin de terre ; l'effort n'est pas synonyme de pnibilit. De plus, il produit souvent beaucoup plus que le ncessaire, apportant un immense soin ce travail, mais sans perspective de thsaurisation : le fruit de cet effort peut tre gaspill en quelques minutes. Enfin, le travail est travers par des logiques sacres et sociales : selon les Trobriandais, le magicien des jardins contrle le labeur des hommes et les forces de la nature. La magie exerce un rle coordonnateur, rgulateur et directeur sur les travaux des champs, un peu l'image des rites agricoles chez Hsiode, dont la logique est avant tout religieuse et sacre. Le Trobriandais n'est pas essentiellement m par le dsir de pourvoir ses besoins, mais il obit un systme trs 36

complexe de forces traditionnelles, d'obligations et de devoirs, de croyances magiques, d'ambitions et de vanits 42

sociales .

Tout ceci est parfaitement explicable puisque, nous dira-t-on, il s'agit d'conomies domestiques qui n'ont pas besoin de l'change conomique et ont adapt leurs besoins cette situation. Certes, mais ce qui nous intrsse ici, c'est que, dans un contexte radicalement diffrent du ntre, c'est--dire o les besoins naturels sont limits, o l'individu n'a pas encore fait irruption en tant que tel, o les changes conomiques ne sont pas dvelopps, la notion de travail n'existe pas. C'est dire que l'on ne peut trouver, ni entre ces socits elles-mmes, ni entre ces socits et les ntres, le moindre dnominateur commun quant au sens du travail. Le travail n'est pas une catgorie relle de l'conomie tribale ,crivait Marshall Sahlins. Autant dire que ce n'est pas par le travail que se dfini le statut social ou que se noue et se conserve le lien social. Ces socits sont structures par d'autres logiques : elles ont un rapport particulier l'exteriorit (la tradition, la nature, les dieux ...) qui dtermine les rgles sociales et rend celles-ci suffisamment fortes pour tenir ensemble la socit.

Elles n'ont pas besoin d'autres types de rgulation.

Dans ce contexte, de ce mode d'activit parmi d'autres qu'est l'action pour la subsistance ne dcoulent ni directive particulire ni hirarchie sociale. Comme l'ont montr les tudes de Mauss ou de Malinowski, les faits sociaux qui structurent ces socits sont d'une nature autre qu'cono-mique. Ils sont prioritairement " sociaux " : ils font intervenir des liens de sang et de parent, des symboles, certaines relations avec la nature, avec la tradition, etc.

L'change lui-mme n'est pas l'change conomique que nous connaissons et qui ne sera dfini et reprsent comme tel qu'au xviii sicle. Cela peut d'ailleurs paratre paradoxal, puisque l'on aurait pu penser que ces socits seraient obsdes par la peur de manquer et donneraient donc une place privilgie ceux qui s'occupent des 37

activits de subsistance. Mais il n'en est rien, justement sans doute parce que ces activits sont tellement importantes qu'elles sont rgles de l'exterieur, exerces collecti vement, de faon que personne ne puisse se les approprier.

** ** Le paradigme grec

Dans la question du rapport au travail, la Grce constitue une rfrence. En effet, la socit grecque, celle que

nous connaissons 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 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-38

se 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'ordonne le monde et les sociétés grecs, tels qu'ils sont présents dans les principaux textes qui vont de l'Iliade 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-39

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 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 cit.

A ces activités fortement valorisées, parce qu'elles relèvent de la sphère de la liberté, s'opposent les activités qui nous attachent la nécessité et qui constituent, des degrés divers, le plein non valorisé des activités humaines.

Le travail y appartient. Trois caractéristiques majeures le définissent, 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 multiples. 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 quelqu'un et qui consistent dans l'application

d'une forme 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 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, 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 la mort même l'état le plus bas de la vie sociale. Viennent ensuite les *demiourges*, 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 relèvent d'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 multiples en elles-mêmes, mais surtout en raison de la servitude par rapport à autrui qu'elles entraînent. Hésiode ne considère 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 multiple

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 légitimation repose sur l'opposition loisir/travail. Toute la philosophie grecque est en effet fondée sur l'idée que la vraie liberté, c'est--dire ce qui permet 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 dans 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 43

commença à rechercher une discipline de ce genre .

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 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 travail pénible, des 42

tâches dégradantes, par essence serviles. Chez Platon 44

L'ensemble des activités manuelles est regroupé sous ce terme et est exercé par la troisième classe, les ouvriers et autres artisans, laquelle correspond, dans la tripartition de l'âme platonicienne, l'appétit sensible, 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'esclavage 45, 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 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 débarrasser 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 travail est condamné, qu'en est-il des activités des artisans pour lesquels Platon, par exemple, semble prouver une certaine sollicitude ? Leur activité, parfois désignée par le terme d'*ergon*, n'est pourtant guère plus valorisée.

Certes, ils possèdent une certaine technique et on peut trouver chez eux une certaine vertu ou perfection, celle qui consiste 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'chappent pas la condamnation : On doit considérer comme propre l'artisan, crit Aristote, toute tâche, tout art, toute connaissance qui aboutissent rendre impropres l'usage et 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 abjecte 46. L'encore, et contrairement 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 lui-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.

44

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 générale - 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, crit 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, 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'occu-

pent 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 tout oublié dans la distribution des capacités, Prométhée court voler chez les dieux les arts 45

et les techniques et distribue chacun une capacité différente. Ce geste aurait dû fonder l'échange, et donc être 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 chacun. Mais comment doivent-elles être réparties entre les hommes ?

demande Hermès à Zeus; d'une manière égale, 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 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 tant 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 ascétisme 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 cette fin nos plus précieuses facultés, la raison et la parole. Il y a chez Aristote un plaisir très ensemble, à jouer dans la 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

ractionnaire qui se serait attache dvaloriser les activits qui commenaient justement merger et menacer la suprmatie et le pouvoir des intellectuels et hommes de lettres, en l'occurrence les activits commerciales. Mais nous savons que les Grecs ont eu leur porte un certain nombre d'inventions, qu'ils auraient pu dvelopper mais auxquelles ils n'ont pas consac d'efforts⁵¹. Pourquoi ne pas l'avoir fait ? Certes, parce que la main-d'oeuvre servile, gratuite, tait abondante, mais surtout parce que les philosophes et les savants, refltant l'esprit de l'poque, ne voyaient pas la ncessit de produire plus : produire en plus grande quantit aurait signifi produire en vue de la vente, conception trangre l'idal de vie de l'poque. Il semble bien que c'est la valorisation diversifie des activits, et en l'occurrence la dvalorisation du travail, qui a constitu la cause principale du blocage technologique dont on parle parfois propos de la Grce. Comme si les Grecs avaient russi comprendre le lien qui existe entre illimitation des besoins et crasement de l'humanit sous le travail, et qu'ils avaient russi imprimer de la mesure aux ⁵²

premiers pour viter le second

** ** Dieu travaille-t-il ?

Tout au long de la domination de l'Empire romain, et mme jusqu' la fin du Moyen Age, la representation du travail ne connat pas de bouleversement majeur.

L'Empire romain n'accorde en effet aucune place particulire au travail, et persiste au contraire, sur le modle grec, le mpriser. Ce sont toujours les esclaves qui prennent en charge la majeure partie des travaux dgradants et pnibles et la classification des activits, telle qu'on la trouve expose par exemple chez Cicron, se fait autour de l'opposition libral/servile, les activits serviles tant celles qui sont effectues sous la dpendance d'un autre, et les activits librales, exerces pour elles-mmes, tant au ⁴⁸

contraire le fait des hommes libres. La classification mdivale des arts reprendra ces distinctions, en isolant les sciences, qui relvent la fois du domaine du contemplatif et du libral, les arts libraux, la fois opratoires et libraux, et les arts et mtiers, dans le double domaine de l'opratoire et du servile. Comme chez les Grecs, l'opposition essentielle passe 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'activit premire.

Le negotium, le non-loisir, s'y oppose. D'o la condamnation de ceux qui sont pays pour travailler : On regarde comme ignobles et mprisables les gains des mercenaires et de tous ceux dont ce sont les travaux et non les talents qui sont pays. Car, pour ceux-l, leur salaire est le prix d'une ⁵³

servitude . Et aussi celle des commerants, qui se spcialisent dans les affaires et le negotium. De surcrot, comme on l'a vu pour la Grce, la ncessit sociale d'inventions qui permettraient de rendre plus faciles les travaux humains ne se fait pas sentir. Marc Bloch a ainsi montr que le moulin eau tait disposition du monde grco-romain ds le dbut de l're chrtienne, mais qu'il n'a pas t utilis massivement. Certes, ceci s'explique, au mme titre que pour la Grce, par l'existence d'une main-d'oeuvre servile nombreuse, ainsi que par la volont de conserver l'organisation sociale en l'tat : Vespasien aurait rpondu un inventeur qui lui prsentait une machine permettant de monter des pierres au Capitole : Laissez-⁵⁴

moi nourrir le petit peuple . Mais surtout, la ncessit sociale des inventions ne se fait pas sentir. Ainsi, tout au long de l'Empire romain, et en ralit jusqu' la fin du Moyen Age, dans les socits occidentales, le travail n'est pas au coeur des rapports sociaux. On dira que la division de la socit en deux parties, l'une

soumise 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 social 55. Au contraire, celui-ci est déterminé par d'autres logiques (le 49

sang, le rang ...), qui permettent ensuite 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 cause de toi. C'est 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 la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu es 50

as été pris ; car tu es poussière et tu retourneras en poussière. 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 vu naître 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 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 faite 57. 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 n'agit pas lui-même, mais ordonne aux choses de se mettre en place, selon la structure : Dieu dit... et cela fut ainsi.

L'acte divin passe tout entier 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 plus 8 - pour soutenir l'idée d'une reconnaissance, voire d'une valorisation du travail par le Nouveau Testa-

ment. 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, 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 recouvertes des textes grecs, des interpréta-

tions arabes, mais aussi de la nécessité de définir des normes de vie - en particulier monacales - les Pères de l'Église et les théologiens vont promouvoir une nouvelle idée du travail. C'est seulement 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 interprétée dans le sens d'une œuvre divine.

que l'acte divin puisse être interprété comme une œuvre, certes nullement semblable à l'œuvre humaine, ⁵²

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 interprétée par saint Augustin à l'aide d'un schéma techniciste. Comme si la relecture des textes grecs cette époque avait eu pour conséquence d'enfermer l'idée chrétienne absolument nouvelle de création dans le vieux schéma dmiurgique 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 Dmiurge, figure mi-mythique mi-divine laquelle la philosophie recourt souvent pour expliquer pourquoi une réalité peut présenter telle ou telle caractéristique : le Dmiurge, 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 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 matière. 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 rinterprétation des textes qui entrane un intrt nouveau pour les tches quotidiennes des hommes ? quoi qu'il en soit, le vocabulaire fait dsormais le pont entre les deux sujets, si diffrents, d'un acte qui doit bien, au-del des diffrences, avoir une mme nature. Mais nous n'en sommes pas encore l. A l'poque d'Augustin, que les moines s'adonnent au travail ne va pas de soi.

53

quels sont donc les arguments de l'vque d'Hippone en faveur du travail ? D'abord, l'argument d'autorit : Paul l'a dit et a lui-mme donn l'exemple en s'adonnant au travail manuel 61. 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 charit, puisqu'il permet de venir en aide aux pauvres.

** Nanmoins, tous les types de travaux ne sont pas bons.

Saint Augustin distingue" les mtiers infmes (voleur, cocher, gladiateur, comdien), les mtiers peu honorables, qui sont essentiellement les mtiers de ngociants, et enfin les mtiers que ne rprouve pas l'honestas, qui recouvrent deux catgories principales de travailleurs : les paysans et les artisans. Ces mtiers laissent l'me libre, car ils ne visent pas l'obtention d'un gain et permettent donc ceux qui l'exercent de continuer se consacrer la tche essentielle, la contemplation. Le travail des mains permet d'avoir l'esprit tout occup de Dieu. Malgr tout, ct du travail manuel, le travail intellectuel, lire et crire, demeure le plus important. Les rgles suivantes, celles de saint Benot par exemple, accorderont une place moindre au travail intellectuel ; en revanche, le travail manuel sera l'objet d'une attention toute particulire, parce qu'il apparat comme le meilleur remde contre l'oisivet : La paresse est l'ennemie de l'me, et c'est pourquoi il faut qu'

certaines heures les frres soient occups au travail manuel, il faut qu' d'autres ils soient occups la mditation des choses de Dieu 63.

Le travail, contribution la vie de la communit en tant qu'elle doit subvenir ses besoins, apparat donc comme une loi naturelle laquelle personne ne peut droger; il est considr pour les moines, et a fortiori pour les autres, comme l'instrument privilgi de lutte contre l'oisivet et la paresse, voire les mauvaises tentations, toutes choses qui dtournent de la tche principale que sont la contemplation et la prire. Le travail aide l'me se concentrer sur l'essentiel, il occupe le corps en librant 54

l'esprit. Mais il ne s'agit l en aucune faon d'une valorisation du travail : celui-ci sera souvent lou prcisment pour son caractre pnible, il prendra alors le visage de la pnitence. De plus, les tches principales du moine demeurent la mditation, la contemplation et la prire, le travail n'tant qu'un adjuvant. Et, surtout, tout type de travail n'est pas bon : si le travail manuel et intellectuel, effectu en communit, est recommand, tout ce qui touche des activits exercees pour le gain, le commerce, etc., est farouchement critiqu. Cependant, le terme utilis pour dsigner le travail intellectuel des moines, opus, est dsormais le mme que celui qui dsigne l'oeuvre de Dieu. Une correspondance, certes non univoque, se met en place, qui peut laisser penser qu'un certain type de travail ressemble au travail divin. Si le travail agricole ou le travail artisanal ne sont pas comparables l'oeuvre divine, le vocabulaire ne parvient nanmoins dsormais plus distinguer parfaitement les activits. Dans les faits, et en dehors des monastres, le verbe laborare se spcialise dans le sens du travail agricole et signifie labourer. Le travail rel 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'chelle sociale, qu'ils soient oppos aux prtres, aux guerriers ou aux autres classes. Nanmoins, une part du prestige social des

moines, qui dsormais travaillent, commence rejaillir sur le travail. D'une certaine manire, le cadre est prt pour une valorisation du travail, et sans doute aussi pour la fusion des deux significations d'oeuvre et de peine. En revanche, rien n'est plus loign des conceptions de cette poque que l'ide d'un travail marchand, et exerc en vue de la vente profitable.

On pourrait dire qu' l'poque les deux principaux obstacles au dveloppement d'un vritable intrt pour le travail - la condamnation de toute activit exerce en vue d'un gain individuel et la surdtermination de l'au-del par rapport l'ici-bas - tiennent tous les deux la conception 55

commune et minemment religieuse du temps. ** Si les activits lucratives sont condamnnes, en particulier celles du marchand, c'est non seulement parce qu'elles dtournent le chrtien du seul intrt 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 Dieu : le temps. Spculer sur celui-ci, comme le font les marchands ou les usuriers, revient faire des hypothses sur un bien qu'il est interdit de s'approprier. De plus, et sans entrer dans les dtails, il est vident que la conception du temps introduite par le christianisme - ce temps orient qui se droule de la Cration la Parousie - est et sera dterminante pour l'intrt port au travail et l'ici-bas.

Plus prcisment, celui-ci est et sera fonction du rle plus ou moins dcisif assign ou reconnu l'homme dans le processus qui mne la Fin des temps. D'o l'extrme importance des querelles doctrinales qui parcourent le Moyen Age, mais aussi les sicles suivants, sur la prdesti-nation, le libre arbitre de l'homme, etc., et, au coeur du dbat, la notion d'oeuvres 64 : 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 dbats thologiques que s'est jou en partie l'avenir du travail. Nous y reviendrons.

** ** Mpris du gain et mtiers interdits

La classification augustinienne des mtiers licites et illicites va perdurer tout au long du haut Moyen Age : dresser la liste exhaustive des mtiers interdits dans la socit de l'Occident mdival, ce serait risquer de dnombrer presque tous les mtiers mdivaux66 . Car aux tabous issus des socits antrieures, tabous du sang, de l'impuret, de l'argent, le christianisme a ajout ses propres condamnations et allong la liste des professions interdites ou mprises. Tous les mtiers que l'on ne peut exercer sans risquer de tomber dans l'un des sept pchs 56

capitiaux sont ainsi proscrits, et particulirement les professions lucratives. Les seuls travaux autoriss sont ceux qui ressemblent l'oeuvre divine, c'est--dire qui transforment l'objet sur lequel ils agissent, donc ceux des artisans ou des paysans : L'idologie mdivale est mtrialiste au sens strict. Seule a valeur la production 67

de matire . Deux grandes ruptures s'introduisent ensuite : aux viii et ix' sicles, une forte revalorisation du travail, appuye sur une idologie de l'effort producteur, mais qui se manifeste d'abord en matire agricole, puis dans la promotion scientifique et intellectuelle des techniques. Une classe homogne commence se distinguer, celle des laboratoires, constitue de ruraux puis englobant les artisans, face aux deux autres classes, celles des prtres et des guerriers68 . La seconde s'opre autour des xii et xiii sicles, et contribue rduire considrablement le nombre des mtiers illicites et assouplir la condamnation auparavant totale de l'usure. Ainsi est-ce seulement lorsqu'ils agissent par cupidit et par amour du gain que les marchands sont condamnns.

Saint Thomas codifie ce nouveau contexte en dveloppant l'ide d'utilit commune. Ainsi, les mtiers

mcaniques, comme ceux du textile, de l'habillement ou autres semblables, qui sont ncessaires aux besoins des hommes, reoivent une certaine considration. Cette ide d'utilit commune va de pair avec l'ide de valeur : La valeur de la chose ne rsulte pas du besoin de l'acheteur ou du vendeur, mais de l'utilit et du besoin de toute la communaut [...] Le prix des choses est estim non pas d'apr s le sentiment ou l'utilit des individus, mais de 69

manire commune . Le juste prix est celui qui reflte la valeur de la chose. Si le prix excde cette valeur ou le contraire, l'galit de la justice est supprime. Ainsi saint Thomas peut-il revaloriser un certain nombre de mtiers (ceux qui sont exercs par les marchands, par exemple) ou de notions (la vente ou l'usure), condition qu'elles soient ralises pour le bien de la communaut, et non dans un autre but : Si on se livre au commerce en vue de l'utilit publique, si on veut que les choses ncessaires l'existence ne manquent pas dans le pays, le lucre, au lieu d'tre vis comme une fin, est seulement rclam comme rmunration du travail. L'utilit commune justifie donc le travail, et aussi la rmunration de celui-ci. On passe des mercenaires, honnis auparavant, aux professeurs justement rmunrs pour leur travail d'enseignement. Il en rsulte une nouvelle considration pour le travail 70 qui ne s'explique pas seulement par un subit intrt de l'glise et de ses thoriens pour la vie quotidienne des hommes sur terre, mais aussi par l'ascension sociale d'un certain nombre de classes qui se dveloppent et veulent obtenir leur reconnaissance : artisans, marchands, techniciens. A la fin du Moyen Age et avec l'accord de l'glise, une nouvelle ligne de partage spare les travailleurs manuels des autres, dont l'utilit est 71

dsormais reconnue . C'est ce moment seulement, ainsi que le souligne Marc Bloch plusieurs reprises, que les inventions qui jusque-l taient restes des curiosits, comme le moulin vent, vont tre dveloppes, parce que la reprsentation du travail s'est modifie. Se dessine donc un contexte intellectuel qui se refuse encore faire du travail une activit essentielle et valorisante, mais porte en mme temps en germe un certain nombre d'vo-lutions. Le refus de faire du travail une activit essentielle se lit la fois dans la structure sociale, o dominant prtres, nobles et guerriers dans la place rserve ceux qui ne travaillent pas et dans les termes.** Au xvi sicle, le nouveau mot de travail, tripalium, se substitue aux deux prcdemment en usage, labourer et ouvrier. On utilise donc pour dsigner cette activit un mot qui permettait jusque-l de nommer une machine trois pieux, souvent utilise comme instrument de torture. Au xvii' sicle, le mot continuera signifier gne, accablement et souffrance, humiliation 72 . Les solitaires de Port-Royal, la recherche d'un moyen de pnitence 58

efficace, choisissent le travail manuel. Le travail reste donc tenu pour une activit dgradante au sens fort. Au gr des hasards de l'tymologie, le terme d'opus a t absorb dans le terme global de travail pour prendre la seule signification d'effort, de peine. La connotation cratrice a subitement disparu. Paralllement, les activits de commerce restent considres avec mfiance et l'ide de pouvoir travailler pour raliser un gain individuel et non pour le bien de la communaut demeure intolrable. La perspective d'un individu travaillant pour son profit propre grce au commerce tout comme l'ide d'change ingal restent fortement condannes par l'Eglise.

Mais, en mme temps, une srie de clarifications et d'inflexions majeures sont en cours : les philosophes s'at-tachent mieux dcrire le contenu de l'acte divin et rsoudre la contradiction d'un Dieu travaillant alors mme qu'Il est immobile, tout-puissant, non affect, inaccessible la souffrance... Les textes pauliniens, en particulier la fameuse Il' ptre aux Thessaloniens, mais aussi ceux de Calvin rencontrent une trs grande audience chez les Franais de la Renaissance : Ainsi s'explique qu'au xvi sicle une sorte de vague de fond ait ramen au jour le culte, la glorification du travail manuel 73.

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. A la fin du Moyen Age, pas plus qu'en Grèce le travail n'est conçu comme une activité unique englobant tous les métiers, cratrice 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 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 accom-

plie, 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 enrhumés aux manufactures⁷⁴.

** ** mrq CHAPITRE III ACTE 1: L'INVENTION DU TRAVAIL

Transportons-nous en 1776, date de la publication des Recherches sur les causes de la richesse des nations⁷⁵

d'Adam Smith. Le titre 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 abeilles⁷⁶ de Mandeville, qui avait fait grand scandale en raison de l'loge de la passion de l'enrichissement qui y était développé. On recherche désormais les lois - semblables 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. A la condamnation de la volonté d'enrichissement a succédé une frénésie d'expériences, de recherches, d'@, 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. A la simple tolérance accordée au commerce à la fin du Moyen Age a succédé l'idée que le commerce est doUX⁷⁸ et le 61

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 politique⁷⁹ de Malthus ou le Traité d'économie politique⁸⁰ 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 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 galement la recherche de la nature de la richesse, n'avaient pas fait, réservant 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 la division du travail soit le premier. C'est précisément la faculté du travail humain, correctement organisée, 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'épingles 12 , 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 quoi tient donc ce qu'il désigne 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 mécanique 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 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 quantités (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? A 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 tout 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 originellement³. Ce ne sont pas les travaux des champs, les métiers divers, le caractère concret du travail

exercés 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 comparer la valeur de toutes les marchandises . Le travail est connu exactement dans les termes dans lesquels on décrit 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 valuer, c'est le

temps qui sera utilis.

L'egalisation et la comparaison des differentes quantites de travail se font par le temps, donc par ce qu'il y a de plus abstrait et de plus homogene. Le travail n'est donc pas seulement comme le temps, il est le temps; celui-ci est sa matiere premiere, son ultime constituant. Le travail est lui-meme, en dernier ressort, un cadre vide, une forme homogene, dont le seul intrinseque est de rendre les differentes 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 productivite.

Si le travail est divisible en quantites identiques, il est alors 64

possible de decomposer tout travail complexe en multiples quantites de travail simple, mais aussi de combiner le plus intelligemment possible ces differentes quantites en autant d'operations. L'identite de toutes les quantites simples permet leur utilisation ad libitum et est au fondement de la productivite du travail, issue d'un effet de repetition (la division du travail, en reduisant la tache de chaque homme quelque operation tres simple et en faisant de cette operation la seule occupation de sa vie, lui fait acquerir necessairement une tres grande dexterte 85) et de combinaison (dans chaque art, la division du travail, aussi loin qu'elle peut y tenir, amene un accroissement proportionnel de la puissance productrice du travail 8'). Le taylorisme est l en germe : l'idee que le travail est scindable en units simples susceptibles d'etre combinees mecaniquement et reparties entre differentes personnes est promise un bel avenir... Dans le meme mouvement, l'change est compris comme l'effet d'une double transmutation : d'une quantite d'effort en une creation de valeur et de celle-ci en une quantite d'argent. Le travail est alors considere dans sa dimension physique, comme une quantite d'energie dont la valeur est constante et dont les possibles compositions et decompositions mecaniques fondent les equivalences entre effort, valeur ajoute dans les choses et prix de vente.

Cette conception physique et mecanique du travail va de pair avec les idees scientifiques de l'epoque, tant sur le temps que sur la force . Les marchandises contiennent vraiment la valeur d'une certaine quantite de travail.

C'est ce qui permet de considerer la puissance productive de la Nation , donc la quantite totale de travail susceptible d'etre fournie, comme le resultat, d'une part, de la proportion entre ceux qui exercent un travail productif et les autres, et, d'autre part, de la combinaison des differentes industries particulieres.

Ainsi Smith introduit-il, probablement sans s'en rendre compte, une nouvelle definition du travail. Celle-ci n'est pas le resultat d'une analyse qui aurait recense toutes les 65

formes concretes et empiriques de travail pour en degager la caracteristique commune (qu'y a-t-il de commun entre cultiver un champ, faire un meuble, tailler un tissu, peindre une fresque dans une eglise... ?), mais l'aboutissement d'une recherche dont l'objet n'etait pas le travail. Au terme de celle-ci, il apparait comme un instrument de calcul et de mesure, qui a pour qualite essentielle de fonder l'change.

Ce sont donc bien les conomistes qui inventent le concept de travail : pour la premiere fois, ils lui donnent une signification homogene. 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 opère d'abord une distinction entre travail productif et travail improductif, regroupant néanmoins les deux notions sous la catégorie générale de travail. Le travail productif tant 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 87

unifié : le travail du domestique mais aussi celui du souverain, des magistrats civils et militaires, de l'armée, de la flotte, des ecclésiastiques, des gens de loi, des médecins, 66

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 une conception extrêmement restrictive de la richesse. Certes, écrit Malthus, la richesse peut bien correspondre 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 personnels⁸⁴ Mais cette définition est beaucoup trop large et n'est pas du tout 67

opérationnelle : elle ne peut en particulier servir à calculer l'accroissement exact de la richesse d'un pays d'une année 89

sur l'autre

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

louer les progrès de la science économique. Et, au terme d'un piqué de débat, après de longues pages, on 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 immatériels. 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 minime 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 son territoire.

Ce choix est décisif non seulement parce qu'il fixe l'ensemble de la société la poursuite 68

d'un objectif singulièrement réduit, mais surtout parce qu'il entraîne des conséquences immenses pour la définition du travail. À la 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 changeables, 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 perues 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 engendré 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 l'origine d'un accroissement de richesse - ou de ce qui est défini comme tel -, c'est-

-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 racines concrètes.

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 contre-sens, 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

qu'une partie, oubliant par l mme l'activit concrte de l'homme.

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

Les formes qu'a recouvertes le travail lors de son mergence ne sont pas anodines : il est apparu la fois comme la plus haute manifestation de la libert de l'individu et en mme temps comme la partie de l'activit humaine susceptible de faire l'objet d'un change marchand. Le travail a constitu le symbole de l'autonomie individuelle dans la mesure o, grce lui, l'individu devenait capable, par le seul exercice de ses facults propres, de subvenir ses besoins en ngociant librement la place que ses facults lui permettaient d'obtenir dans la socit. L'ide du travail comme manifestation de la libert individuelle remonte Locke, qui avait fond le droit de proprit non plus sur des ordres tablis, mais prcisment sur l'exercice de ses facults par chaque individu. Pour Locke, l'homme a un droit de proprit sur son corps et un devoir de conserver celui-ci dans son intgrit qui lui donne droit la proprit, pour autant que celle-ci constitue une condition essentielle de la protection et de la conservation de cette intgrit physique : Chacun a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prtention, Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre⁹.

C'est par le travail, la fatigue qu'il dpense acqurir les 93

biens, que l'homme obtient le droit de les possder ce droit lui-mme s'appuyant sur un droit encore plus fondamental la conservation de soi, donc de son corps.

Ds lors, l'individu acquiert, grce au seul exercice de ses fonctions, de son corps, un certain nombre de droits, qui ne sont plus fonds sur d'autres lois. Cet exercice, c'est 70

le travail.** Le travail est donc le nom de l'activit humaine dont l'exercice autonome permet tout individu de vivre.

94

Smith se rfere cette thorie mais y ajoute un lment essentiel. Le travail auquel il fait rfrence n'est pas le travail par lequel toutes les choses ont t originellement acquises, ce n'est pas l'effort premier et toujours recommenc par lequel l'individu dfini son territoire et acquiert les ressources ncessaires son existence. C'est le travail en socit et donc, certes, celui qui permet l'individu de ngocier 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-mme objet d'change. Car, comme l'explique Smith, nous sommes sortis de cet tat primitif o les hommes soit n'changeaient pas, soit changeaient directement des produits o taient cristalliss leurs efforts, prcisment sur la base de la quantit d'effort ou de travail qui avait t ncessaire 95. Depuis l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux, que Smith accepte comme une donne de fait, l'change n'est plus direct : les hommes, pour une partie d'entre eux du moins, doivent vendre d'autres non pas leurs produits, mais leur travail.

Et cela complique singulirement la situation. Auparavant, les individus changeant directement des produits dans lesquels n'entrait que leur travail, il tait assez facile de comparer les quantits de travail contenues dans chacun, mme si l'oprations n'tait pas totalement exacte et s'il tait parfois dlicat de s'assurer que deux quantits de travail taient strictement quivalentes (mais Smith s'en tirait par une

pirouette en renvoyant l'arbitrage du march : C'est en marchandant et en dbattant le prix de march qu'il s'tablit, d'aprs cette grosse quit qui, sans tre fort exacte, l'est bien assez pour le train des affaires de la vie). Il n'tait surtout pas ncessaire de donner un prix au travail, puisque celui-ci tait dtermin lors de la vente du produit. Dsormais, il devient ncessaire de trouver le prix de ce qui fonde justement la comparabilit de toutes les marchandises, le prix du travail lui-mme... Ncessaire 71

de trouver des critres justes pour rcompenser le travailleur, mais aussi celui qui avance les capitaux et encore le proprietaire des terres. Ncessaire de trouver les critres du bon partage, et donc de savoir ce que vaut exactement le travail.

Les dbats qui occupent Smith, et qui occuperont ses successeurs, y compris Marx - la valeur ajote au produit vient-elle de la quantit de travail incorpore par le travailleur ou bien de l'utilit 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-mme peut avoir un prix, qu'il est un type d'activit susceptible de faire lui-mme l'objet d'un achat et d'une vente. Ce qui nous apparat aujourd'hui comme une rvolution 96 avoir pu considrer le travail humain comme une marchandise comme les autres - n'tait sans doute pas interprte comme tel l'poque par Smith. Au contraire, on voit bien que, pour l'auteur des Recherches, la possibilit pour chacun de vendre son travail tait une manire de promouvoir une conception rvolutionnaire de l'individu, dsormais autonome, capable de vivre du simple exercice de ses facults sans tre sous la dpendance de quiconque, l'oppos de toutes les formes d'utilisation de la main-d'oeuvre qui existaient l'poque, esclavage, servage, etc. 97 Il n'en reste pas moins que, si cette tape constituait certainement un progrs par rapport aux formes de non-droit qui prdominaient auparavant, elle contri-buait galement asseoir une conception trs particulire du travail humain. Car c'est bien parce que le travail est conu par Smith comme une quantit de dpense physique mesurable, s'inscrivant durablement sur un objet matriel et ds lors susceptible d'augmenter d'autant la valeur de celui-ci, que sa marchandisation est possible. Autrement dit, l'encore, le fait de pouvoir traiter le travail comme une marchandise se paye trs cher - par une conception totalement matrialiste du travail. D'o la double rvolution dont Smith prend acte : d'une part, le 72

travail est dsormais le moyen de l'autonomie de l'individu, d'autre part, il existe une partie de l'activit humaine qui peut tre dtache de son sujet et qui ne fait pas obligatoirement corps avec celui-ci, puisqu'elle peut tre loue ou vendue. Smith n'invente pas cette nouvelle conception du travail : il ne fait que donner forme aux diffrents lments qui se mettent en place sous ses yeux pour constituer le travail salari.

A l'poque, le droit - franais et anglais en particulier

- se rfre une conception semblable, encore que non explicite. Est-ce le droit qui s'est saisi d'une interprte d'abord dveloppe par les conomistes ? Sont-ce au contraire les conomistes qui se sont plis aux conceptions juridiques existantes 8'? La- question dpasse notre propos.

quoi qu'il en soit, la fin du xviiiie sicle, c'est une mme conception du travail abstrait que promeuvent l'conomie et le droit, ce dernier confirmant le caractre dtachable du travail. Pothier, juriste qui crit la mme poque que Smith 99, distingue le louage de choses et le louage d'ouvrages et range le travail dans la premire catgorie : parmi les choses qui peuvent tre loues, Pothier numre ainsi les maisons, les fonds de terre, les meubles, les droits incorporels et les services d'un homme libre. Le travail apparat bien comme une chose dont dispose le travailleur et dont il peut user moyennant un paiement, une chose qui, bien qu'tant ce travailleur, lui est nanmoins trangre, puisqu'on peut en parler et en user sans, semble-t-il,

toucher la nature du sujet qui la porte. C'est également cette conception que confirment avec clat 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 leur exercice, ainsi que les corporations diverses qui protégeaient de fait l'individu seront supprimées au nom de cette conception 73

** 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 toute personne de faire tel négoce, d'exercer telle profession, art ou métier que bon lui semble 101 . Le Code civil confirmera cette conception 102 . 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 mort 103.

** 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 ce prix que s'achète la participation à la vie sociale), et minemment 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.

74

** ** 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 consacre-t-elle en évidence les lois de son accroissement? Pourquoi cette soudaine attention porte-t-elle l'intrinsèque 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'intrinsèque porte la richesse. Dans la même catégorie, on peut faire entrer les explications qui en appellent la démographie, la surpopulation rurale, la constitution de grands centres urbains, la découverte de nouveaux gisements de métaux précieux, 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 jusque-là été considérées comme des curiosités, pourquoi certains y ont investi des capitaux,

pourquoi d'autres ont jugé important, 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 cette époque, et qui consiste essentiellement en une valorisation ⁷⁵

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 recusaient la notion controversée d'œuvres, conduisirent néanmoins, selon ¹⁰⁵

Weber, ce résultat. Comme s'il avait fallu l'intervention d'un principe de même nature et de même force (c'est-

-dire religieux) pour vaincre la condamnation qui pesait depuis des siècles sur la volonté d'enrichissement, la matérialité et l'investissement dans l'ici-bas⁶. 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, jamais invérifiable. Elle a néanmoins le mérite de faire la place de ce qui détermine profondément la conduite des hommes, et en particulier l'époque, aux préceptes religieux diffusés par les Églises.

D'autres théories 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'économie 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 temps ¹⁰⁷. 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 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 ⁷⁶

viendra peu à peu à désigner que l'avantage économique; et c'est ainsi que l'egoïsme, 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, honni 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 ¹⁰⁸

mœurs douces. 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 Dumont 109. Celui-ci fait appel, globalement, au même ressort. Dans sa genèse de l'idologie 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 d'autres hommes. On passerait donc ainsi, sous la poussée de l'individualisme du XVIII^e siècle, d'une société globale-77

à un système 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), 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 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 existe 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 conséquent 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 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 achevait 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 comme hypothèse. Ce n'est qu'avec Newton, qui publie son ouvrage majeur en 1687, que la vérité éclaire avec assez de force pour que nul ne puisse plus s'y opposer et pour qu'il devienne clair que la Terre tourne 78

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 bouleversements 110. En reprenant et en démontrant les propos de Galilée selon lesquels la nature est créée 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'efficacité humaine a reflué dans l'âme et dans la volonté. Le monde est désormais strictement divisé entre l'étendue, dès lors livre la connaissance et 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 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 perdue 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 Pascal : "c'est la peur d'un monde sans Dieu, d'un monde où 79

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 travers l'univers décrit par Descartes. Ce dernier cède au contraire l'allégresse : "Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique et que [...] j'ai remarqué jusque 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 de 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 cieux 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 tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature, ce qui n'est pas seulement 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 vie 112.

On a vu dans ce passage, l'un des plus importants de l'histoire de la philosophie, le début de l'esprit technique et conquérant qui caractérise les sociétés occidentales à partir du XVIII^e siècle. Or, Bacon rédige ses principaux écrits, et en particulier *De 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 80

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 vaine, 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 l'œuvre dans ces deux textes : le modèle de la science n'est plus la métaphysique ou la rhétorique, mais la physique, qui permet la fois de découvrir les causes et qui rend possible l'action formatrice. 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 eux 114. C'est 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 tourné jusque-là vers la nature pour tenter de l'adoucir se détachent 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 labouré, où la raison se fait efficace, le travail est le véritable moyen d'accéder à une nouvelle existence, l'abondance universelle-81

selle, 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 reposait 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 à Deo* 115, conforté 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 chaque instant justifiée, l'ordre social 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.

82

**** Au moment même où critiquent Descartes et Bacon, 116**

Hobbes porte un coup décisif à cette théorie de l'autorité politique, galement 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 l'état naturel et l'état social en établissant une analogie 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--dire ce qui fait que chacun doit obéir aux lois de son pays, réside en l'homme lui-même, dans sa possession 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 précède 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 révolution-

naire d'une telle découverte, dont on connaît qu'elle puisse susciter tout 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 règles, voire de critères. Enthousiasme devant l'absolue liberté donne 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.

83

Hobbes construit une véritable machine-Etat capable de cimenter l'ordre social, c'est--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 guidés 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 librement une multiplicité d'individus réduits leur plus simple expression et leur 84

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 Lui 117. 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 (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), tant encore comme une combinaison spécifique d'atomes et de sensations (chez Hume), voire comme une monade sans portes ni fenêtres, 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 la fois comme l'élément d'une multiplicité, doté d'une réelle spécificité, mais surtout comme porteur de sa propre loi, principe d'après lequel il agit 118.

La critique laquelle ont été soumis les ordres naturels a en même temps brisé 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 eux-mêmes, au désordre de leurs pulsions et de leurs rencontres. L'état de guerre n'est autre que la coexistence naturelle et non règle 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 85

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 images auxquelles les théoriciens politiques 119 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 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, 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 politique 120 ; dans l'autre, le contrat détermine les condi-86

tions de l'échange, et doncnonce les lois de l'équivalence de deux grandeurs (objets, efforts, prestations ...). Dans le premier cas, le contrat permet 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 régissent 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, chaque instant, le lien social. L'économie est donc une philosophie de la société fondée sur la confiance : 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, 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 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 leurs intrants¹²¹. 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, 87

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 noncer les lois naturelles de celle-ci. Le désir d'abondance est le principe qui donne son unité, de l'extérieur, la société : tous les individus sont habités par ce désir. Il est désormais le premier moteur social, qui meut l'ensemble des individus¹²²

par amour, comme le Dieu d'Aristote. 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 consommer. 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 définit 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 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 multiplication 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 décrite à la fin du chapitre : c'est une société où chacun est absolument enchaîné aux autres. Chaque objet consommé nécessite des milliers d'opérations, qui sont 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 acquiescer les produits dont il a besoin. Ces besoins réciproques forment la base d'un ordre social qui⁸⁸

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 la fois l'effort humain qui transforme et l'instrument de mesure qui indique, scientifiquement, combien vaut cet effort, c'est--dire contre quelle somme d'argent ou quel autre produit il peut tre chang. 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 destin l'autre et surtout parce qu'il est la mesure gnrale des changes et des rapports sociaux. Il dtermine le prix de toute chose et garantit l'intangibilit de l'ordre social. Ce dernier est donc dtermin des deux cts par le travail : par la dynamique des besoins et de l'interdpendance, par la mesure et la comparaison des efforts. Par lui, les individus non seulement sont tenus ensemble, oblige la sociabilit, mais de surcrot leurs changes sont rgls. Le coeur de la rponse conomique la question de l'ordre social, c'est le travail matriel et marchand et l'change.

Celui-ci est le seul moyen de substituer l'ancienne universitas un ordre tout aussi solide, -dom, llin&xibilit a la duret du naturel, mais qui n'oblige pourtant pas les individus ni s'aimer ni poursuivre autre Chose que leurs propres souhaits. L'change est le producteur dp, Ren "ai, le coeur de la logique conomique. C'est pour.,et@ . Iraffln que Smith fait de lui la chiquenaude qui nwt les, individus de 89

l'tat de nature en branle : notre penchant troquer est bien le signe que telle est la loi de la socit. Le vocabulaire (" troc attire enfin notre attention sur un point fondamental nul besoin de passage traumatique de l'tat de nature l'tat civil chez Smith. Le troc est l'tincelle de civilit qui nous pargne ce dtour. L'change est ce qui rend la socit toujours plus riche, toujours plus civilise, car l'change conomique est toujours un change humain, il rapproche les hommes, aussi loigns soient-ils. Mieux, il est la condition d'une plus grande galit des conditions, ainsi que de la libert individuelle et politique : Sans l'aide et le concours de plusieurs milliers de personnes, le plus petit particulier, dans un pays civilis, ne pourrait tre vtue et meubl mme selon ce que nous regardons assez mal propos comme la manire la plus simple et la plus commune. Il est bien vrai que son mobilier paratra extrmement 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 rang, il n'y a peut-tre pas autant de diffrences qu'entre les meubles de ce dernier et ceux de tel roi d'Afrique qui rgne sur mille sauvages nus et qui dispose en 123

matre absolu de leur libert et de leur vie. L'change est le creuset du lien social : alors que nous croyons changer pour nous enrichir, nous sont donns par surcrot le lien social et le rapprochement des conditions. L'conomie concilie l'arbitraire et le naturel : nous changeons dans l'illusion d'une abondance promise et derechef nous construisons l'ordre social, sans l'avoir voulu.

** Mais l'conomie n'est pas l'au-del du politique : elle est son autre. Elle rsout le problme de l'ordre social en cherchant des lois, en incitant les individus se servir les uns des autres et aussi se servir d'eux-mmes, se donner la fois en vente et en spectacle . La politique, si elle utilise

aussi le moyen du contrat, est de nature radicalement diffrente, car, ne serait-ce qu'une fois, elle met les hommes volontairement en contact les uns avec les autres 90

et elle leur fait accomplir ensemble quelque chose, qui n'est pas un change. Elle ne dtourne pas leur intrt. Elle n'a donc pas besoin du travail ni de l'change marchand.

L'conomie n'est pas une solution qui prend la place du politique, comme semblent parfois le laisser penser Louis 121

Dumont ou Pierre Rosanvallon . Pour le premier, le moment qui va de Smith Marx voit l'panouissement

et l'approfondissement d'une unique idéologie, celle de l'économie, qui s'autonomise et se construit contre la 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 Société. 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 développés 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 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 réglée par la politique et société hiérarchique et holiste.

Notre ambition est justement d'attirer nouveau l'attention sur cette autre tradition, qui n'aboutit pas, comme l'économie, 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 centre de la vie sociale, elle oblige la société, si elle veut exister, ne pas cesser de produire, d'être en mouvement, 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 le devoir de lui répondre "Donne-moi ton travail".

La typologie des pauvres laquelle aboutit le Comité de mendicité sera dès lors organisée autour du travail. 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 spare les bons des mauvais.

D'un

ct, 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 spare 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 connu 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 trop abstrait et matériel, il l'est encore. Tel est le premier acte.

** ** mrq 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 connu 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 interprétée comme puissance créatrice d'artifices. L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert le définit ainsi : C'est l'occupation journalière laquelle l'homme est condamné par son besoin, et laquelle il doit en même temps sa santé, sa subsistance, sa sûreté, son bon sens et sa vertu peut-être 128. 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 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 schéma utopique du travail - porté par les sociaux-93

listes -, 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 schéma utopique.

** Ce bouleversement conceptuel dont nous sommes les héritiers s'opère au même moment, quoique sous des formes différentes, en France et en Allemagne. 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 détenteur 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 allemand 130 a déterminé 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 simplement le produit de la révolution industrielle allemande. Hegel crit 94

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 proprement parlé 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,

ternel, 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 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 tant que conscient - ce qu'il est en soi, comme un enfant doit exprimer, travers toute sa vie, ce qu'il a 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 95

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, à se connaître, c'est agir.

Dieu se crée et l'histoire de cette autocratie, 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 lui-même, 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 sujet "".

** 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 à 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 opposer 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 à se connaître, l'Esprit 96

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 technique 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 tait, devient fabricatrice (l'acte technique et la connaissance ne sont plus spars). L'histoire de l'Esprit est la fois celle de l'humanité et celle de chaque homme : l'acte de connaissance du monde extérieur est un acte qui transforme le sujet connaissant, lui révèle les capacités dont il tait plein. Le connaître est un pouvoir. L'acte de connaissance est connu sur le mode de la fabrication et de la consommation : l'objet connu n'est qu'un prétexte se découvrir, donc s'enrichir soi-même. Ce processus où la connaissance est un agir, où se connaître signifie pour l'Esprit se plonger dans l'Histoire, traverser l'Histoire, Hegel l'appelle travail. Travail 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 transformation 132, écrit Hegel dans les toutes premières pages de la 97

Préface de la Phénoménologie de l'esprit. Le travail est pour Hegel l'activité spirituelle par laquelle l'Esprit s'oppose au monde 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 l'extérieur tout ce qui tait l'intérieur, non révélé ; ce qui revient reconnaître que tout ce qui semblait être extérieur, le naturel, ce qui est donné, imposé, tait déjà en fait de l'Esprit.

Autrement dit, le but ultime est la spiritualisation totale de la nature; 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 hdoniste ou utilitariste. Il affirme simplement que la vocation de l'Esprit est de nier tout monde naturel 133. 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 tant 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 schéma l'œuvre : dès ses premiers écrits 134 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 rasant avec elle, l'homme non seulement s'est révélé lui-même ses capacités, mais il les a 135

créés, il s'est créé. Par le travail, l'humanité s'est autocréée, et l'Esprit du monde traverse 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 131) et se fait toujours plus humain.

98

**** **** Le travail abstrait, moment de passer. 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 137 absolue. Ce travail -l est condamné, car il recèle trop de contradictions : Une multitude d'ouvriers est condamnée dans les fabriques, les manufactures et les mines des travaux entièrement abrutissants, insalubres, dangereux et qui restreignent l'habileté. Des branches de l'industrie qui entretenaient une nombreuse classe d'hommes sont puisées d'un

coup cause de la mode ou de l'effondrement des prix d aux dcouvertes dans d'autres pays [... 1, et toute cette multitude qui ne peut se tirer d'affaire est livre la pauvret. Alors intervient l'opposition de la grande richesse et de la grande pauvret. [...]

Cette ingalit de la richesse et de la pauvret devient le plus grand dchirement de la volont sociale, la rvolte intrieure et la haine. [... Il apparat ici que, malgr son excs de richesse, la socit civile n'est pas assez riche, c'est--dire que dans sa richesse elle ne possde pas assez de biens pour payer tribut l'excs de misre et la plbe qu'elle engendre . Mais ce moment demeure essentiel parce qu'il rapproche les hommes, les enserre dans une dpendance rciproque et ouvre la voie la vritable communaut. De plus, il conduit l'invention de la 99

machine, produit de l'esprit humain qui fascine Hegel, parce qu'elle est un automatisme capable de mener sans rpit la tche de ngation et de transformation : la machine, c'est l'iniquit du subjectif, du Concept, pos en dehors du sujet, ou encore le pouvoir de ngation de 139

l'homme acqurant une existence objective autonome Comme s'il n'y avait plus besoin de l'homme pour accom-

plir la tche d'anantissement de la nature. Le travail abstrait de Smith est donc un moment ncessaire, qui porte l'esprit un degr de conscience et d'approfondissement suprieur, mais il est destin tre dpass.

Cela est vrai pour les socits humaines et galement pour l'Esprit. Autrement dit, si l'Esprit est en travail , c'est--dire en activit jusqu' la fin de l'Histoire, ce travail, qui consiste s'incarner dans des formes finies et les dpasser, ne prend qu'un temps la forme du travail connu comme opposition la nature ou du travail industriel, salari et abstrait. Sans tre appel disparatre totalement, celui-ci n'aura nanmoins t qu'un temps le moyen majeur d'expression de l'Esprit. Ce qui sera prolong, c'est le travail de l'humanit sur soi, mais ce travail prendra d'autres formes que celles qu'il a prises au xix sicle. Ce que dcrit Hegel sous ce terme de travail de l'Esprit, cette tche de ngation infinie, est bien plutt ce que nous-mmes appellerions culture ou formation.

Hegel emploie le mme terme pour l'ensemble du processus, pour la vie de l'Esprit, qui est perptuel approfondissement de soi et qui prendra des formes de plus en plus spirituelles (institutions politiques, oeuvres artistiques, religions, systmes philosophiques ...) "O et pour le travail industriel, qui n'est que l'une des formes que prend l'histoire de l'humanit. La polysmie du terme atteint son acm.

** Le concept de travail est donc, avec Hegel, considrablement enrichi et transform, puisqu'il dsigne dsormais l'activit spirituelle elle-mme, l'essence de l'histoire de l'humanit, qui est activit cratrice et expression de soi. A 100

ce titre, on peut dire que Hegel a mis en vidence l'apport spcifique du xix sicle : la construction d'une essence du travail, c'est--dire d'un idal de cration et ralisation de soi. Marx et une partie des socialistes identifieront cet idal avec l'essence vraie du travail, quoi ils compareront le travail tel qu'il se dveloppe sous leurs yeux : c'est l'acte de naissance du schme utopique du travail.

Rappelons rapidement que Marx connat parfaitement Hegel et qu'il en rcupre l'hritage thorique. Certes, il remet, dit-il, la dialectique de Hegel de la tte sur les pieds : ce ne sont ni l'Esprit ni les Ides qui dirigent le cours du monde; ce sont les hommes qui font leur propre histoire. Marx reprend donc son compte l'ide de vaste dveloppement historique que prsentait Hegel; cepen-

dant, 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 formation de l'homme par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme ". 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 schéma hégélien - qu'en craignant de l'artifice, qu'en mettant ses propres œuvres à la place du donné naturel. Et il faut même aller plus loin : l'homme 101

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 production, 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-112

tion de la nature ou naturalisation de l'homme . Marx marque dès lors une sorte d'accomplissement 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'impratif moral chez Marx, pas plus que chez Hegel), d'humaniser le monde, de le modeler selon 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 lui 143. 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'homme 144. 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 102

autocratie : C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence 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 gnration de l'homme par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme. L'immense mrite de la phno-mnologie de Hegel et de son rsultat final - la dialectique de la ngativit comme principe moteur et crateur -

consiste d'abord en ceci : Hegel conoit l'autocratie de l'homme, l'autocratie comme un processus, l'objectification comme ngation de l'objectification, comme alination et suppression de cette alination ; de la sorte, il saisit la nature du travail, et conoit l'homme objectif, vritable, parce que rel, comme rsultat de son propre travail 141.

Mais ceci est encore une tautologie. Ou toute cration serait-elle du travail ? Marx, reprenant le concept le plus large de Hegel (travail de l'Esprit) et l'appliquant 146

l'homme englobe en effet sous ce concept la quasi-totalit de l'activit humaine : tout est travail, toute activit humaine, de la procratie l'activit de connaissance. Il va mme 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 libr du besoin, la diffrence de l'animal. Le travail, le vrai travail, pourrait-on dire, n'est pas li au besoin, il est

une activit consciente, visant consciemment faire du monde naturel un monde humain.

Marx a hrit de Hegel un concept du travail dont le modle est profondment artisanal et technicien. L'homme travailleur, c'est l'Homo faber qui, en crant, se dcouvre lui-mme. Mais l'objet transform est en mme temps 103

l'occasion pour l'homme d'exprimer sa personnalit. Paradoxalement, au moment o se dveloppent les produits industriels dj standardiss, c'est un modle plus ancien qui parat inspirer Hegel et Marx, celui de l'artisan et de son oeuvre. En ralit, le matre mot est expression - le travail, c'est toute activit humaine qui permet d'exprimer l'individualit de celui qui l'exerce. Mais de s'exprimer aussi pour l'autre, donc de montrer l'autre la fois sa singularit et son appartenance au genre humain. Telle est la signification de cet extraordinaire texte de Marx .

** Supposons, dit-il, que nous productions comme des tres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-mme et l'autre. 1. Dans ma production, je raliserais mon individualit, ma particularit ; j'prouve-rai, en travaillant, la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie, et dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnatre ma personnalit comme une puissance relle, concrtement saisissable et chappant 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 raliser la nature humaine et de fournir au besoin d'un autre l'objet de sa ncessit. 3. J'aurais conscience de servir de mdiateur entre toi et le genre humain, d'tre reconnu et ressenti par toi comme un complment ton propre tre et comme une partie ncessaire de toi-mme, d'tre accept dans ton esprit comme dans ton amour. 4. J'aurais, dans mes manifestations individuelles, la joie de crer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de raliser et d'affirmer dans mon activit individuelle ma vraie nature, ma sociabilit humaine. Nos productions seraient autant de miroirs o nos tres rayonneraient l'un vers l'autre 147.

** Non seulement le travail est la plus haute manifestation de mon individualit, mais il constitue galement ce milieu au sein duquel se ralise la vritable sociabilit. L o Smith pensait la sociabilit et le lien

social sous la forme de la dépendance réciproque non voulue, Marx le voit dans le 104

travail réalisés 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 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) ". 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 révélé par Marx. Mais, il faut insister sur ce point, et Marx est le premier à le savoir, cette essence n'a jamais existé en 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 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 ruinées pour que le travail devienne adéquat son essence.

** Le concept de travail révélé est donc au centre d'une triple relation - de l'individu au donné naturel; de l'individu aux autres; de l'individu lui-même. Le travail est la fois un rapport de l'homme à la nature et un rapport social, mais si l'on pousse l'utopie 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 tant libre 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 libres et autonomes qui s'exprimeraient l'infini les uns les autres, d'une société 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 106

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. A la fin, le travail n'a plus que cette signification-là, et il est tout 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 spirituelles. Il est ainsi 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 abaissé au rang de moyen : En dégradant au rang de moyen la libre activité créatrice de l'homme, le travail en fait de sa vie générale un instrument de son existence physique. [...] l'homme fait de son activité vitale, de son essence, un simple moyen de son existence ". 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'est pas volontaire, mais contraint. ** 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 naturel ". 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 spolier le travailleur et 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 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 l'origine de l'aliénation du travail, c'est bien plutôt le travail lui-même qui est lui-même la cause de toutes les aliénations. A l'origine même de la double aliénation du travail, on trouve une défiguration primitive. Dès le départ, l'homme est connu 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 privée 153 . Ainsi peut-on dire que Locke (que Marx cite peu), qui voit dans le travail le moyen d'acquiescer 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'acquiescer des richesses, le travail n'est aliéné. Marx voit dans ce moment originel la cause de tous les maux 108

venir : ds lors que le travail est considr comme facteur de production et comme essence de la richesse, il est alin.

** ** Comment rendre le travail conforme son essence?

En opposant la ralit du travail et son essence, Marx fonde leur continuit et trace le chemin qui mne de l'une l'autre. En dsignant par le mme terme ce que les conomistes ont invent, le travail abstrait et le travail-essence, Marx imprime de faon dfinitive sa marque sur la pense du travail, en mettant en place les principaux lments de ce que nous avons appel le schme utopique.

L'utopie ne consiste pas vouloir changer les conditions de travail. Elle consiste donner le mme nom deux ralits dont on nous dit que l'une est la caricature de l'autre, mais qui n'ont rien voir. Il fusionne de cette manire deux traditions, la tradition anglaise (de l'conomie politique) et la tradition allemande (de l'expression de soi). Ds lors, l'conomie politique est la science du travail alin : Smith a mconnu la nature profonde du travail en le prsentant comme peine ou sacrifice. Certes, historiquement le travail est apparu comme contrainte extrieure, mais [Smith] ne voit aucunement la ralisation de soi, l'objectivation du sujet, donc sa libert concrte qui s'actualise prcisment dans le travail 154 . ** L'conomie politique commet deux erreurs qui consistent, d'une part, considrer le travail comme un simple facteur de production et, d'autre part, continuer de traiter le travail comme peine et sacrifice, donc comme quelque chose de ngatif, alors que le travail est une force positive et cratrice 155. Nanmoins, par cette critique, Marx assure la continuit entre les deux traditions : l'conomie politique ne pouvait pas concevoir la vraie nature du travail. D'une certaine manire, Ricardo a un peu mieux compris celle-ci que Smith, sa thorie de la valeur-travail signifiant que l'homme met quelque chose de lui-mme dans son travail. Mais, avec la critique mar-109

xienne, le moment approche o ncessairement le travail, enfin connu dans sa ralit, deviendra ce qu'il est dans son essence.

Marx distingue ainsi entre un avant et un aprs. L'avant

- avant de l'abondance - fonde un productivisme dchan o l'impratit d'humanisation joue plein et contraint l'homme exercer sa tche d'anantissement du donn naturel travers le travail. L'apr - lorsque l'abondance est atteinte - ouvre 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 concide avec son essence. Mais cela n'est possible qu'une fois l'abondance atteinte, qu'une fois la raret conjure. Ainsi s'expliquent les apparentes contradictions de Marx quant l'avenir du travail. Car tantt il indique que le but est la rduction du temps de travail, l'objectif tant donc de se librer du travail, et tantt que le travail deviendra le premier besoin vital, appelant de ce fait librer le travail, c'est--dire le rendre diffrent et le conserver. Il n'y a contradiction que si l'on oublie que les deux propositions correspondent des stades diffrents de l'volution historique et sociale.

** En effet, dans un premier moment, celui du dveloppement 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 : A mesure que la grande industrie se dveloppe, la cration de la richesse vraie dpend moins du temps et de la quantit de travail employs que de l'action des facteurs mis en mouvement au cours du travail. Elle dpend plutt de l'tat gnral de la science et du progrs technologique, application de cette science cette production ". Le dveloppement 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 révolution, qui s'opère au sein de la société capitaliste, constitue la base de l'émancipation 110

Ceci n'est pas sans importance, car le capital réduit dès présent le travail l'effort humain leur minimum. Cela sera d'un grand profit pour le travail émancipé, et c'est là la condition de son émancipation. 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. [...] 1 Économie de temps de travail signifie augmentation de loisirs pour le plein épanouissement de l'individu. Le temps de travail demeurant la mesure de la production et de la distribution des richesses, l'objectif poursuivi ne peut être que la réduction de sa place.

C'est ce qu'explique Marx 159 dans la Critique du programme de Gotha rédigé en 1875, mais qui ne sera publié 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 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 travail.

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 abondance 161.

** 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, identiques 112. 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 machines 11,3. 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 panouissant ? 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 panouissantes ? 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 - réglent 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'apanouissement 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 libération 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 ingales, mais nous y restons enchaînés.

Il nous semble qu'il ne faut pas chercher à résoudre 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 reorganisation 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

LE TRAVAIL, ESSENCE DE L'HOMME 113
humaine, dont la nature est d'être en même temps individuelle et sociale, panouissante 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 rigé en modèle de toute action celle qui consiste à s'opposer à un donné naturel, la tentation était grande de voir dans le travail quotidien des hommes un simple 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 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'norme distance qui spare le travail existant de l'idéal : ** seule une révolution

profonde, concernant la fois la propriété des moyens de production, les modalités de détermination de la production sociale, l'avancement des progrès technologiques, pourra permettre de désaliniser le travail. En attendant, c'est bien la réduction du temps de travail qui doit être poursuivie. Mais l'idéal d'un travail panouissant imprègne toute son œuvre.

**** **** La glorification française du travail La France connaît la même évolution, exprime néanmoins d'une manière moins philosophique. Les trois moments (essence, critique du travail réel, schéma utopique) sont exactement identiques : les années pendant lesquelles Hegel critique 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 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 travers la notion d'industrie. Celle-ci bascule ce moment précis de son sens ancien 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 critique, 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, 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, honore. [...] 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 patrie. Le mot industrie est encore employé dans son sens proche du sens latin. 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 toi, sentiment généreux, passion des hommes clairs, utile laboriosité, 1671

honneur toi. 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 doubler 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 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 galemment l'idée d'utilité.

Le bonheur apparaît porte de main. Le travail est décrit comme une substance ou une énergie précieuse, dont la nation a besoin. Saint-Simon inscrit donc son loge du travail dans le contexte plus général de l'utilité sociale et de la lutte contre les Oisifs. D'où un discours de valorisation tout fait neuf : ****** Je propose de substituer le principe suivant 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 dsoeuvs. L'humanit jouirait de tout le bonheur auquel elle peut prtendre s'il n'y avait pas d'oisifs. Ds cette poque, le travail apparat tout la fois comme contribution au progrs de l'humanit, fondement du lien social, car c'est la forme du travail que doit prendre la contribution de chacun au progrs de la socit, et source d'panouissement et d'quilibre personnels.

Il n'est pas inutile de remarquer que, chez Saint-Simon, l'ide de bien-tre et d'abondance universelle qu'il est possible d'obtenir grce l'industrie de tous et au dveloppement des techniques aboutit la mme conception des rapports entre individus et socit et la mme conception globale de la socit que chez Smith : l'essentiel tant l'obtention de ce bien-tre, la pure et simple administration de ces progrs et du travail destin y parvenir suffira tenir la socit 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 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 dsirer de plus ? Le pouvoir politique devient superflu. A cela s'ajoute la possibilit d'en finir avec les conflits de classe. Contrairement la propri, le travail est distribu galement chacun, et 116

chacun peut l'utiliser sa guise. Il fonde la libert de chacun de contribuer la richesse sociale et il donne chacun l'impression d'tre li aux autres pour un combat essentiel 170 . Dans ces exemples, le terme de travail n'est pas dfini, ce qui signifie que les auteurs qui l'emploient supposent bien connue sa signification, qu'ils contribuent pourtant profondment transformer. Ils dsignent en fait par ce terme non pas le travail concret, mais cette activit humaine qui prend le visage de la puissance transformatrice et dont les rsultats s'inscrivent de faon visible sur le territoire, le paysage, avec les progrs techniques. Le travail est dcrit comme une force vitale qui transforme l'aspect physique des choses. D'une conception mcanique, on passe une conception dynamique. La plupart des thoriciens socialistes de la premire moiti du xix' sicle reprennent cette conception, en particulier Proudhon, pour qui le travail est l'essence mtaphysique de l'homme, une libert qui ne doit pas voir son exercice empch 111.

La France et l'Allemagne construisent donc au mme moment, le premier quart du xix' sicle, le mme concept.

L'Allemagne a traduit cette nouvelle vision du monde dans sa philosophie, mais celle-ci, dans ses schmes les plus abstraits, met bien en vidence le noyau humaniste, historique et technique de l'volution relle. La France semble s'tre exprime d'abord par la voix de ses hommes d'Etat et technocrates, fascins par le fabuleux pouvoir technique dont dispose dsormais l'homme. En dpit du formidable paradoxe que constitue, en premire lecture, la glorification du travail au moment o ses conditions relles d'exercice sont les pires, cette raction est nanmoins tout fait explicable. On conoit en effet que, saisis par les prodigieuses capacit de dveloppement ouvertes par l'industrie, et emports par le mouvement de l'histoire qui semblait s'acclrer (c'est le moment des conquets napo-loniennes), philosophes et thoriciens aient fait l'loge d'une activit humaine qui semblait exprimer la fois la libert de chaque individu et la puissance d'une humanit 117

trionphante en marche vers le bien-tre. Si l'humanit peut ce point transformer le monde, crer des objets nouveaux, transformer les paysages, chaque individu doit disposer de la mme force cratrice , le travail. C'tait l videmment 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'ide que le travail tait une activit que chacun poss-dait et qui permettait chacun de se construire sa place dans la socit tait importante. Avec le travail, galement accessible chacun, un ordre social entirement fond sur les capacit se mettait en place

172 . Et il n'est pas anodin que la thorie de Ricardo, selon laquelle la valeur ajoute un objet correspond trs exactement la quantit de travail fournie, ait particulirement inspir les socialistes du xix sicle : chacun doit pouvoir enfin tre rcompens selon ses efforts sans qu'aucune autre considration, de naissance, d'idologie, de rang, soit prise en compte. Une comptition sociale enfin acceptable se profile.

A de trs rares exceptions prs, la situation extrmement preoccupante des ouvriers, officiellement reconnue dans les milieux politiques et objet de nombreux ouvrages, n'a pas remis en question la representation dsormais dominante que la socit se fait du travail.** Sismondi est l'une de ces exceptions : il dnonce l'volution qui, selon lui, mne la socit la catastrophe et dont il voit l'origine chez Smith. Les conomistes ont promu la chrmatistique, cette science de l'enrichissement dont Aristote avait, ds l'Antiquit, dnonc les dangers, puisqu'il s'agit d'une science de la dmesure, de l'accumulation sans fin des richesses. A partir de l, Sismondi dnonce le mouvement gnral d'industrialisation et d'intrt pour la richesse, qui vont de pair. Mais la majeure partie des autres critiques, et en particulier les thoriciens socialistes, prsentent la caractristique commune de critiquer l'organisation du travail, c'est--dire les conditions de travail au sens large, sans jamais remettre en cause l'ide majeure que le travail 118

est l plus haute activit de l'homme. Il ne s'agit donc bien que de rendre les conditions concrtes de travail conformes cette essence.

** Mme Fourier, que l'on prsente souvent comme un critique radical de toute la socit de son poque (il est contre le dveloppement du commerce, contre l'organisation du travail, pour le dveloppement des plaisirs et l'panouissement de l'homme), est paradoxalement celui qui met le mieux en vidence le rve secret qui habite son poque. Car son organisation en phalanstres, dans lesquels les individus regroupes par affinites chappent la tyrannie du travail ennuyeux et monotone et dveloppent les trois passions majeures, la cabaliste, la papillonne et la 173

composite vise finalement rendre le travail agrable et l'industrie attrayante. Le titre lui-mme de l'ouvrage de Fourier est instructif. Le Nouveau Monde industriel et socitaire 174 est entirement construit sur l'industrie et le travail, les deux tant simplement rendus conformes leur essence. Ds lors, on y verra nos oisifs, mme les petites matresses, tre sur pied ds quatre heures du matin, en hiver comme en t, pour se livrer avec ardeur aux travaux utiles 175 . Le plus utopiste des utopistes du xix sicle est en ralit celui qui trahit le plus clairement l'esprit de celui-ci : le travail est, dans son essence, panouissant. Il ne reste plus qu' le rendre conforme sa nature.

** ** Libert du travail ou droit au travail?

Les revendications concrtes dveloppes par les ouvriers au cours du xix' sicle manifestent cette rvolution au grand jour. Les journes de 1848 marquent en quelque sorte solennellement le moment o la conception du travail comme moyen de la ralisation 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 cration tant issue du travail, c'est le 119

travail qui doit tre rcompens, et non le capital; le travail tant collectif, c'est ce collectif en tant que tel qui doit recevoir rmunration ; l'exercice du travail tant devenu la condition de maintien en vie des travailleurs, la production doit tre organise de manire rpondre aux besoins sociaux en vitant le gaspillage, d'une part, et de manire ce que chacun puisse obtenir un revenu, d'autre part. Sous cette forme, le travail apparat d'abord, dans les discours socialistes, comme une libert dont dispose chacun, et dont l'exercice doit pouvoir tre assur et rcompens. Dans la mesure o le travail est devenu le moyen

majeur d'acquisition des revenus, reconnaître un droit la vie, c'est assurer le libre exercice du travail.

Le caractère soudain de cette question s'explique. Le milieu du X^e,X^e siècle en France est 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'acquerraient désormais par le travail, et que c'est donc autour de celui-ci que se posent les questions essentielles 176. 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 120

aussi dans l'existence des diverses limitations la pleine liberté du travail la cause essentielle des périodes d'inemployabilité. 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 tendresse, les seules ressources qu'ils aient pour subsister, 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 ce corps de travailler pour assurer au moins sa propre reproduction : L'État doit assurer tous droits et protection [... 1 et la propriété du

riche, et l'existence du pauvre, qui est sa propriété, doivent être également placés sous la sauvegarde de la loi publique 178. 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.

121

** 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 - lui fournir du travail. De plus, cette reconnaissance branle-rait 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 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 s'emparer de tous les instruments de travail, accaparer le pouvoir de travailler, les autres seront condamnés, par cela même, se faire esclaves des premiers, ou mourir ? Est-il juste que, tous ayant apporté, en naissant, le droit 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 acheter ? Louis Blanc s'attaque par là même ce rapport social' fondamental. Les socialistes de l'époque se livrent donc galement 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 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, 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 déséquilibrées. Seul le droit au travail, véritable droit réel, droit-crainte, est capable de venir bout de cette inégalité et de mener son terme la 122

Révolution de 1789 qui n'a su mettre en place, reconnaître et protéger que des droits formels 18. 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 ces arguments ? que le droit au travail attente la liberté et la réciprocité contractuelle ". qu'est-ce 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'Etat. On entend donc donner celui-ci le pouvoir de contraindre des individus 182 - 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, l'opposition de classes entre elles : l'Etat risque tout simplement d'être pris en otage par la classe ouvrière pour réclamer la classe possédante, celle qui donne du travail, l'ensemble des richesses. L'Etat 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 une classe, ferait de l'Etat le grand planificateur de la production : car comment assurer du travail tous, si l'Etat 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'attribution de toute la production : Décréter le droit au travail, c'est constituer l'Etat en pourvoyeur de toutes les existences, en assureur de toutes les fortunes et en entrepreneur de toutes les industries "3. 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.

123

** ** Le droit au travail panouissant

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 accable 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 tout travail, mais le droit à l'existence, la garantie des moyens d'existence alimentaire par le travail fourni au travailleur 184. Or, cette manière de considérer le travail ne rencontre l'assentiment 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 : il fait remuer de la boue 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, 124

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 propre 185. 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 panouissant

**** ** Le travail-panouissement, mythe du XIX^e siècle**

****** En 1848, le retournement s'est donc définitivement opéré des deux côtés du Rhin. Le travail est désormais connu dans son essence et revêtu comme panouissement 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 l'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 désormais 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 pénalisante qu'il met à la recherche des travaux productifs 181. 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

muneration 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 payé.

[...] 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 produite. La contradiction interne du capitalisme vient donc, pour Proudhon comme pour Blanc, du fait que la production est sociale, qu'elle fait appel 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, 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 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 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 panouissant 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 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 chacun selon ses besoins. De chacun selon ses facultés, c'est le libre panouissement 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 siens¹²⁷

propres, qui s'panouit 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 la satisfaction des besoins sociaux le satisfait comme tel, soit que sa satisfaction vient du fait que, par la contribution la production sociale, il accrot sa propre capacite consommer.

Dans le second cas, il s'agirait encore d'un cas d'alienation la Marx, car la jouissance n'est pas trouve directement dans le travail, mais dans le salaire et la future consommation permise par le travail. Dans le premier cas, on retombe dans le schma marxien, et c'est d'ailleurs la solution que semble indiquer Blanc : Tout se rduit donc transformer le travail en plaisir, et c'est ce qui rpond la grande formule socialiste : de chacun suivant ses facults 191. Comme chez Marx, le produit, dtermin par le collectif et voulu comme tel par chaque individu, permet la ralisation de chaque individu au cours de sa fabrication, car l'individu produit en fin de compte pour lui, puisqu'il a particip aux choix et que les besoins satisfaire sont sociaux et parce que le plaisir vient de cette production mme o chacun fabrique pour les autres une image de soi-mme. La question reste nanmoins ouverte. On ne comprend en effet pas trs bien, pas plus chez Blanc que chez Marx, comment le dveloppement de chaque individu dans le travail est compatible avec le caractre collectif de la production, d'autant que cette conciliation est cense s'oprer non pas dans une socit politique qui dpasserait les oppositions de la socit productive, mais au sein mme de celle-ci. On le voit d'autant moins que les deux auteurs militent pour un dveloppement maximal des forces productives et de la grande industrie, lieu par excellence du travail abstrait. Pour parvenir cette conciliation, il semble que plusieurs conditions doivent tre remplies : que les choix productifs soient faits par tous les individus et que ces choix rpondent aux vritables besoins sociaux; que l'on

soit dj dans une socit d'abondance et que l'individu soit dj social . Car dvelopper ses facults cratrices ne signifie pas, pour l'individu, dvelopper sa particularit, mais bien plutt crer, en lui imprimant sa marque, un objet voulu par la socit.

En fin de compte, on peut se demander si, dans ce type de socit qui assure la conciliation entre individu et collectivit, et qui le fait exclusivement par le travail, la sociabilit ne devient pas elle-mme quelque chose d'extr-mement abstrait, qui s'opre par des signes, et mme si, l'abondance tant acquise, le but ultime de la production n'est pas de permettre aux individus de s'changer des signes, des miroirs de ce qu'ils sont. Il s'agit ds lors peut-tre moins de fabriquer des objets visant satisfaire les besoins matriels que de produire des signes dans lesquels la socit prouve sa propre sociabilit. Comme si le travail et la production n'taient plus qu'un prttexte ou une scne o se mettre, collectivement, en representation, chacun montrant aux autres ce qu'il est et faisant signe la fois vers ce qu'il est intimement et vers ce qu'il est socialement, un lieu o 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 ralisation de soi et du lien social. Il a t investi, en l'espace d'une trentaine d'annes, d'une charge utopique extrmement forte : Les classiques de la thorie sociale, de Marx Max Weber, taient en cela d'accord : la structure de la socit civile-bour-geoise porte en elle la marque du travail abstrait travers le type de travail qu'est le travail salari, rgul par le march, mis profit par le capitalisme et organis par la forme de l'entreprise. Dans la mesure o la forme de ce travail abstrait a dploy une force qui a pu tout imprgner, et qui a pntr tous les domaines, les attentes taient conduites se porter elles aussi vers la sphre de produc-

tion, ou pour le dire d'une formule, vouloir que le travail s'mancipe de ce qui l'alinaait. C'est dans l'image du phalanstre que les utopies des premiers socialistes se sont

crystallises, c'est--dire dans l'image d'une organisation sociale fonde sur le travail et runissant des producteurs libres et gaux. Dans la mesure o elle tait correctement organise, c'est de la production elle-mme que devait procder la vie en commun des producteurs librement associs. [... 1 Et, en dpit de toutes

ses critiques l'encontre des premières formes de socialisme, c'est encore néanmoins la même utopie spécifique la société du travail qu'obtient Marx dans la première partie de l'Idologie allemande 192...

Tel est le second acte.

** ** mrq 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 thorisé 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 révéler 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 rétréci, c'est-à-dire dans lequel les contradictions que recelait la pensée socialiste n'ont pas été résolues : contradiction entre les conditions d'existence de travail 193 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 juste"; 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 transsubstantiation 195. 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-196

démocratie . 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 deuxième moitié du XIX^e siècle se disent en effet sociaux-démocrates 197; cependant, 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 une idéologie non marxiste, dont Edouard Bernstein 198 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 beaucoup qu'il sera plus avantageux de recueillir les fruits de l'adhésion populaire et de répondre également aux 132

revendications ouvrières que de continuer à rver d'une prise du pouvoir par la violence. Dans cette mesure, elle substitue l'idée de grand soir - cet arrêt brutal du temps partir duquel le temps lui-même se recompose - un temps plus long, plus pais, au sein duquel les revendications trouveront, plus lentement mais plus srement, 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, crit Bernstein le nombre des possédants s'accroît au lieu de diminuer. Il ne s'agit pas l 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. [... 1 Admettre qu'un nombre croissant de possédants - et non l'inverse -

s'approprie le surproduit social, cela revient enlever une 199

des pices matresses de l'échafaudage. De plus, les lois dont parlent Marx et Engels peuvent être mises en défaut par une action volontariste : Il est évident que l'olo 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 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 133

comme but ultime de la société n'est pas remis en cause, pas plus que l'idée du travail créateur 200. 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 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 Allemagne 201), 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 lequel 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 production 202.

Dès lors, la confusion est totale : car l'idologie 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'intrinsèque du travail réside désormais dans sa capacité

garantir des revenus dcents et donc un pouvoir de consommation 213

toujours plus grand . Cette contradiction n'est pas analy 134

se par les sociaux-dmocrates, mais elle contribue circonscrire trs 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 mme temps, le salariat en effet s'tend au point de devenir une modalit essentielle d'organisation du travail et de distribution des revenus. La pense sociale dmocrate, profondment lie cette situation, est en ralit son idologie.

**** ** L'Etat social et le plein emploi**

La pense sociale-dmocrate repose sur un fondement fragile, puisqu'elle continue focaliser les nergies utopiques sur la sphre du travail sans remettre en cause le rapport salarial. Elle s'oblige de ce fait rendre le plus supportable possible ce rapport en amliorant ses conditions concrtes d'exercice (amlioration des conditions de travail, rduction du temps de travail, hygine et scurit, institutions representatives ...) et en garantissant ceux qui le subissent un accs des compensations toujours plus grandes, sous forme de revenus toujours croissants, de biens de consommation ou des services plus nombreux, d'une protection toujours amliore. Ce faisant, elle rend ncessaire une rgulation globale du systme social, de sorte que celui-ci permette la produc-

tion de quantits de richesses toujours plus grandes (garantie de taux de croissance positifs) et la rpartition homogne de celles-ci (plein emploi et rgles de rpartition). Elle rend donc obligatoire l'intervention d'un Etat capable de garantir la marche rgulire de la grande machine sociale. C'est 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 libr. Ainsi s'explique le dveloppement, ds le dbut du XXe sicle 204 mais surtout 135

aprs la Seconde Guerre mondiale, d'un Etat-providence ou Etat social.

**** L'Etat-providence n'est pas, comme on l'entend dire souvent, un Etat qui colmate les brches du systme capitaliste ou qui cicatrise coup de prestations sociales les blessures que celui-ci inflige. L'Etat-providence se donne pour impratif de maintenir absolument un taux de croissance, quel qu'il soit, pourvu qu'il soit positif, et de distribuer des compensations, de manire toujours assurer un contrepoids au rapport salarial. Comme l'crit Habermas, le citoyen est ddommag pour la pnibilit qui reste, quoi qu'il en soit, attache au statut de salari, mme s'il est plus confortable; il est ddommag par des droits dans son rle d'usager des bureaucraties mises en place par l'Etat-providence, et par du pouvoir d'achat, dans son rle de consommateur de marchandises. Le levier permettant de pacifier l'antagonisme de classes reste donc la neutralisation de la matire conflit que continue de receler le travail salari 202. Ce qui entrane plusieurs consquences : d'abord, une intervention conomique de l'Etat telle que les principaux mcanismes permettant la rgulation de la croissance soient de fait contrls. La politique keynsienne sera la juste illustration de cet tat de choses. Ensuite, une intervention, dans certaines limites, de l'Etat pour que le plein emploi soit garanti, c'est--dire pour que chacun puisse bnficier des avantages dsormais attachs au statut de travailleur mme si sa capacit de travailler vient diminuer ou disparatre : 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 t l'illustration du nouveau rle dsormais dvolu l'Etat.

Dans cette configuration, les fins poursuivies n'ont plus rellement d'importance; seul le caractre rgulier de la rgulation est pris en compte. Certes, on prne la rduction du temps de travail; on affirme que la recherche de l'abondance doit permettre de se librer un jour de la 136

contrainte du travail. Mais, en mme temps, l'essentiel est, dit-on, d'humaniser le travail. En fait, le travail n'a plus vritablement besoin d'tre libr, puisqu'il est l'origine d'avantages certains, en particulier de la participation aux fruits de la croissance :** l'Etat social a russi substituer l'utopie socialiste d'un travail libr une vise plus simple, qui consiste fournir au travailleur, en change de son effort, une somme croissante de bien-tre et lui garantir le plein emploi. Le xx sicle n'est plus celui du travail mais de l'emploi : il revient l'Etat de garantir chacun un poste partir duquel il aura accs aux richesses et une place dans la vie sociale. ** L'emploi, c'est le travail considr comme structure sociale, c'est--dire comme ensemble articul de places auxquelles sont attachs des avantages et comme grille de distribution des revenus. L'emploi, c'est le travail salari dans lequel le salaire n'est plus seulement la stricte contrepartie de la prestation de travail, mais aussi le canal par lequel les salaris accdent la formation, la protection, aux biens sociaux. L'essentiel est donc que chacun ait un emploi.

Mais la garantie du plein emploi et de l'accroissement indfini de la richesse ne va pas de soi : en dveloppant la productivit, on finit en effet par avoir de moins en moins besoin de travail humain, on s'oblige inventer toujours plus de travail. Actuellement, les Etats soumis au processus de mondialisation des changes ne sont plus toujours capables d'assurer cette fonction.** Les socits fondees sur le travail sont traverses par une double logique, explosive terme : d'une part, elles persistent vivre sur l'impratit de dveloppement qui repose sur des progrs de productivit 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 clat parce que les pays dvelopps ont connu une croissance de leur production qui a permis de faire jouer le mcanisme de redistribution, d'intgration et de distribution de compensations. Mais, ds lors que les taux de croissance sont moins 137

levs ou que des personnes n'ont plus accs au systme de distribution des richesses, la machine s'enraye. C'est alors que se posent nouveau les questions refoules par la social-dmocratie et jamais rsolues sur la nature profonde et l'avenir du travail.** C'est alors qu'il devient ncessaire de s'interroger sur les fins que poursuivent nos socits.** Est-ce une toujours plus grande satisfaction des besoins, au prix de toujours plus de travail ? Est-ce un travail plus panouissant ? Deux sicles d'hritages non retravaills ont abouti des reprsentations quivoques :** quelle est la reprsentation qui domine parmi toutes celles qui nous ont t transmises ? Est-ce le travail-facteur de production ? Est-ce le travail-libert cratrice ? Est-ce le travail-emploi, systme de distribution des richesses et des places ? Mettre de l'ordre dans ces reprsentations permettrait sans doute de mieux savoir ce que nous pouvons souhaiter pour nos socits. Si le travail est d'abord un facteur de production et si son caractre de libert cratrice est un mythe, alors nous pourrions collectivement dcider de rduire sa place, moins que nous ne prfrions prendre cette reprsentation au mot et faire du march du travail un march identique aux autres, de manire fabriquer encore plus de richesses. Si nous continuons, au contraire, de croire que le travail peut tre panouissant, ne nous faut-il pas numrer les conditions d'une telle transformation ? S'il est d'abord un systme de distribution des richesses, peut-tre le chmage n'est-il lui-mme que le signe d'une inadaptation de celui-ci. Aujourd'hui, nous sommes crass par un hritage trop lourd et confus, dont nous ne parvenons pas distinguer les diffrentes strates historiques. Nous confon-dons essence et phnomnes historiques, nous feignons de croire que l'exercice

par chacun d'une activité humaine est une constante des sociétés humaines; que l'absence de travail est, en soi, une punition. Nous continuons de parler de travail panouissant sans mener une réflexion sur ce que cela recouvre. Le travail est devenu une nécessité telle dans notre société que nous sommes prêts tout pour lui
138

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.

** ** mrq CHAPITRE VI UTOPIE DU TRAVAIL LIBRE

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 panouissant 207. La frontière entre loisir et travail serait, dans cette perspective, remise en cause. Appartenant 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 invisible 208 - 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 140

certaines catégories, de nécessité vitale une réduction du temps de travail 209. 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 positive-210

tive. 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-mêmes 211. À partir de ce genre d'exemples - qui sont le plus souvent développés par les chercheurs qui crivent 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. On 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 panouissants ? N'est-ce pas le cas, au

contraire, d'une très petite minorité ? Peut-on continuer à affirmer que le travail (c'est-

-dire potentiellement tout travail, toute tâche réalisée dans le cadre économique et juridique actuel, et rémunéré par la société) est panouissant ? 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, 141

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 pro-212

gresser sur cette question

**** ** Le travail n'est pas panouissant**

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 l'apparition du travail et qui continuent de présider son développement. Elles soutiennent que le travail est une œuvre alors même que sa détermination économique l'en empêche jamais; elles sont galement 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'acquies 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 galement apparu comme moyen permettant d'aménager la nature et plus tard comme moyen 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 142

dont le principe est la rentabilité en matière d'accroissement du capital investi. Weber, l'un des premiers, a thématiquement 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 213

dans son Histoire économique Weber explique que la condition préalable essentielle à l'instauration d'un régime capitaliste est l'usage d'un compte de capital rationnel par 214.

les entreprises Cela suppose, 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 lui 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

presence de travailleurs qui s'offrent de leur plein gr

- 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 forfaitaires 211 .

** 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 l'égion 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 tant 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 143

structures dans lesquelles il était auparavant enligné 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 [quel cette activité ne peut pas non plus être détachée du reste de la vie, être entreprise 216

ou mobilisé, le travailleur est devenu une marchandise comme les autres, sur un marché comme les autres. Le travail-marchandise a représenté la fois la condition du développement du capitalisme en même temps que le premier concept et la première rationalité unificatrice du travail. De ce point de vue, on ne peut pas dire que Marx se soit beaucoup trompé : la production s'est tant 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 tendu 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'avance de l'humanité. 217

Il faut aussi relire Simone Weil, Georges Friedmann 218 ou Di Ciaula 219 pour se souvenir de la manière 144

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 baisser son coût ou le faire disparaître), le taylorisme a poussé 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 docilit.

Une docilit de bte de somme rsigne. [... 1 Il y a deux facteurs dans cet esclavage : la vitesse et les ordres. La vitesse : pour " y arriver ", il faut rpter mouvement aprs mouvement une cadence qui, tant plus rapide que la pense, interdit de laisser cours non seulement la rflexion, mais mme la rverie. Il faut, en se mettant devant sa machine, tuer son me pour huit heures par jour, sa pense, ses sentiments, tout. [...] Cette situation fait que la pense se recroqueville, se rtracte, comme la chair se rtracte devant un bistouri. On ne peut pas tre conscient 1211.

** Diviser le travail en temps lmentaires, dcrire chaque mouvement et enregistrer son temps, reconstituer les combinaisons de mouvements lmentaires les plus frquentes dans l'atelier, enregistrer les temps de ces groupes de mouvement et les classer, reprer les mouvements inutiles et les examiner : la logique du taylorisme est la fille spirituelle de celle de Smith et l'aboutissement inluctable du capitalisme. Comme l'explique Simone Weil, Marx rend admirablement compte du mcanisme de l'oppression capitaliste. [... 1 Il a bien montr que la vritable raison de l'exploitation des travailleurs, ce n'est pas le dsir qu'au-145

raient les capitalistes de jouir et de consommer, mais la ncessit d'agrandir l'entreprise le plus rapidement possible afin de la rendre plus puissante que ses concurrents²²¹. Ce qui, l'chelle de l'entreprise, s'appelle taylorisme devient, l'chelle du pays, la poursuite de la seule efficacit productive et de la comptitivit. Certes, nous sommes en train, nous dit-on, de sortir du taylorisme, mais il n'en demeure pas moins que le travail reste considr, par la pense conomique par exemple, comme un pur facteur de production.

** ** La subordination, coeur du travail salari D'o la seconde logique sous la pression de laquelle continue de se dvelopper le travail, ou au moins le travail salari. Celui-ci consiste en l'change d'une prestation contre un salaire, cet change faisant l'objet d'un contrat.

La caractristique majeure du travail salari, qui le distingue radicalement du travail indpendant, est le lien de subordination qui existe entre le salari et son employeur, celui-ci se dduisant quasi logiquement de la nature du contrat de travail. Autrement dit, partir du moment o l'on considre que le travail humain peut faire l'objet d'un ngoce, cet achat a pour consquence la libre disposition de ce qui a t achet, c'est--dire sa direction, dans le double sens de donner des objectifs et de conduire . La dnomination de louage de services pour dsigner l'utilisation du travail d'autrui a, il est vrai, t abandonne (en 1973 seulement), et le travail ne peut plus tre, au moins juridiquement, considr comme une simple marchandise. Pourtant, aucune dfinition 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 critre du travail salari, le contrat de travail tant ds lors analys par la doctrine comme ** la convention par laquelle une personne s'engage mettre son activit la disposition d'une autre, sous la subordination de laquelle 146

222

elle se place, moyennant une rmunration . La notion de subordination signifie donc que le travailleur salari se place sous la direction, sous l'autorit de l'employeur, qui lui donne des ordres concernant l'excution du travail, en contrle l'accomplissement, en vrifie les rsultats.** Autrement dit, mme si la subordination n'est pas personnelle mais juridique, elle est nanmoins totale : elle implique que le salari fasse ce qui lui est demand, de la manire qui lui est demande, le plus souvent suivant une organisation qui lui est impose. Il le fait de surcrot aujourd'hui sans connatre les finalits 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 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. Quoique l'on pense de cette justification, difficile à défendre 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 147

d'emplois qui correspondent à des niveaux de formation et à des niveaux de salaire. Mais la subordination n'en a pas pour autant supprimé. D'autres objections tentent vainement 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 223

une œuvre, 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 tant 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 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'

preuve du contraire, l'employeur reste celui qui embauche, licencie et organise le travail. La subordination dans 148

l'exercice quotidien du travail n'a pas été remise en cause par les dispositions collectives. Croire le contraire reviendrait, semble-t-il, considérer que nous nous trouvons dans une toute 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'obligations".

Enfin, le troisième argument consiste à soutenir que la subordination est de moins en moins réelle aujourd'hui 221.

Mais, l'encore, il semble que l'exception soit très généralement 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 dilution 227 ? 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 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 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 statut 228 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 149

et l'épanouissement ? que signifie responsabiliser les personnes dans ce contexte ?

Il faut évoquer ici la thèse de Louis Dumont, qui oppose la société préindustrielle, où les relations sont des relations hiérarchiques, d'homme à homme, et, dit-il, de subordination, aux sociétés industrielles, caractérisées par les rapports des hommes aux choses. L'industrie, 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 industrielle 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 leitmotivs 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 industrielles, 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 fondamentalement inégalitaire, même si certains juristes ont tenté de démontrer qu'il s'agissait d'égalité concrète plus que d'inégalité 229 . Le rapport salarial est un rapport fondamentalement inégal, qui n'est pas si loin de la relation d'esclavage 230

et de servitude comme le signalaient déjà Marx Weber 231 Polanyi 232 ou Simone Weil 233 : 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 150

toutes les forces aveugles qui composent l'univers ; simplement la puissance qui le maintient sur les genoux a-t-elle comme transféré de la matière inerte la société qu'il 234

forme avec ses semblables . Nos socits n'ont pas totalement rompu avec les modles des socits antrieures : il s'agit toujours de faire travailler les autres sa place, ou de leur faire faire les tches les plus pnibles en jouant du rapport salarial et de l'change de temps valoriss de manire ingale. La violence constitutive du rapport salarial est domestique par les multiples avantages et garanties qui sont attachs au statut de salari. Le statut du salari se normalisant travers des droits civiques d'intressement et de participation sociale, la masse de la population obtient la possibilit de vivre dans la libert, la justice sociale et le bien-tre croissant, comme le souligne Habermas 235. Mais la violence ne disparat pas pour autant et le rapport de travail se caractrise soit par la subordina-

tion, soit par l'asservissement des directives extrieures.

Et il importe peu, pour la vrit de cette affirmation, que la figure du patron ait fait place une cascade de pouvoirs anonymes propritaires de parts de capitaux et une technostucture elle-mme salarie. Ainsi que l'avait prvu Marx, mme si les puissances sociales ne sont plus incarnes, elles n'en deviennent que plus trangres, plus alinantes, la totalit du corps social tant dsormais prise dans un ensemble de relations que personne ne matrise plus. Mais la relation d'alination constitutive du travail marchand perdure. Les flux internationaux de production et de consommation se sont substitu au patron ou au contrematre.

**** **** Le travail, moyen d'amnager le monde Enfin, le travail est rgi par une troisieme logique : celle du dveloppement technique. Il s'agit ici de bien autre chose que ce que l'on entend habituellement par dterminisme technologique. On ne peut nier, au demeurant, que 151

le travail humain ait s'adapter aux volutions technologiques. Pourtant, l'essentiel est ailleurs. Il rside dans le rapport technique que nous entretenons avec le monde et dans l'ide de son ncessaire aménagement que les sicles prcdents nous ont lgue. Les deux premires logiques qui rgissent actuellement le dveloppement du travail (celle du capitalisme et de la subordination) s'expliquent finalement elles aussi par ce rapport au monde. Car quelle est la justification dernire 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-tre, et - plus abstraitement - de nous donner l'occasion de nous civiliser toujours davantage, en humanisant le monde ? Depuis le xviii sicle, le travail est un moyen en vue d'amnager le monde. Au dpart, il s'agissait seulement d'augmenter notre bien-tre. Mais quand considrerons-nous que celui-ci est atteint ? quand aurons-nous le sentiment d'avoir atteint l'abondance, le vritable bien-tre ou la totale concidence nous-mmes, si -ce n'est dans un terme mythique de l'histoire, toujours repouss en fait. Nous avons conserv le mouvement, la tension et tout ce qu'ils dterminent en sachant secrtement que nous n'atteindrons jamais l'objectif que nous sommes censs poursuivre. Nous ne parlons plus aujourd'hui d'abondance ou de richesses, mais de comptitivit, de besoins toujours plus nombreux satisfaire, de menace extrieure. Nous avons russi externaliser en partie le moteur : dsormais, nous devons nous dvelopper pour rsister aux autres car l'immobilisme quivaudrait la disparition de notre pays de la scne mondiale. On parle plus grossirement de la ncessit d'avoir un gteau 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 dveloppement, prserver tout prix celui-ci. Nous avons conserv le mouvement qui devait nous mener vers plus de libert, plus 152

de conscience, plus de dignit, mais nous avons fini par oublier sa raison et par nous faire dominer, en retour, par les moyens que nous avons mis en oeuvre pour y parvenir, en particulier par le travail, la technique et les immenses moyens et appareils rationnels que nous avons mis en branle. 236

** Nous sommes devenus, comme le dit Hannah Arendt 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 où 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 153

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 libre 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 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, plusieurs reprises, Heidegger évoque brièvement le concept de travail, laissant penser qu'il s'agit là en réalité d'un aspect majeur de son œuvre. Dans la Contribution à la question de l'Être²³¹ il évoque en 239

particulier le livre de Jünger, Le Travailleur 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] travail²⁴. Le travail apparaît 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 Jnger La technique est la faon dont la forme du travailleur mobilise le monde , Heidegger ajoute, fidle son style, que la volont de puissance se prsente partout et pleinement comme travail 241 . Il faut, pour bien comprendre ce propos, rappeler que, pour Heidegger, l'apparition de la mtaphysique avec Platon constitue l'avnement d'un nouveau rapport de l'homme l'Etre (ce qui est), dans lequel la vrit est dfinie comme ce qui apparat (l'homme). Platon inaugure une poque o la vrit, peu peu, ne sera plus dtermine que par rapport l'homme. Nietzsche achve cette poque - le fondement de la ralit est dtermin comme volont de puissance, l'homme devient la mesure de toutes choses et le nihilisme est avr, puisque toute vrit n'est qu'interprétation issue du subjectivisme. Dans cette gnalogie, Heidegger met en vidence un double mouvement : pendant que l'homme s'rige en sujet pleinement conscient de lui-mme se constitue face lui, pos en face de lui, un monde-objet, priv de vie et d'tre, susceptible d'tre amnag. Ce nouveau rapport entre un homme-sujet et un monde sous la main , Heidegger l'appelle technique; on pourrait aussi l'appeler humanisme.** Cette gnalogie met en effet en vidence l'identi-que racine de ce double mouvement, d'aménagement du monde - qui est thoris ds le xvii sicle et qui se fera concrtement l'aide de la technique et de la science - et d'humanisation, que l'on a retrouv justifi chez Hegel et chez Marx. Humanisation du monde et technique ne sont qu'une seule et mme chose, puisque humaniser signifie anantir le naturel et que cette opration se fait l'aide de la technique.

Nous sommes donc aujourd'hui dans l're de la technique et par ce dernier terme, il faut entendre bien plus qu'un ensemble de procds mcaniques visant rendre le monde plus confortable. Il s'agit d'un type de rapport au monde o celui-ci est considr la fois comme un champ transformer, comme un rservoir d'o l'homme tire ce qui lui est utile et comme l'exteriorit qui lui permet de se construire en tant qu'homme. L'histoire de la mtaphysique est en quelque sorte, pour Heidegger, l'histoire du fondement philosophique de cette volution. On est ainsi pass du logos prsocratique, qui signifiait coute et recueillement de l'homme, un rapport invers, o le logos s'est fait raison formelle, principe de raison 212 . La technique n'est donc pas un simple moyen que l'homme pourrait maîtriser ou dont il pourrait contrler son gr l'utilisation : la technique moderne n'est pas un outil. L'homme subit le contrle, la demande et l'adjonction d'une puissance qui se manifeste dans l'essence de la technique et qu'il ne domine 213

pas lui-mme . ** On comprend alors mieux o la pense de Hannah Arendt prend son origine : comme Heidegger, elle voit dans l'avnement des Temps modernes la rduction des multiples rapports que l'homme entretenait avec le monde (rapports d'coute, de contemplation, d'action), un seul, la production-consommation. Nous sommes passs dans l're du produire, o c'est l'homme qui oblige les lments se plier sa volont, alors mme qu'en Grce l'activit n'tait pas rserve l'homme seul, mais tait aussi le fait du monde : en Grce, produire signifiait d'abord se dvoiler, et la physis, que nous traduisons par nature , tait aussi le sujet de ce produire, comportait une dimension dynamique. La physis dsignait la vie de la nature, la croissance des choses qui s'ouvraient d'elles-mmes. Aujourd'hui, c'est l'homme qui enjoint la nature de s'ouvrir : Le dvoilement qui rgit la technique moderne est une provocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une nergie qui puisse tre extraite et 244

accumule . Technique et humanisme ont donc profondment la mme origine. D'o le refus de Heidegger, exprime officiellement en 1946, de voir sa pense assimile 215

un humanisme.** L'humanisme a en effet pour principe de mettre l'homme au centre du monde, des significations, de la vrit, de l'Etre. Ce qui revient, pour Heidegger, 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 libre 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 plantaire comme s'il était en proie à un malheur dont il ne pourrait plus se débarrasser, je vois bien plutôt la tâche de la pensée consister justement à aider, dans ses limites, ce que l'homme parvient d'abord à entrer suffisamment en 246

relation avec l'être de la technique. 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 l'écho 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 un retour à la nature ? N'y a-t-il pas une contradiction à dire que cette histoire est un destin, et à vouloir l'écrire et à 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 157

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 jamais de l'animalité nous a fait sombrer dans une certaine forme d'animalité, peut-être supérieure, mais en tout cas infiniment loignée de la véritable humanitas.

D'autres livres de Heidegger, regroupés plus tard sous le nom de *Œuvres complètes* 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 galement technique, et le sommet de barbarie qui a été atteint. Dans 247

La *Dialectique de la raison* publiée en 1947, Adorno et Horkheimer criaient : Ce que nous nous efforçons 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 barbarie 248. L'effet en retour des instruments dont l'homme s'est doté pour domestiquer le 158

monde est leur objet de réflexion. Comme Heidegger, ils désignent le moment où s'est selon eux opérée

retournement fatal : l'Aufklärung²⁴⁹. Après avoir fait remonter l'origine de l'Aufklärung Bacon, Horkheimer et Adorno reprennent l'héritage heideggerien, en retraçant l'histoire de la raison : ** celle-ci, qui tait d'abord pense, réflexivit, 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 l'égard des choses comme un dictateur 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 eux-mêmes. Les instruments sont devenus des obstacles à la connaissance de soi, la réflexion critique sur l'essence des choses : Les hommes paient l'accroissement de leur pouvoir en devenant étrangers 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 sechosifient; 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 et¹⁵⁹

sur lui-même et s'est privé de la possibilité de les comprendre. Et l'encre, 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 contre l'ensemble social où elle se fixe une cohésion et une force accrues. La division du travail laquelle tend la domination sert l'autoconservation du groupe dominant²⁵³, et c'est le retour

au naturel que l'on voulait chasser : Dans le monde rationalisé, la mythologie a envahi le domaine du profane.

Libarrassé des démons et de leur posture conceptuelle, l'existence retrouve son statut 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 sacro-saint gurisseur sous la protection des dieux²⁵⁴. On comprend dès lors pourquoi le travail a pu occuper la totalité de l'activité humaine : ** n comme moyen d'atteindre une fin, la richesse, il a fini par devenir lui-même la fin, de la même façon que la raison instrumentalise a oublié en vue de quelle fin elle s'était instrumentalisée. D'où la nécessité d'une théorie critique qui redonnerait la raison sa pleine dimension et cette fonction réflexive dont elle s'est privée²⁵⁵. D'où la critique, commune Heidegger et 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 logique¹⁶⁰

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. On 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 son essence et d'en faire le véritable lieu de l'autonomie. En dépit de ses critiques l'encontre des premières formes du socialisme, c'est encore néanmoins la même utopie spécifique la société du travail qu'aurait 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 ce stade que l'activité autonome se confond avec la vie matérielle, ce qui correspond à l'épanouissement en individus complets et l'affranchissement vis-à-vis de toute nature première 256.

** 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.

161

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 257

bien montré Gorz en son temps 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. 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 rationalisée 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 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 autonome : Aujourd'hui, l'utopie qui se rattache à la société du travail a puisé 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 sur l'autogestion des

259

travailleurs . ** La propriété aura beau transférer l'État ou l'ensemble des individus, tant que le travail sera subordonné à la logique de développement des besoins, et donc 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 clarifié 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'impratif qui lui donne sens : l'organisation du travail est dirigée par le principe d'efficacité, qui vient lui-même de l'impratif 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 clore que lorsque le capitalisme aura atteint son terme, la fin de l'État capitaliste et le début de l'État communiste doivent eux aussi pousser à leur limite la logique du travail, développer les forces productives jusqu'à ce que, l'abondance ayant été atteinte, le travail change de sens. Ce qu'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 un point sans doute ingrat : 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 productivisme 260 . 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 travail 261. C'est

généralement 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 travail 262.

** ** mrq 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, de 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

qualifies, serait capable aujourd'hui, 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, notamment 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 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 concevoir, gérer ou surveiller la bonne marche d'un processus, donc avoir un point de vue global sur une série articulée d'opérations, point de vue recomposé par rapport à l'ancienne division du travail (il permettrait l'utilisation des capacités intellectuelles et redonnerait 164

initiative et responsabilité aux agents). Les travailleurs du futur seraient plus responsables, plus autonomes, car il faut faire appel à leurs capacités cognitives, faire circuler l'information, maîtriser des processus complexes, 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 considèrera 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 galemment, 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 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 son terme. Ensuite, ces pensées confondent les fonctions et le support qui leur 165

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 tonnant que nous n'y mettions pas un peu de notre. 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 soi-même, à se fixer des objectifs et les moyens de l'atteindre. Le plus tonnant, enfin, dans toutes ces analyses - et celle de Marx relève de la même critique ce n'est pas tant que 264

toute œuvre devienne travail mais surtout que tout travail puisse être considéré comme une œuvre. Car ce

sont bien les catégories de l'oeuvre qui sont employées pour décrire le travail aujourd'hui; il permettrait 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 tonnant : 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 oeuvre. Comme si toute production consistait à mettre sur la place publique une image de soi, que cette production soit un objet, un service, un critère. Par là, on peut juger de la portée 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 avions décidé qu'il vaut mieux tenter de le rendre panouissant - 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 desirs. 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 (créer 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 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 oeuvre comme du travail et tout travail comme une oeuvre, 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 oeuvre 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.

** ** mrq 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 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 échouent cependant en deux endroits : d'une part, en prenant le travail comme modèle du lien social, ils promeuvent une conception minime et réductrice de ce lien; d'autre part, en soutenant-

168

nant que le travail exerce des fonctions macrosociales, ils oublient la réalité du travail et des instruments

conomiques et juridiques par lesquels celui-ci est rgi dans notre socit.

** ** 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 gnrateur de lien social ou s'il n'exerce aujourd'hui ces fonctions particulires que par accident . Rglons d'un mot la question de la norme : dans une socit rgie par le travail, o celui-ci est non seulement le moyen d'acquies un revenu, mais constitue galement l'occupation de la majeure partie du temps socialis, il est vident que les individus qui en sont tenus l'cart en souffrent. Les enqutes ralises chez les chmeurs ou les RMistes et qui montrent que ceux-ci ne veulent pas seulement un revenu, mais aussi du travail, ne doivent pas tre mal interprtes.

Elles mettent certainement moins en vidence la volont de ces personnes d'exercer un travail que le dsir de vouloir tre comme les autres, d'tre utiles la socit, de ne pas tre assists. On ne peut pas en dduire un app'tit naturel pour le travail et faire comme si nous disposions l d'une population-test qui nous permettrait de savoir ce qu'il en est, en vrit, du besoin de travail.** Mais, nonobstant la question de la norme, le travail est-il le seul moyen d'tablir et de maintenir le lien social, et le permet-il rellement lui-mme ? Cette question mrite d'tre pose, 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 mdium qu'est le travail la constitution d'un espace social permettant l'apprentissage de la vie avec les autres, la coopration et la collaboration des individus, la possibilit pour chacun d'entre eux de prouver son utilit sociale et de 169

s'attirer ainsi la reconnaissance. Le travail permet-il cela aujourd'hui ? Ce n'est pas certain, car l n'est pas son but : il n'a pas t invent dans le but de voir des individus rassembles raliser une oeuvre commune. Ds lors, le travail est, certes, un moyen d'apprendre la vie en socit, de se rencontrer, de se sociabiliser, voire d'tre socialement utile, mais il l'est de manire drive. Les collaborations et les rencontres occasionnelles qui s'instaurent dans les usines ou dans les bureaux constituent une manire d'tre avec les autres, mais il s'agit somme toute d'une forme de sociabilit assez faible. L'utilit sociale peut sans doute parfois se confondre avec l'exercice d'un travail, mais cela n'est pas ncessaire. Autrement dit, le travail permet aujourd'hui l'exercice d'une certaine forme de sociabilit, 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 fonds nos changes et nos hirarchies sociales, et non parce qu'il aurait t conu comme le moyen mis au service d'une fin prcise : l'tablissement du lien social. Les arguments en sa faveur sont d'ailleurs le plus souvent des raisonnements par l'absurde : bien sr, le travail n'exerce peut-tre pas ces fonctions au mieux; bien sr, il n'est fondamentalement pas fait pour cela, mais nous ne disposons d'aucun autre systme d'organisation sociale quivalent qui pourrait assurer autant de fonctions la fois. Les associations ou toute autre forme permettant le regroupement d'individus susceptibles d'oeuvrer ensemble ne sont pas une alternative crdible, entend-on dire.

** Cette question est videmment majeure : si le travail ne fonde pas par nature le lien social, alors peut-tre devrions nous rflchir au systme qui pourrait s'en charger, et de manire plus efficace que le travail. Mais auparavant, sans doute est-il ncessaire de s'entendre sur la notion de lien social. quelle est notre conception du lien social pour que nous puissions aujourd'hui considrer que le travail est sa condition majeure ? quel type de reprsentation en avons-170

nous pour que le lien tabli par le travail - qui relve plus de la contigut que du vouloir-vivre ensemble - soit confondu avec lui? Nous sommes les hritiers de la reprsentation lgue par l'conomie et que nous voyons l'oeuvre chez Smith d'abord, chez Marx ensuite. Le nerf du raisonnement de Smith, mme 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 enserme 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 des 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 fait curieux et paradoxal, c'est que le système idéal imaginé par Marx n'est pas très loin 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 perceptible-265

ble. Le travail de chacun est 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 171

exprime 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 elle-même, unie entièrement, comme les

monades de Leibniz²¹. 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 la fois le lieu de l'œuvre et du lien social.

** Mais cette première conception s'oppose à 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* 167 Aristote a montré la spécificité de l'ordre économique : celui-ci concerne le seul domaine privé, la famille large, elle-même lieu de l'inégalité 268. L'économique est l'art qui concerne les relations naturelles d'une communauté elle-même naturelle. Le lien sur lequel repose cette communauté, constitue du chef de 172

la 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 gaUX 269 . 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, 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 propriété 270 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 recuser : dès lors que le souci privé est rigé 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 municipale 271 , 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 rigés 173

que par le principe de la concurrence et de l'intérêt individuel et ne visent qu' 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'Etat. Composée des hommes privés agissant les uns et des autres, elle correspond à l'Etat du libéralisme économique. Hegel connaît très bien l'économie politique anglaise, Smith, Ricardo et aussi Stuart. Il a lu Smith dès 1805 et le Système de la vie éthique 212 en porte la trace ; il a commenté les écrits de Stuart 273. 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 des contraintes; au lieu de vouloir l'universel, il le trouve partout face 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 qui 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'Etat seulement la société civile, domestique, 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 271 consacrée à la société civile : La personne concrète qui, en tant que particulière, est elle-même son propre but, est, comme ensemble de besoins et 174

comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire, l'un des deux principes de la société civile. [...

Ce but goste, ainsi conditionn dans sa ralisation par l'universalit, fonde un systme de dpendance rciproque tel que la subsistance, le bien-tre de l'individu et son existence juridique sont si troitement lis la subsistance, au bien-tre et au droit de tous qu'ils ne deviennent effectifs que dans cette liaison . [... 1 C'est l'Etat du besoin et

de l'entendement. ** Dans L'Encyclopdie, Hegel disait : C'est le systme atomistique. Par consequent, ce systme qui fonde le rapprochement des individus sur le besoin et sur la dpendance rciproque est le contraire d'un lien substantiel : il met cte cte des individus qui poursuivent leur objectif propre. L'Etat n'a pour fonction que de protger la proprit prive des individus. Si l'on confond l'Etat avec la socit civile et si on lui donne pour destination la tche de veiller la sret, d'assurer la protection de la proprit prive et de la libert personnelle, c'est l'intrt des individus comme tels qui est le but final en vue duquel ils se sont unis et il s'ensuit qu'il est laiss au bon vouloir de chacun de devenir membre de l'Etat. Mais l'Etat a un tout autre rapport avec l'individu; tant donn que l'Etat est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-mme de vrit, une existence objective et une vie thique que s'il est membre de l'Etat. L'union en tant que telle est elle-mme le vritable contenu et le vritable but, car les individus ont pour destination de mener une vie 275

universelle .

Il faut mesurer combien cette ide est en rupture avec la conception du droit issue du xviii sicle. En dfendant cette conception d'un Etat capable de rconcilier l'individu et le tout social, Hegel ne satisfait pas seulement son admiration pour la Grce. Il contribue aussi dfinir une thorie du droit en rupture profonde avec une certaine tradition juridique issue du droit romain, c'est--dire justement de ce droit que Hegel considre comme largement responsable du dveloppement de l'individualisme.

175

Relaye au XVIIIIE sicle par les conceptions anglaise, franaise (atomisme, libralisme, contrat social) ou allemande (individualisme kantien), l'mergence de l'individu dans la sphre juridique a conduit un droit construit partir de la personne. Il en est rsult une conception de l'Etat comme visant exclusivement protger et surveiller les liberts et les intrts individuels.** A cela Hegel oppose, dans son opuscule Le Droit naturel 276 , et surtout dans Les Principes de la philosophie du droit, l'ide d'un droit organique, dont l'intuition fondamentale est que le tout prcde les parties qui le composent et leur est suprieur. Dans le droit individualiste issu du droit romain et approfondi avec les penseurs de la Rvolution franaise, Hegel voit un droit abstrait, au service d'un galitarisme abstrait et issu d'une conception purement mcanique du tout social. Il lui oppose une vision plus organique, o le tout social est semblable la vie, qui par dfinition ne se maintient que par l'existence de toutes ses parties, dont elle est la fois le rsultat et la cause. L'Etat apparat ainsi bien plutt comme une organisation vivante qui rgle harmonieusement les rapports entre les individus qui le composent et les rapports des individus au tout travers un ensemble d'institutions. C'est partir de cette analyse de Hegel que se dveloppera, en Allemagne, au xix sicle, une critique approfondie des relations individualistes et contractuelles hrites du droit romain.

Ds lors, le travail dont Hegel voit l'mergence sous ses yeux, le travail abstrait, est destin tre la fois dpass et domestiqu, de mme que la sphre dans laquelle il a pris naissance. La socit marchande, la dpendance rciproque induite par le travail et l'change ne sont en aucune faon le but ultime de l'Esprit et des hommes. Le type de lien qu'une telle socit permet d'instaurer reste abstrait et ne parvient pas 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 introduire 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 lue.

C'est exactement le point de vue développé par Habermas

mais dans son article fondateur Travail et interaction 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 validité fondamentaux de l'Esprit objectif et comment, chez Marx, ces différents domaines sont ramenus 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 minime 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 minime 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 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 lu la sphère de la production comme celle d'où viendrait la libération, mais n'a pas procédé, dans le même temps, à l'analogie qui était nécessaire. Récupérer l'héritage du XIX^e siècle sans prendre en compte celui qui a été perdu 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--dire sa destination première, qui est de produire des richesses et d'asseoir le rapport entre individus de façon 178

autorgule. 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 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 minime 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 d'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 sociologiques 278 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 de 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. Model, 179

au XVIII^e siècle, par des sciences ou des techniques adaptées au traitement des relations individuelles, le travail a, certes, été vu 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-ci 179 mais il reste aujourd'hui conçu, à travers le contrat de travail et les questions de la macroéconomie, 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 regrouper 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 profondément à 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 dureté 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 180

revenus des salariés ne dépendant plus directement de leur contribution à la production mais s'étant socialisés.

Pourtant, cette volution n'a pas port atteinte l'existence du droit individuel, ou du moins l'architecture fondamentalement individualiste du droit du travail qui s'exprime travers le contrat de travail. La culture issue du droit romain reste au coeur de notre droit du travail, qui saisit le travail comme l'objet d'une operation d'change entre individus. Le travail, et c'est un point fondamental, fait l'objet d'un contrat; il est ainsi plac dans l'orbite du droit des obligations, qui renvoie une idologie individualiste et librale, qui postule la libert et l'galit des individus et affirme la primaut de l'individu sur le groupe et de l'conomique sur le social 280 . Le droit collectif s'est surajout au droit individuel : le contrat de travail est toujours pass entre un employeur et un employ ; l'acte d'embauche, l'acte de licenciement et l'organisation du travail restent des prerogatives du chef d'entreprise ; le salaire demeure le paiement du travail d'une personne donne, son niveau tant dtermin grce un systme de classifications et de qualifications dans lequel chaque individu employ trouve sa place. Le droit collectif, qui a permis de dfendre l'individu contre les employeurs capables, quant eux, de se coaliser et disposant des capitaux ncessaires la production, a donc agi par correction, addition et modulation des rgles individuelles, mais n'a pas supprim celles-ci. Le fondement du droit du travail, son noyau dur, reste bien l'individu. Le droit du travail continue donc de se rfrer aux conceptions conomiques nes au xviii sicle partir du travail abstrait et marchand, et prcises plus tard par la pense marginaliste. Les lois de l'change que rgle le droit du travail sont les lois naturelles de l'change, dtermines par l'conomie classique ou noclasse. Nous vivons encore sur l'ide qu'il existe des lois conomiques, donc naturelles, qui dterminent scientifiquement l'apport de chacun la production (sa contribution), la manire dont il doit tre 181

tribu (selon sa productivit marginale) et la hirarchie salariale. La loi naturelle nonce que tout facteur de production tend recevoir une remuneration gale sa contribution la production. Le salaire represente ds lors le prix de cette marchandise comme les autres qu'est le travail et qui peut tre scientifiquement calcul. Malgr les correctifs apports ces ides dans les discours et dans la ralit (par exemple la prise en compte du rle des syndicats dans la fixation des salaires 281 ...), le travail reste

considr, dans ces conceptions, comme une marchandise vendue par un individu un autre et comme l'objet d'un change.

Cette vision, fonde sur des instruments qui representent et organisent le travail d'abord comme un acte individuel, entre donc en contradiction non seulement avec l'ide que le travail serait un acte collectif, mais aussi avec le fait bien rel que la richesse est de plus en plus le produit d'un ensemble d'interactions complexes entre des capitaux, des systmes 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 imbriqu dans un ensemble de machines et de systmes que son efficace ne peut tre distingue de la leur. Par ailleurs, le travail humain lui-mme a une efficacit productive qui varie non seulement grce aux efforts et la bonne volont de ses porteurs , mais aussi en fonction des progrs gnraux de toute la socit en matire d'ducation, de formation, de sant, etc. Enfin, la manire dont un individu contribue lui-mme l'augmentation de la production ne peut pas tre scientifiquement dtermine, pas plus que la contribution relative de deux individus. C'est d'ailleurs ce que mettent en vidence les macroconomistes lorsque, analysant les causes de la forte augmentation de la production entre les annes 1950 et 1970, ils imputent prs du tiers de celle-ci un facteur rsiduel , fait tout ensemble de progrs technique, d'efforts de rationalisation de la production et d'lvation gnrale du niveau de 182

formation. Il semble devenu de plus en plus difficile de mesurer scientifiquement la contribution du travail humain la production, sinon par un raisonnement tautologique consistant dire que cette contribution est mesure par l'ensemble des salaires! qu'est-ce que la productivit ? qui a dcid que la

contribution d'un cadre l'augmentation de la production tait plus forte que celle d'un ouvrier specialis ? Sur quoi est fonde la hirarchie salariale ? On nous dit que c'est sur une grille de qualifications et de classifications, donc en dernier ressort sur un diplme ou une qualification au sens scolaire. Mais comment sait-on qu'un travailleur diplm contribuera plus la production que les autres ? On est trs loign en tout cas des critres que Smith dterminait 282.

Pourquoi continuons-nous vivre avec des techniques (l'conomie et le droit) si dcales non seulement par rapport ce qu'est devenue la ralit du travail mais galement par rapport nos rves et nos discours politiques ? La principale raison nous semble tre la volont de sauvegarder le pivot essentiel de la construction capitaliste et de la socit autorgule : l'incitation travailler. Conserver l'ide d'une contribution et d'une rtribution proportionnelles au travail accompli, au diplme, au mrite, c'est garder l'ide de l'incitation au travail, de l'aiguillon individuel, de l'intrt individuel ou, ce qui revient au mme, de la peur de la faim. S'il n'y avait pas l'appt du gain, les gens ne travailleraient pas; il est donc impossible d'envisager la dissociation des revenus et du travail accompli. L est le nerf du raisonnement conomique parfaitement congruent, cet gard, avec l'approche du droit du travail (et en totale contradiction avec l'ide que le travail serait panouissant). L'conomie conoit le travail comme facteur de production individualis et comme dsutilit pour l'individu : elle vit sur le mythe de l'effort individuel pay de retour par une rcompense. Les thories macroconomiques actuelles et les politiques publiques sont assises sur la peur de la 183

dsincitation ou la croyance que l'individualisation renforce la productivit. 283

L'histoire de la protection sociale est un bon indice de la prgnance de cette croyance quasi religieuse sur nos comportements sociaux : considres de ce point de vue, les cent annes qui sparent les enqutes de Villerm (1840) du Plan franais de scurit sociale (1945) content l'histoire de la rsistance acharne d'une partie de la France l'ide de dissociation du travail et de la protection, c'est--dire l'ide de socialisation des risques. Pendant ce sicle, l'ide qu'on pourrait encourager ou aider l'individu se couvrir contre les risques issus de son travail, ou de l'interruption de celui-ci, fut considre comme la plus mme de dsinciter au travail, d'amollir l'individu et d'ouvrir la porte la dcadence gnrale 284 - Au contraire, la prvoyance individuelle paraissait la plus susceptible de contribuer au dveloppement de l'individu et de la productivit du travail. Mais lorsque l'on parvint mettre en place un plan de scurit sociale obligeant les individus se protger et que des institutions prirent cette protection en charge, lorsque c'est en quelque sorte toute la population qui dcida de se couvrir collectivement contre les risques sociaux, la peur de la dsincitation ne disparut pas pour autant. Il s'agissait moins d'elle, d'ailleurs, que de la volont de voir le travail dignement rcompens et la hirarchie sociale, fonde sur le travail, respecte. Il ne fallait donc pas que tout le monde puisse avoir droit la mme protection : tel tait le raisonnement quelques mois aprs la sortie de la guerre. Aujourd'hui la protection sociale n'est toujours pas universalise, c'est--dire dtache de l'acte de travail. Pour bnficier des prestations de l'assurance-maladie, il est ncessaire d'avoir travaill ou cotis un certain nombre de mois, sauf accder des formules spciales (RMI, aide sociale) dont le bnfice est soumis des conditions. Celui qui travaille peut s'ouvrir des droits la protection, pas les autres; et la protection est d'autant plus grande que l'emploi est meilleur. Alors que 184

plus du tiers des revenus des Franais sont aujourd'hui socialiss (ils ne sont pas la contrepartie directe du travail), l'ide d'une protection pour tous fait encore frmir, et les remises en cause de l'Etat-providence ont toutes ce petit got de moralisme qui voit dans la sensation de l'effort le meilleur des aiguillons au travail. C'est ce qui nous empche, certainement plus encore que les problmes financiers ou institutionnels, de gnraliser la couverture maladie, c'est--dire de la dissocier totalement du travail.

Car, s'ils sont couverts, pourquoi les individus feraient-ils encore un effort pour travailler ? Les constructions micro-économiques 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 de 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 vœux 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 présente 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'entreprise est toujours présente comme l'initiation à la vie sociale : en être tenu cartéquivaut l'exclusion sociale. Dans les années 1980, l'entreprise est galement 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 la stratégie des ressources humaines, la notion d'attachement des salariés à l'entreprise, 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 faite 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 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 une entreprise sans travail humain. On peut concevoir une production de biens sans intervention aucune de main-d'œuvre, et tel est d'ailleurs¹⁸⁶

certainement ce qui 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 thories qui se dveloppent depuis quelques annees en France, et qui tentent de remettre l'honneur le capital humain dtournent l'entre-

- 287

prise de cette tendance radicale.** Non seulement le travail n'appartient pas la dffinition de l'entreprise, dont la vocation est de produire, mais de surcrot l'organisation de l'entreprise est tout simplement l'antithse d'une organisation dmocratique - pour reprendre la substance de l'expression entreprise citoyenne . Ceci ne signifie pas que l'entreprise soit un lieu antidmocratique, mais simplement que cette catgorie ne peut lui tre applique. Le lien de citoyennet concerne en effet des gaux qui, par le suffrage, selon le principe un individu = une voix , dcident collectivement des fins rechercher. L'entreprise est exactement le contraire . elle admet une totale distinction entre les proprietaires et les employs, les seconds exerant sous la direction des premiers ou de leurs mari-dants, mais n'ayant pas intervenir sur les fins poursuivies ou la manire dont celles-ci le sont. Le contrat de travail salari est en petit ce que l'entreprise est en plus grand : un lien de subordination qui est l'inverse du lien de citoyennet 288. Le dveloppement du syndicalisme - qu'il s'agisse de la participation des syndicats la prparation des textes concernant les salaris ou de la ngociation des accords collectifs, mais aussi de la vie syndicale travers les institutions representatives au coeur des entreprises - n'a chang que peu de chose, sur le fond, cet tat de fait 211.

L'entreprise ne peut pas tre considre comme une communaut d'gaux qui coopreraient; elle est bien plutt clate entre des logiques et des lgitimites diverses : sont-ce plutt les salaris qui constituent son essence, ou le patron, ou les actionnaires ? qu'est-ce que l'entreprise, qui fait son unit, d'o tire-t-elle sa cohrence ?

187

Ces questions sont d'autant plus lgitimes aujourd'hui que les entreprises se transforment, de manires diverses, et que les licenciements qui accompagnent souvent ces bouleversements mettent en vidence le caractre purement conjoncturel du lien qui les attache aux salaris ceux-ci n'appartiennent pas substantiellement l'entreprise, puisque son identit n'est pas affecte par leur dpart. Les entreprises se recentrent sur leurs fonctions essentielles, en externalisant les autres tches, c'est--dire en les confiant des rseaux de sous-traitants (PME ou indpendants) 21 paralllement, elles rduisent leur personnel stable un noyau dur, les autres tant soumis des contrats diffrents ou allant grossir les rangs des sous-traitants. Jusqu'o peut aller ce processus ? L'entreprise peut galement dcider de dlocaliser tout ou partie de sa production et ne plus garder qu'un sige. Ce serait encore une entreprise, qui ne se caractriserait que par le fait qu'elle paye l'impt sur les socits. quand bien mme elle n'emploierait quasiment plus personne ou ne produirait plus de biens, elle conserverait son statut d'entreprise. Ds lors, ni l'emploi de personnes ni l'tablissement d'une communaut de travail n'appartiennent au concept de l'entreprise : lorsqu'elle se dissout sous les chocs externes, elle montre que sa nature relle est d'tre un ensemble d'individus dont ni la prsence ni la coopration ne sont ncessaires, Ses fins ne sont ni celles d'un lieu dmocratique, ni celles d'une communaut ralise 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 manire la plus efficace. En revanche, on se mprend quand on raisonne comme si elle tait une sorte de communaut politique, destine favoriser l'panouissement des individus qui s'y trouvent et leur permettre d'exercer les principales capacit qu'exige la vie en socit ; pis, comme si elle tait le lieu principal OU peuvent s'exercer celles-ci. Non seulement l'entreprise n'est pas 188

charge 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 291

implique une organisation sociale. 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 trancher 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 travers les conflits, et où 189

S'est développé un droit collectif efficace, se multiplient aujourd'hui des types de contrat très particuliers (en général accompagnés d'un très faible contenu de protec-

tion, 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 vaine recherche du lien qui est au fondement de l'entreprise et son manque constitutif d'essence.

** ** Le travail, contrat ou relation ?

À vrai dire, il a existé, et 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 thésorisé 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 292

politique. Alors que la première tradition est issue du droit romain - droit de la personne - et s'est développée 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 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 190

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, et 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 industrielle 293. Il s'agit l

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, la vision individualiste du travail sur laquelle s'appuie celle-ci. Très fortement inspiré de Hegel 294 le juriste Gierke soutient qu'on ne peut penser juridiquement l'individu indépendamment de la communauté 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 com-295

mune. 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 communauté 296. La relation qui unit l'employeur et le travailleur n'est pas une pure 191

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 contiguité accidentelle, mais du lien personnel qui unit le chef à chacun des membres et de la préexistence d'une communauté de la communauté, antérieure aux parties. Pour cette tradition, l'entreprise, fondée sur une véritable communauté d'intérêts, constitue une communauté organisée et hiérarchisée sous l'autorité natu-197

relle de son chef.

Cette thèse 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 lesquelles la société est pareillement conçue comme communauté.

L'entreprise est 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 tentent 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, menrent une critique en rgle du contrat et de la thorie qui voit dans celui-ci la source des rapports de travail 298. Peine perdue, semble-t-il, puisque, selon un rapport de 1964 tabli pour le compte de la CECA, la thorie allemande tait une conception trs largement dpasse par le mouvement de l'histoire et lie une philosophie politique condamne 299 . Elle devait galement tre abandonne en raison de l'inconsistance 192

de la construction de l'entreprise comme communaut de travail . Le fondement du droit du travail applicable dans l'Union europenne serait donc de nature contractuelle, c'est--dire assis sur une tradition plutt romaine, la relation de travail restant ds lors considre comme un cas particulier de la thorie des changes. Il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui encore le droit allemand se refuse identifier le rapport de travail un rapport d'change. [...

1

Il reste fidle cette ide d'un rapport rgi par le droit des personnes ou de type communautaire 301 . Comme on le voit, cette thorie est la fois sduisante et inquitante par certains aspects. Sduisante parce qu'elle semble offrir les moyens de penser un type de coopration 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. Inquitante, dans la mesure o 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'unit qu'elle dcrit est de type hirarchique, construite autour d'un chef, reposant sur des liens personnels de fidlit, de loyaut, 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 vidence l'opposition majeure qui a t celle du xix sicle et dont nous ne parvenons pas sortir .

d'un ct, une thorie du contrat, individualiste ; de l'autre, une thorie de la communaut hirarchise et antrieure aux individus. Cette opposition ne s'est pas seulement nourrie de la question du travail ; elle a structur les dbats et les options idologiques du xix et du xx sicle 302. Mais tout se passe comme si l'histoire s'tait enraye et comme si nous ne parvenions plus aujourd'hui trouver une troisieme voie.

** Avant d'envisager comment cette voie pourrait s'ouvrir, revenons sur l'image constraste du travail que nous ont livre nos analyses. Le travail a constitue une solution la 193

question de l'apparition sur la scne publique de l'individu et aux risques de bouleversement de l'ordre social que celle-ci comportait. Il a t le moyen privilgi d'intgration de l'individu au tout social, et donc le moyen d'assurer une certaine automaticit de la rgulation sociale. Dans cette mesure, en tant qu'attribut de chaque individu, il s'est substitu aux anciens ordres fondees sur des hirarchies naturelles ou hrites, et a fond un principe d'ordre nouveau, reposant sur les capacitats et engendrant une nouvelle hirarchie sociale. Il a donc bien t le moyen de l'mancipation de l'individu, ce que prouvent les techniques fondamentalement individualistes qui le rgissent, en particulier l'conomie, qui represente la traduction concrte d'une vision contractualiste de la socit. Travail, conomie et vision contractualiste sont alls de pair. Mais le formidable dveloppement de la puissance productive du travail et l'explosion des nergies utopiques, qui se sont fixes sur la sphre de la production, ont ajout des dimensions radicalement diffrentes cette premire ide, sans que pourtant la vision conomique dveloppe au XVIIIIE sicle soit remise en cause. D'o les contradictions que relient les pensees actuelles de lgitimation du travail, pour lesquelles la sphre du travail et de la production est celle o se ralise 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 liées; elles ont fait l'économie du choix.** Ce faisant, elles commettent une triple faute : elles ne présentent le travail que sous la forme rive 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 connu 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 194

rive ou de l'utopie (le travail dsalin), comme quelque chose de déjà advenu : elles croient la magie. Enfin, n'ayant pas accompli de réflexion critique - continuant donc malgré tout accepter la dimension économique du travail, qu'elles occultent - elles ne s'aperçoivent pas qu'elles ont elles-mêmes été envahies par l'idologie économique originelle qui constitua le contexte de l'invention du travail. Les contradictions auxquelles naissent 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 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 l'économie qu'il nous faut revenir désormais, car c'est elle qui est 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'extension de la sphère du travail et de la production comme cœur de la vie individuelle et sociale et le dérissement 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 laquelle continue malgré tout de se référer l'économie.

** ** mrq 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 la vie en commun.

197

**** **** 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 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 requisits 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 galement 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, la conservation et la commodité des

hommes. Say revendique le premier l'idée d'une science qui a pour objet un domaine particulier de réalité
303

l'économie. 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 formel. 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 physique 304. ****** 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, reste sans choix au moment de sa publication : Voilà plusieurs années que je travaille, de mon côté, à laborer l'économie politique pure comme une

science naturelle et mathématique .

Le mme Walras continuera dans cette direction, en orientant dlibrment ses travaux vers l'conomie pure.

S'insurgeant contre une vision trop fonctionnelle de l'conomie, il conoit celle-ci comme un domaine scientifique part entire et qui tient sa place dans la classification des sciences :** Les faits qui se produisent dans le monde peuvent tre considrs 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 volont de l'homme, qui est une force 306

clairvoyante et libre. Walras distingue ainsi trois types 199

de sciences : la science pure, qui s'occupe des faits naturels, la science applique, qui s'occupe des relations homme/

nature, et la science sociale, qui s'occupe des relations homme/homme. L'conomie peut tre pure, applique et sociale (Walras crira trois livres consacrs chacune de ces questions). Mais, lorsqu'elle est pure, l'conomie s'occupe de faits naturels : Le bl vaut 24 francs l'hectoli-tre. Voil le fait de la valeur d'change. [... 1 Ce fait a le caractre d'un fait naturel. Cette valeur du bl en argent, ou ce prix du bl, ne rsulte ni de la volont du vendeur, ni de la volont de l'acheteur, ni d'un accord entre les deux.

Le fait de la valeur d'change prend donc, une fois tabli, le caractre d'un fait naturel, naturel dans son origine, 307

naturel dans sa manifestation et sa manire d'tre . Il justifie l'utilisation d'outils mathmatiques et la recherche en conomie pure de la manire suivante :** Je pense que l'conomie politique ne sera une science que le jour o elle s'astreindra dmontrer ce qu'elle s'est peu prs borne jusqu'ici affirmer gratuitement. (... 1 Chacun sait parfaitement, pour peu qu'il ait fait de la gomtrie, que les rayons d'une circonfrance ne sont gaux entre eux, et que la somme des trois angles d'un triangle n'est gale celle de deux droits, que dans une circonfrance et dans un triangle abstraits et idaux. La ralit ne confirme qu'approximati-vement ces dfinitions et dmonstrations; mais elle en permet une trs riche application. Pour observer cette mthode, l'conomie politique pure doit emprunter l'exprieence des types d'change, d'offre, de demande, de capitaux, de revenus, de services producteurs, de produits.

De ces types rels, elle doit abstraire, par dfinition, des types idaux et raisonner sur ces derniers, pour ne revenir la ralit que la science une fois faite et en vue des applications. Nous aurons ainsi, sur un march idal, des prix idaux qui seront dans un rapport rigoureux avec une demande et une offre idales. Et ainsi de suite. Ces vrits pures seront-elles d'une application frquente? A la rigueur, ce serait le droit du savant de faire de la science 200

pour la science, comme c'est le droit du gomtre d'tudier les proprits les plus singulires de la figure la plus bizarre, si elles sont curieuses. Mais on verra que ces vrits d'conomie pure fourniront la solution des problmes les plus importants, les plus dbattus et les moins claircis d'conomie politique applique et d'conomie sociale 308.

Derrre cette conception, on trouve l'ide que les lois de l'conomie sont bien semblables aux lois de la nature et que, de mme que les mathmatiques ont, par abstraction et idalisation, rvl les lois de la physique, l'conomie pure va se dvoiler comme toile de fond de l'conomie relle. Soulignons l'extraordinaire pari que reprsente cette conception : non seulement la vie en socit, mais cette partie particulire de la vie en socit qu'tudie l'conomie, prsente des rgularits qui peuvent tre comprises comme

des lois. En cela, les économistes de la fin du XIX^e siècle ne sont pas extrêmement originaux, car les sociologues croient galement 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 l'époque, ou du moins l'une des plus ambitieuses, puisqu'elle se permet cet écartement entre un versant pur, sorte de recherche sur les catégories ou la logique formelle, et un versant appliqué, censé permettre la vérification empirique, l'instar de la physique,** par exemple. Partie de la recherche des causes de l'accroissement des richesses, l'économie se retrouve la fin du XIX^e siècle 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 201

présente 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 c'est 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, hétérodoxe 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 prémisses de celles-ci en refusant de réduire la société à la seule présence des individus. L'équilibre social ne naît pas de la sociabilité, mais d'une combinatoire autogène 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 elles, se donnent toujours d'autres points de départ : la sympathie, l'inclination, quand ce n'est pas l'instinct de sociabilité 309.** D'où galement les deux caractéristiques de l'économie, dont elle ne se départira pas : elle part toujours de l'individu ou d'aggrégations 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 hétérodoxe, non par conviction philosophique, mais parce que l'hétérodoxie est la forme la plus simple, la moins laborieuse de la rationalité brute. L'hétérodoxie est ce qui reste de l'individu quand on a enlevé la sociabilité et les impératifs moraux.

202

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". John Stuart Mill ajoutera : Par bonheur, on entend le plaisir et l'absence de peine. Par absence de 311

bonheur, on entend la peine et la privation du plaisir .

L'essentiel demeure qu'aucune autre considération n'inter-

viene 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 cens 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, 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 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 203

trop incarné de la rationalité, laisse place à une rationalité plus formelle. L'*Homo economicus*, cette notion fondamentale de l'économie naissante, machine de guerre contre la sociabilité, trouve son panouissement sous la figure de l'individu rationnel qui poursuit son intérêt et cherche à maximiser son utilité. ** Jevons 313 critique que l'économie 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 présents. Son activité se résume à ordonner ses préférences et 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 desirs et de les combiner. Cette conception s'affinera par la suite, prenant non seulement en compte les desirs 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 mesure que la quantité de ce bien détenue 314

augmente

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 204

peuvent-ils faire galemment 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

affin : tout besoin ou dsir humain peut tre represent par une courbe d'utilit qui montre partir de quel moment la personne ne souhaite pas faire plus d'effort ou de dpense, c'est--dire comment, pour chaque bien, il est possible de maximiser la satisfaction, point d'quilibre entre dsir et satit ou entre peine et plaisir. On peut ainsi exprimer les diffrentes utilits marginales ou dsutilits marginales des biens en fonction des quantits dtenues.

** L'utilit est devenue le concept central de l'conomie.

Dans le mme mouvement, l'individualisme originel et atomistique de l'conomie s'est approfondi. C'est l'individu, et plus particulirement l'intensit de son dsir, qui dtermine la valeur : la conception substantialiste de la valeur, en germe chez Smith et pleinement panouie chez Ricardo, a fait place une conception de part en part subjective . La valeur d'un bien se fonde sur le jugement de chaque individu quant l'utilit de la dtention d'un bien et quant la raret de ce mme bien, ce qu'exprime parfaitement Walras en parlant de valeur-utilit ou valeur-utilit-raret . Il y a dans la science trois solutions principales au problme de l'origine de la valeur. La premiere 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 troite et elle refuse de la valeur des choses qui en ont rellement. La seconde est celle de Condillac et de Say : elle met l'origine de la valeur dans l'utilit. Celle-ci est trop large et elle attribue de la valeur des choses qui, en ralit, n'en ont pas.

Enfin, la troisieme, qui est la bonne, est celle de Burlamaqui et de mon pre, A.A. Walras : elle met l'origine de la valeur dans la raret 315. Ds lors, l'individualisme restera 205

la mthode de l'conomie. De l'individualisme atomistique et psychologique des dbuts, on est pass l'individualisme mthodologique de l'cole de Lausanne, qui s'est rallie l'ide qu'il n'y a de valorisation que subjective, rejoignant ainsi les representations philosophiques de l'poque : au mme moment, Kierkegaard ou Nietzsche dveloppent l'ide qu'il n'y a que des points de vue sur le monde, et donc pas de vrit 31". L'cole de Vienne "7 ira encore plus loin, son individualisme mthodologique s'ac-compagnant d'un discours idologique qui dnie toute existence des ralits autres qu'individuelles, telles les classes sociales ou la socit. Il ne s'agit donc plus d'une dmarche d'abstraction, comme celle d'un Walras, qui simplifiait le rel pour mieux comprendre sa logique interne, mais d'une dmarche philosophique qui postule que seul l'individu existe, ou encore d'un nominalisme radical : ** qu'il s'abstienne logiquement de traiter ces pseudo-entits comme des faits et qu'il parte systmatiquement des concepts qui guident les individus dans leurs actions et non des rsultats de leur rflexion thorique sur leurs actions, c'est l le trait caractristique de cet individualisme mthodologique troitement li au subjectivisme des sciences sociales". ** Pour Hayek, il faut donc laisser les individus se comporter de la faon qu'ils jugent la meilleure et il en rsultera la meilleure situation pour la socit tout entiere 31'. L'conomie apparat donc de plus en plus comme la gageure qui consiste trouver un quilibre partir d'individus n'ayant aucune vocation sociale mais exclusivement des prferences, qui portent de surcrot sur les mmes biens. Sa tche est ds lors de dterminer les conditions de cet quilibre - quilibre social ou quilibre des changes - ou encore de voir comment les diverses prferences individuelles qui portent sur des biens en nombre rduit vont nanmoins s'ordonner.

L'conomie trouve des principes d'ordre : pour chaque individu, le principe de maximisation de son utilit, qui lui permet de choisir des quantits de biens en fonction de leur 206

prix; pour l'ensemble des individus, le principe de la maximisation du bien-tre collectif. Tout ceci s'oprant sur la scne dsormais ncessaire l'conomie, le march.

** ** Le silence du march

Le march est le lieu central de l'conomie, celui o s'oprent les vritables rencontres entre des offres et des demandes, celui o se tranchent les diffrends, mais dans le calme et l'intangibilit des dterminations naturelles et des lois.** L'utilisation de l'appareil mathmatique et du vocable d' conomie pure met mieux encore en vidence la signification hautement symbolique de ce lieu et de sa fonction : l se dnouent et se dcident, souverainement et sans qu'il y ait rendre d'arbitrage, l'allocation des ressources, la distribution des richesses, l'change. L se noue le lien social. Le march permet d'conomiser les interventions humaines, de rduire au minimum les risques de dsaccord et de conflit : car, les rgles tant donnes au dpart, les prix doivent tre le seul moyen de rgler les prtentions diversifies des individus et de dterminer la rtribution que mrite chacun en fonction de sa contribution. Les physiocrates, Smith, Mandeville, Ricardo et Malthus, cherchaient dj l'ordre naturel et ces fameuses lois de l'quilibre vers lesquelles tendaient, selon eux, long terme, les grandeurs conomiques. C'est pourquoi l'Etat, symbole de l'intervention humaine dans un domaine qui doit s'autorguler, ne pouvait tre, dans cette mesure, qu'un empcheur de tourner en rond. Avec Walras, il n'en va plus de mme : l'quilibre qui est recherch est instan-320

tan, et il prend son origine dans le march lui-mme La thorie de l'quilibre gnral, outre qu'elle constitue une performance intellectuelle, reprsente surtout l'aboutissement de la recherche entreprise par l'conomie au xviii sicle : prouver qu'il existe un quilibre des offres et des demandes sur tous les marches en mme temps (en systme de concurrence pure et parfaite), et donc que la 207

socit peut tre totalement autorgule; dmontrer que, si les rgles nonces l'avance sont justes, elles doivent permettre, grce aux prix, de dterminer strictement toutes les lois de la vie sociale, sans qu'aucune intervention humaine, ncessairement arbitraire, soit ncessaire. Aprs la main invisible, le march et l'quilibre sont des schmes profondment autorgulateurs, des lieux o s'harmonisent par eux-mmes tous les dsirs, o ils s'ordonnent et o une puissance anonyme extrieure et inbranlable permet de rendre commensurables et en mme temps de satisfaire ces dsirs. Le march est le haut lieu d'un rglement a priori, automatique et silencieux des conflits sociaux (ceux-ci ne doivent thoriqement mme pas pouvoir natre : on ne se rvolte pas et on ne discute pas de lois qui ont la puissance du naturel). Point focal d'une pense conomique apoliti-que, il exclut tout principe originel qui pourrait toujours tre remis en cause (comme, par exemple, un premier choix des rgles de base par les individus eux-mmes).

L'quilibre nat partir d'lments simples et ternels : des individus rationnels et des rgles de formation des prix, les uns et les autres tant donns, dans l'vidence du naturel

** Tels sont les rquisits de l'conomie. Ils ont t dtermins au xviii sicle en fonction du problme majeur auquel toutes les rflexions taient confrontes : faire tenir ensemble des individus que rien ne disposait cooprer et entrer en socit et garantir l'autorgulation de l'ordre social. L'conomie a dfini cette poque un appareil thorique et un type de valorisation adapts cette tche; elle a donc dtermin la ligne de partage entre ce qui devait tre tenu ou non pour une richesse (rien n'est en soi source de richesses ou de valeur, ainsi que l'ont mis en vidence les dbats du xviii sicle sur la nature de la richesse) 322. Il y a donc un lien de causalit vident entre le type de socit que l'conomie avait pour tche de rendre possible et de promouvoir (une socit associant contractuellement des individus sans dsir de coopration, sans instinct de sociabi-208

lit et sans autre patrimoine que leur force de travail), et ce qu'elle a dsign comme tant producteur de richesse : l'change marchand et matriel. Autrement dit, parce que l'conomie avait pour fonction de

fonder l'unit d'une socit dont le lien ne pouvait consister qu'en l'change, c'est l'change marchand et matriel qui a t considr comme facteur de richesse ; l'augmentation des changes et de la production a ainsi t assigne comme but la socit 111.

** ** Comment l'conomie conoit la richesse des nations Ds l'origine, l'conomie s'est voulue science des causes de l'accroissement des richesses de la socit tout entire (c'est bien pour cette raison que Smith emploie le terme de nation : la socit est par l conue comme un tout) 324.

Mais elle a immdiatement assimil la richesse sociale la somme des enrichissements individuels issus de l'change 325

marchand. Parce qu'elle a conserv l'armature thorique qu'elle requirait au moment de son invention, elle demeure aujourd'hui incapable de concevoir la richesse d'une autre manire.

** Du point de vue thorique, ceci se traduit par le fait que l'conomie se rfere toujours l'utilit individuelle pour dfinir l'utilit globale : celle-ci est toujours conue comme la maximisation ou l'agrgation d'utilits individuelles ou en relation avec celles-ci. Pour certaines thories, la maximisation de l'utilit de chaque individu s'accompagne de la maximisation de l'utilit sociale globale 326 . D'autres cherchent maximiser le bien-tre collectif - somme du bien-tre ou de l'utilit des individus - en choisissant, parmi toutes les options possibles, celles dont les consquences sont telles que la somme des utilits individuelles qui lui est associe est au moins aussi grande que celle associe toute autre option possible. Autrement dit, dans tous les cas, le bien-tre collectif, ou encore la richesse sociale, ne se conoit qu' partir d'une prise en considra-209

tion des points de vue individuels, quelle que soit la manire dont ceux-ci sont agrgs. Sans rentrer dans les subtilits par lesquelles l'conomie parvient construire cette maximisation de la somme des UtilitS il est clair

que l'optimum social ne peut jamais tre conu, dans la thorie conomique, en dehors de la prise en considration des points de vue individuels entre lesquels il dtermine un compromis.

Ainsi, aprs beaucoup de dbats (sur la possibilit d'agrger les utilits individuelles, de mesurer leur intensit et de les comparer), la thorie conomique est parvenue faire merger le critre de Pareto : ** un tat social est dfini comme optimal au sens de Pareto si, et seulement si, il est impossible d'augmenter l'utilit d'une personne sans rduire celle d'une autre personne, ou encore si aucun individu de la collectivit considre ne prfre une autre option, et si au moins un individu prfre cette option toute autre 328. Ds lors, chaque tat social est jug partir du point de vue de chaque individu sur lui. Tout se passe comme si la socit n'tait jamais considre que comme le produit de tous les points de vue individuels sur le tout social et comme si l'conomie tentait le tour de force de se mettre simultanment du point de vue de chaque individu pour trouver l'tat optimal, celui qui convient la fois le mieux et le moins mal chacun; comme si, enfin, l'conomie tentait de compenser son individualisme foncier en se plaant en mme temps de chaque point de vue particulier pour en raliser une sorte d'intgration suprieure. quoi qu'elle en dise, elle ne peut jamais saisir une utilit qui ne trouverait pas son origine dans le point de vue individuel, isol ou agrg, et elle s'interdit donc de concevoir un bien auquel la maximisation de l'utilit individuelle ou l'agrgation de toutes les prfrences individuelles n'auraient jamais conduit.

** Du point de vue pratique, la reprsentation concrte que nous nous faisons de la richesse sociale est mise en vidence par la manire dont est conu notre indicateur de richesse, 210

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 productive (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 change. De plus, la conception de la richesse sociale que révèle la comptabilité nationale, et en particulier le système large de comptabilité

nationale 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 organisée, 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). 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.

211

** En agréant 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 particulières, 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 disutilité 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 disutilités 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 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 de 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 généraux cette occasion.

Une partie des économistes néoclassiques, tenants de 212

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 ". [... 1 En général, les industriels ne s'intéressent qu'au produit net privé, et non social, de leur opération 333

tion. Chez Pigou, mais aussi chez Marshall et d'autres, cette approche qui consiste à dire que le marché ne tend pas nécessairement vers 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 disutilité 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 pré-213

férences 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 finir ce qui, connu comme un enrichissement du point de vue privé,

constitue en fait 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'une 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. A 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. ** A 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 dépenses 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 en 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, 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 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 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 : dépenses générales non prises en compte dans la comptabilisation des dépenses privées, et dépenses générales que l'État doit prendre en charge parce qu'elles sont définies comme des dépenses privées. La production doit viser 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, répare²¹⁵

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

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 laquelle se réfère le PIB, qui ne reflète donc qu'une image tronquée du bien social.

A 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 changes de droits économiques, n'a pas pour objet de mesurer le bien-être, le bonheur ou la satisfaction sociale, critiquent les comptes nationaux dans leur présentation des méthodes du PIB.

Système large de comptabilité nationale. 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 explicites 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 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 rapport, ce serait en effet une bien étrange mesure du degré de gloire et de plaisir qui en est

résultat pour leur patrie. Certes, mais 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 large. Ainsi James Tobin et William Nordhaus 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 IM 337@ 1

Christophe Kolm 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, disait-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 compo-

se, de ce qui constitue un bienfait et un mal pour une société est un acte minemment 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 patrimoniales. 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, aggrégation d'échanges de produits entre individus, oblige chacun s'y plier (alors qu'il n'a pas participé à sa définition), et le contraint passer le plus clair de sa vie 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 l'ensemble du corps social - la Nation - et chaque individu en particulier, pour améliorer son sort. Dans sa structure même, le mythe de l'abondance était voué à souder les sociétés et 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 dessein cette métaphore 218

liquide. L'économie est la science quinonce 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 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 340

d'amener l'opulence 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 la baisse des prix, n'est pas automatique; elle peut être entravée.

** En effet, la société décrite 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 fait le même rapport à l'intérêt général : si les intérêts de la première et de la seconde sont traités et inséparablement liés à l'intérêt général de la société, celui de la troisième classe, constitué de ceux qui emploient des ouvriers et vivent de profit, n'a pas la même liaison que celui des

deux autres avec l'intrt de la socit . Comme ils sont occups de projets et de spculations, les membres de cette troisieme classe, poursuit-il, ont en gnral plus de subtilit dans l'entendement que la majeure partie des proprietaires de la campagne.

Mais, dans la mesure o leur subtilit s'exerce plutt sur leurs propres affaires que sur l'intrt gnral, il faudra se mfier de leurs avis et de leurs recommandations : il s'agit de gens, conclut-il, dont l'intrt ne saurait jamais tre 219

exactement le mme que l'intrt de la socit, qui ont, en gnral, intrt tromper le public et mme le surcharger et qui, en consequence, ont dj fait l'un et l'autre en beaucoup d'occasions 341 . Smith se mfie : certes, l'augmentation de la production est l'objectif atteindre parce qu'elle permet normalement la diffusion de l'abondance toutes les classes du peuple, mais le respect de cette loi ncessite un certain nombre de precautions.

** Les successeurs de Smith et la science conomique, y compris dans les sicles suivants, ne prendront plus la peine de s'expliquer sur les finalits et le pourquoi de l'objectif d'augmentation de la production, pas plus d'ailleurs que sur les mesures prendre pour que cette augmentation serve tous :** la recherche des moyens permettant l'augmentation des richesses constituera au contraire l'impratit qui dfinit la science conomique, science dont le but principal est la recherche des causes qui influent sur les progrs de la richesse 342 . Celui-ci devient l'objectif vident, mais jamais explicit et jamais remis en cause, de l'conomie. Ds lors, ayant se doter des instruments de mesure les plus efficaces pour reprer tout accroissement de la richesse, l'conomie va devenir une simple science formelle, une science instrumentale, dont la tche sera de trouver les moyens les plus performants pour atteindre une fin qui ne sera plus jamais discute. Plus tard, les noclassiques ne parlent plus de richesse, mais d'quilibre et d'efficacit productive, de maximisation de l'utilit et de la production. quant aux keynsiens, leur obsession de l'augmentation de la production est leve la hauteur 343

d'un dogme. Chez les uns et les autres, l'augmentation de la production et de l'efficacit productive est considre en soi, tel un bien absolu, independamment des ventuels effets recherchs, et donc independamment du fait que ceux-ci soient ou non atteints. On omet de dire que la production doit tre augmente pour que le bien-tre de tous, donc de chacun, s'accroisse. On oublie qu'un jour on a souhait augmenter les richesses pour augmenter celles 220

du peuple.** La rpartition a t totalement oublie; pis, elle semble, en ralit, n'avoir jamais intress l'conomie.

Si l'on examine nouveau les grands textes noclassiques, on voit bien que l'optimum conomique peut parfaitement tre atteint alors mme que la rpartition est totalement ingalitaire. C'est la critique que l'on a trs souvent adresse Pareto : un tat peut tre optimal, au sens de Pareto, mme si certains individus sont extrmement pauvres et d'autres excessivement riches, ds lors qu'on ne peut pas amliorer le sort des indigents sans toucher au style de vie des riches. L'optimum de Pareto peut sortir tout droit de l'enfer 344. Il ne se proccupe que de l'efficacit et n'accorde aucune attention aux questions de rpartition. L'ensemble du raisonnement noclassique est biais l'origine, car l'augmentation de la production ou la maximisation de l'utilit gnrale considre comme somme des utilits individuelles demeure un postulat absolu. Aussi aboutit-on fatalement une dichotomie qui nous est familiere :** l'conomie se consacre l'augmentation de la production, l'accroissement du gteau, et le social se charge de la rpartition. Ou cette autre, tellement la mode, mais tout aussi peu intressante :**

l'économie se procure 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, 221

sauf si elle peut influencer sur la production. C'est exclusivement en référence ce principe que certains types de répartition seront considérés comme préférables 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'avrait que l'obtention d'un taux de croissance plus élevé nécessitait une augmentation des inégalités, et que de surcroît cette croissance ne bénéficiait qu'

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 dicte 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 222

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 contribution naturelle, de même qu'il existe un taux de chômage naturel, un salaire naturel... Elle croit 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 flatte d'ignorer que les faits 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 desirs, 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'ingénieur 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, 223

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, court terme, fondent des différences de rémunération : elle résulte de multiples négociations et rapports de forces. Il s'agit d'un pur produit historique.

** L'économie confond le fait et le droit : Elie Halvay 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 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 parat 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'organisa-224

tion 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, ds qu'il a plu aux faibles de se concerter pour agir [...]

].

Nous ne voyons en consquence rien d'absurde ce que ce principe rende compte de l'ingalit des salaires. Nous demandons seulement si, en fait, il suffit rendre compte des normes ingalits qui se font actuellement observer dans la distribution des richesses entre travailleurs. [...]

Nous croyons que l'ingalit actuelle des salaires tient, pour une grande part, non pas l'ingalit des capacitcs de travail exiges, mais l'ingalit des besoins, due la constitution aristocratique de la Socit 146.

Raymond Aron ne dira pas autre chose quelques dcennies plus tard : s'interrogeant sur les diffrents types de socit industrielle et comparant, comme c'tait la mode l'poque, les socits capitalistes et socialistes, puis s'attar-dant sur l'une des critiques adresses aux socits capitalistes, qui comporteraient un large degr d'ingalit dans la rpartition des revenus, Aron conclut en disant : La conclusion minimum que l'on doit tirer de ces considrations, c'est que le problme de l'ingalit ne peut pas se trancher par oui ou par non, par bon ou par mauvais. Il y a une ingalit proprement indispensable dans toutes les socits connues comme incitation la production. Il y a une ingalit qui est probablement ncessaire comme condition de la culture afin d'assurer une minorit la 225

possibilit de se livrer aux activits de l'esprit, ce qui ne laisse pas d'tre cruel pour ceux qui n'en ont pas le loisir.

Enfin, l'ingalit, ft-ce l'ingalit de proprit, peut tre considre comme la condition d'un minimum d'indpendance de l'individu par rapport la collectivit 3,7.

** La critique de Marx doit donc tre prise au srieux l'conomie 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 hritage, elle ne parvient pas distinguer ce qui est lgu tous les membres d'une socit en raison mme de leur appartenance 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 la qualification sociale, comme si l'ensemble de l'hritage transmis par la famille, par l'ducation et, d'une manire plus gnrale, par toute la socit, tait le fruit du seul mrite individuel et devait donc tre rcompens comme tel. Elle transforme la chance qu'ont certains d'avoir accs cet hritage en efforts individuels mritant rmunration; de ce fait, elle finit par trouver naturelles les ingalits qui sont l'effet d'une rente, comme Marshall lui-mme, pourtant noclassique, le reconnaissait 348 . Autrement dit, l'hritage de progrs, de savoirs, de sciences, de techniques, de capital qui est lgu par toute une gnration une autre choit en ralit de faon disproportionne aux individus qui disposent des moyens de s'emparer de cet hritage, au premier titre desquels figure l'emploi. Il existe une grille des emplois, plus ou moins rmunrs, auxquels les individus accdent partir de leurs diplmes ou de leur qualification. Cet accs est rationnn et socialement dtermin. Ceux qui accdent aux emplois les mieux rmunrs recueillent seuls le bnfice du travail des gnrationns antrieures. Car aujourd'hui, parce que la rmunration du travail reste d'essence individuelle, seuls ceux qui sont dans le systme y ont accs : ils accaparent le rsultat du travail combin des 226

hommes et des machines de toutes les gnrationns antrieures. Et, ce faisant, l'conomie lgitime et considre comme naturels des effets de rente cumuls : la hirarchie salariale est fonde sur une valorisation implicite ralise par ceux qui obtiennent les postes de pouvoir et transforment leurs propres qualits en lments

objectifs de productivité pour l'entreprise; l'accès à ces salaires et 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 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 choisit 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 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 qu'elle tend, c'est la multiplication des échanges, et donc l'augmentation de la production en tant que celle-ci est déterminée par les 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 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, la fois, utilise l'économie (donc l'incitation et la rétribution individuelle) et tente de préserver la cohésion sociale (donc panser les plaies et colmater 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 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'étend 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 situa-

tions de maladie, de vieillesse, de maternité, de handicap³⁴⁹ l'idée choue sous la poussée des corporatismes, tous mus par l'idée qu'il était impossible de traiter chacun galement. Les cadres souhaitaient que leurs revenus diffèrents soient en rapport avec leurs revenus d'activité, les agriculteurs trouvaient le principe 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 résulte une double conséquence : une invraisemblable mosaïque de régimes offrant des protections différentes aux différents groupes sociaux et une généralisation très tardive de 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 chiffres dont on dispose ne sont pas suffisantes (les dernières comparaisons entre efforts contributifs des différents régimes remontent 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 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 de la protection), soit sur une logique de groupes sociaux, aux conceptions, aux revenus et aux habitudes 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 350 -il de travailler, si c'est pour payer base. Car quoi sert

des cotisations sociales qui vont ensuite servir la protec-

tion 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 galement 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 supplémentaire. 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 ²³⁰

gens à se protéger, non pas tant parce que cela coûterait cher aux entreprises que parce que cela diminuerait 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 retirer sa capacité à prévoir, danger de faire de lui un être mou qui perd

son pouvoir d'innovation. Comme il y a un sicle, l'obligation, clef de vote du systme de protection sociale 351 est aujourd'hui remise en cause, au nom d'un raisonnement purement conomique. Il n'est pas indiffrent que ces thses trs individualistes retrouvent un certain cho aujourd'hui, au moment o nous doutons de l'efficacit de l'Etat-providence. Nous nous trouvons en effet au coeur de la contradiction que recle celui-ci.

** D'un ct., l'Etat-Providence accepte la vrit de l'conomie classique. Or, le terme du raisonnement conomique classique, c'est une socit qui n'est rien de plus que la somme de ses parties, et donc qui ne modifie en rien la hirarchie originelle. L'conomie est cense permettre que de la multiplicit dsorganise naisse un ordre, partir des seuls changes entre individus, mais de telle sorte que, grce aux lois naturelles dont elle est la science, l'association ne touche en rien la distribution naturelle des capacit qui prvalait avant la mise en place de la socit.

Le rle de l'conomie se limite donner les rgles de transformation des capacit en relations. Chaque individu dispose l'origine d'un capital donn de facults dont la mise en valeur a un prix, que dit l'conomie. La socit qui rsulte des changes entre individus, c'est--dire de la vente de leurs facults, doit se dduire logiquement de la situation originelle, O-. l'tat naturel. Autrement dit, l'conomie est la science qui rvle l'ordre naturel, parce qu'elle se borne effectuer une translation entre l'tat naturel et l'tat de socit. Il n'y a dans le second rien de plus que ce qui tait dj contenu dans le premier. L'Etat-providence, mais aussi la politique keynsienne qui en est le coeur, 231

accepte ce raisonnement conomique. Dans cette mesure, il entrine une organisation de la production individualiste dirige par l'impratif d'efficacit, mais aussi l'incitation individuelle, l'augmentation de la production - ft-ce au prix du dveloppement des ingalits et de l'exclusion du systme productif d'un nombre toujours plus grand d'individus -, et enfin la rduction de la protection sociale et la ncessaire proportionnalit de celle-ci au travail accompli.

** D'un autre ct, l'Etat-providence vit sur l'ide que la socit est plus que la somme de ses parties. Au nom de cette conception ont t mis en place les instruments censs renforcer la solidarit originelle qui tient les individus lis ensemble. D'o la contradiction, car c'est simultanment que l'Etat reconnat deux conceptions de la socit qui fondent des interventions radicalement diffrentes. Le rsultat, c'est que les instruments de l'Etat-providence social ont t ajouts la conception de l'Etat-providence " conomique " : la redistribution qu'est cens permettre l'Etat n'est qu'une correction des ingalits gnres lors de la distribution primaire des revenus. A un premier stade, l'Etat laisse faire (mme si certaines rgles gnrales doivent malgr tout tre respectes, comme le SMIC ...) ; ensuite, il corrige. D'un ct, l'efficacit productive et le respect de ce qui donne lieu l'incitation individuelle, de l'autre une redistribution au nom de la solidarit.** Mais, dans la mesure o l'Etat-providence n'a jamais os tenir le discours qui justifiait son intervention sociale, o il a toujours craint d'effrayer les individus en affirmant sa croyance dans la socit et dans la force du lien qui unit les individus, et o il croit lui-mme la naturalit et la vrit des lois de l'conomie, peu de gens comprennent aujourd'hui au nom de quoi ils payent des impts et des cotisations toujours plus levs ou ce qui justifie que l'on vienne leur prendre, sur le fruit de leur travail, des sommes destines d'autres, qui n'ont peut-tre pas autant travaill. D'o la tentation d'un vrai retour au naturel.

Laissons donc le march dcider totalement de la juste 232

rpartition des revenus, supprimons tous les obstacles aux changes naturels et ne faisons intervenir l'Etat que pour assister ceux qui s'en tireraient trop mal au terme de l'volution. Les propositions qui fleurissent depuis quelques annes et visent revenir sur le SMIC, rduire la protection sociale, baisser le taux

d'imposition, c'est--dire supprimer les instruments de prdilection de l'Etat social, s'inscrivent dans cette mme logique. Ces revendications sont parfaitement comprhensibles dans la mesure o l'Etat n'a jamais os dire au nom de quelle conception de la socit il intervenait, et o il a continu accepter la prtendue neutralit du raisonnement conomique. Car c'est videmment l que le bt blesse :** il n'y a pas plus de loi naturelle que d'individus autonomes vivant l'tat naturel. L'conomie croit pourtant sa propre naturalit et sa neutralit totale vis--vis de quelque conception philosophique ou thique que ce soit. L est le problme.

** ** L'conomie, science du comportement humain?

Tout ceci n'aurait en effet que peu de consquences si l'conomie, d'une part, s'tait reconnue comme une idologie au service d'une conception particulire de la socit et, d'autre part, avait bien voulu rester une simple technique au service des gouvernants et du dbat social, charge de tester des hypothses et de faire des calculs, tout en se limitant trs prcisment son objectif originel :** trouver les moyens d'augmenter la prosprit et la richesse matrielle. Or, la recherche des lois naturelles de la vie en socit, l'conomie a fini par tendre considrablement son objet et s'est proclame science naturelle et gnrale du comportement humain, sans pourtant s'tre aucunement dbarrasse de ses postulats rducteurs. Alors mme qu'elle se rfere une conception de la socit historiquement date dont elle est l'idologie, l'conomie affirme, en effet, sa neutralit axiologique.

233

** ** O l'on reparle de l' Homo economicus ...

Cette prtention de l'conomie accder au rang de science est dj en elle-mme sujette caution : car de quoi l'conomie pourrait-elle tre la science ? Des faits conomiques, nous rpondra-t-on, et de leur rationalit.

Preuve en est que l'on peut faire des prvisions et que des lois peuvent d'ores et dj tre considres comme acquises. Mais l'conomie, comme l'histoire dont elle est une partie lorsqu'elle s'intresse au pass constate des rgularits pour tenter de dgager des causalits partielles. Elle ne peut gure plus. Il faut relire Paul Veyne pour se pnter de l'ide que les faits conomiques passs n'ont pas d'autre rationalit que celle qu'on veut bien leur prter. Il faut surtout rappeler que l'conomie, alors qu'elle revendique le titre de science et mme de la plus exacte des sciences sociales, ne s'est jamais occupe de faire son** pistmologie, la diffrence des sciences exactes, ou mme de l'histoire. Elle ne s'est jamais interroge sur la construction de ses notions de base, sur leur rapport avec la ralit ou avec le contexte historique, sur ce qu'elle empruntait la philosophie, la psychologie ou au sens commun de chaque poque. Contrairement la physique, la mathmatique et l'histoire, elle n'a encore jamais connu ces crises qui permettent d'interroger les fondements d'une discipline. Peu peu, ses adeptes ont affirm sa neutralit et son indpendance vis--vis de toute considration thique ou politique. Le vrai problme, ce n'est pas tellement que, ce faisant, l'conomie en soit venue passer sous silence toutes sortes de considrations thiques complexes qui influent sur le comportement humain rel 353 niais surtout qu'elle ait cru qu'il suffisait de se proclamer neutre pour le devenir.

** Or, en dpit de ce handicap, l'conomie a renforc ses prtentions depuis une cinquantaine d'annes : elle se considre, au moins dans sa partie thorique, comme la 234

science du comportement humain en socit, ainsi que le met en vidence la querelle qui a oppos conomistes et ethno-anthropologues dans les annes 1950 et 1960. Certains conomistes dfendaient des conceptions radicalement naturalistes : l'Homo economicus existe et a toujours exist les catgories 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 alternatifs 351 . Au même moment, l'économie déclarait clairement que son objet n'était pas un domaine particulier de la rationalité - les activités visant la production matérielle -, mais plus généralement le comportement humain face des biens rares. L'économie s'est donc autoproclamé 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'économistes

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 toute époque, et n'aurait 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 économique 356 .

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. [...]

1 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 celle de l'homme économique.

Toutes deux ont un objectif en vue, toutes deux font des projets, toutes deux veulent parvenir 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 préférence 357.

Edward LeClair ira encore plus loin. Critiquant ceux qui assimilent l'économie matérielle, 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 économi-

que contemporaine. [...] C'est pourquoi il peut être question d'économie de moyens, par exemple dans le cas de l'autorité, du prestige ou des rites 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'conomie semble tre une science sociale gnrale traitant 358

de la totalit de la vie sociale .

** Il s'agit l, l'vidence, d'une prise de position dcisive aprs avoir dclar que l'Homo economicus est universel et ternel, l'conomie se dfinit dsormais non plus par son 236

objet, mais par sa mthode; elle est la science qui tudie le comportement humain ds lors que l'homme est confront la raret 359. Cette dfinition formelle sera adopte par une grande partie des conomistes : von Mises, Samuelson, Burling... La totalit de la vie sociale est dsormais justiciable d'une approche conomique, de mme que l'ensemble de l'activit humaine 360. L'conomie devient la science sociale de tous les temps... Plus rien ne retient alors l'conomie de se prsenter comme la science du principe de rationalit : L'activit conomique est le domaine le plus vaste du principe de rationalit, et galement celui o ce principe est apparu tout d'abord, mais il n'est pas le seul 361. En outre, le principe conomique s'est conquis et continue se conquirir de nouveaux domaines. L'conomie se veut donc la science qui dcouvre et promeut le principe de rationalit connu comme le principe universel de toute action rationnelle.

** A cette prtention se sont oppos les anthropologues de l'poque, critiquant tout la fois la dfinition de l'conomie dans sa dimension formelle et la prtention de l'conomie rvler des catgories conomiques et un homme universels alors qu'elle ne faisait qu'extrapoler les conceptions du xix et du xx sicle. Polanyi oppose ainsi la dfinition formelle de l'conomie la dfinition substantive : Le terme d'conomique a deux significations aux racines indpendantes que nous nommerons sens substantiel et sens formel. Le sens substantif drive du fait que l'homme dpend, pour sa survie, de ses semblables et de la nature.

Ce sens renvoie l'interaction entre l'homme et son environnement, naturel et social, interaction qui lui fournit les moyens de satisfaire ses besoins matriels. Le sens formel drive du caractre logique du rapport fins-moyens, comme le montrent les expressions processus conomi-

que ou processus qui conomise les moyens. Il se rfre une situation de choix, savoir le choix entre les usages alternatifs de diffrents moyens par suite de la raret de ces moyens. Si les lois gouvernant le choix des moyens sont 237

appeles logique de l'action rationnelle, nous pouvons dsigner cette variante de la logique d'un terme improvis : l'conomie formelle. Les deux significations qui sont la racine du terme conomique n'ont rien en commun. La premire dcoule du fait et la seconde de la logique. [...

1Selon nous, seul le sens substantif de l'conomique est capable de produire les concepts qu'exigent les sciences sociales pour analyser toutes les conomies empiriques du 362

pass et du prsent .

** Les fameuses catgories universelles de l'conomie ne sont donc que celles de l'conomie moderne marchande et le choix rationnel en situation de raret ne vaut que dans cette conomie-l. Malinowski, Dalton, Polanyi et d'autres anthropologues ont ainsi montr que, d'une manire gnrale, la dimension conomique existait bien dans les socits primitives, en tant que fonction d'approvisionnement et de satisfaction des besoins, mais que cette fonction tait enchsse dans les rapports sociaux, voire rgie par ceux-ci, et que nos catgories actuelles ne pouvaient leur tre appliques 363 .** L'homme aux besoins naturellement illiMitS 364 , dirig par l'appt du gain et dsirant naturellement les biens rares, se rduit une

invention de l'co-365 nomie

De mme que la notion d'Homo economicus revendique par l'conomie ne rsiste pas un examen srieux, de mme on peut s'interroger sur le caractre premier de la notion d'change. L encore, ce que l'conomie tient pour la catgorie la plus simple et la plus universelle est une catgorie drive : Un change de biens n'est qu'un pisode momentan au sein d'un rapport social continu.

Les termes de l'change sont rglements par les rapports existant entre les parties. Si les rapports changent, les termes changent 31. Ce que l'anthropologie et l'ethnologie dmontreront, le courant institutionnaliste 361

l'avait

dj mis en vidence : Si l'on vise dmontrer que toutes les relations conomiques sont des relations d'change,, c'est donc que l'on trouve la notion d'change un 238

caractre privilgi. Elle seule, entre toutes, serait primitive et irrductible l'analyse -. et voil pourquoi analyser une notion conomique serait toujours, en fin de compte, la rduire cette notion premire. Mais, prcisment, il est faux de croire que l'change soit une notion inanalysable et que les lois de l'change soient, en quelque sorte, antrieures toutes les institutions juridiques, analogues, pour l'homme vivant en socit, ce que les lois de l'attraction molculaire sont pour la nature inanime. L'change suppose tout un systme d'institutions juridiques, labores par la socit humaine en vue de fins dtermines.

Loin que la distribution des richesses doive tre considre comme explique lorsque les formes en sont ramenes aux lois de l'change, c'est au contraire l'change qui est susceptible d'une explication et d'une rduction inverses : il constitue un mode artificiel de distribution des richesses.

[... 1 L'change a pour condition premire le consentement, exprs ou tacite, de la socit la possession, par les individus entre lesquels a lieu l'change, d'un certain fond.

C'est ce consentement social qui consacre la possession.

[... 1 La seconde condition de l'change, c'est l'existence d'un rgime de libre concurrence. [...] Encore faut-il qu'il y ait un march. [...] Mais ce march, 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 changer leurs produits, il faut des rglements, une police, bref, une intervention de l'Etat. La vritable concurrence conomique suppose non pas, comme cela parat premire vue presque vident, la dispersion absolue des individus, mais au contraire leur concentration par un acte de l'autorit sociale 368.

** En rponse la question du fondement et du maintien de l'ordre social, l'conomie a trouv l'change marchand, acte social majeur, fondateur de sociabilit. Mais, ce faisant, elle se rfrait un contexte historique et intellectuel prcis en fonction duquel sa mthode, ses hypothses et son objet furent construits. Mais, au lieu de reconnatre 239

qu'elle s'enracinait dans l'histoire, elle a transform le contexte de sa naissance et les donnes historiques du problme qu'elle avait rsoudre en donnes universelles.

Sourde aux critiques qui lui ont t adresses tant de reprises, elle continue rgir nos socits sur des bases

dpasses.

** ** L'conomie hante par la politique

L'conomie continue aujourd'hui véhiculer les mêmes postulats alors même que le contexte et les questions régler ont totalement changé. On objectera que l'conomie n'est pas une, mais diverse, qu'il n'y a plus grand rapport aujourd'hui entre macroéconomie (issue de l'conomie classique et néoclassique) et macroéconomie (essentiellement issue de Keynes), dont l'unité constitue l'un des problèmes majeurs de la discipline, et que l'on ne peut donc affirmer que l'conomie reste l'idologie 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 des lois naturelles... ** L'conomie qui inspire aujourd'hui les hommes politiques et les administrations consiste, en effet, en un mélange 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 ple-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'conomie 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 240

qu'il est impossible de porter un jugement global car l'conomie n'est plus du tout un ensemble homogène. Elle est la fois florissante et entre dans une crise profonde 369.

** En dépit de cette diversité, l'conomie 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 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'écarter 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'idologie : Il apparaît donc que le principe de rationalité économique est le principe de toute activité rationnelle de l'homme tendant 370

raliser au maximum une fin donnée. L'conomie se prétend l'incarnation de la rationalité, elle-même réduite à la rationalité de l'conomie, devenue pure logique formelle, adaptation des moyens aux 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 371

individu à l'autre. 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'conomie. Le keynésianisme n'a remis en cause aucun des éléments de la vision sociale sur lesquels était fondée l'conomie classique, il a simplement généralisé ce qu'elle isolait : La différence est plutôt de méthode.

La macroéconomie est d'abord une théorie pure analysant un monde idéal, celui où règne une concurrence parfaite 241

organise. 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 changent.

L'économie pratique actuelle ne cherche même plus à faire référence 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 d'ailleurs 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 fait congruente avec 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 humains¹⁷³ - 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 chapper. La logique des besoins est une logique naturelle d'origine - et c'est bien ainsi qu'elle a été conçue l'économie au départ, les besoins matériels devant être satisfaits par une production matérielle -, mais elle a très peu à peu tendue 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 produc-242

tion 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, méfiant 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 se reproduire, peser de plus en plus sur les décisions et 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'Etat, mais bien de l'ensemble des institutions qui ont pour but d'organiser la publicisation des besoins, de les repriser, de les mettre en forme, d'y répondre... Les entreprises en font donc galemment partie, au même titre que l'Etat.

** Dès lors on voit combien l'économie classique et le keynésianisme sont au fond peu différents. Keynes a simplement donné une autre dimension à l'économie en l'élevant au 243

rang de politique : l'Etat assure désormais lui-même la fonction de régulation dont l'économie classique et néo-classique avaient cru bon de le tenir cart. L'Etat prend le relais des individus et des unités de production pour opérer cette régulation globale : la hantise du déséquilibre 376, de

l'absence de régulation est si forte que l'Etat 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'Etat 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'Etat 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'Etat, 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 rigés 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 séparée des choix techniques en matière économique : l'intendance ne suit plus mais précède, le politique s'incorpore dans la technocratie 377.

** L'Etat social ou l'Etat-providence n'est donc lui-même que la forme moderne qu'a prise l'impratif d'abondance et de production. Désormais, l'Etat est le médiateur, c'est par son intermédiaire que les individus sont servis. En distribuant 244

toujours plus de revenus aux consommateurs, l'Etat-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, 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 Etat 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'Économie 311. Purs individus autonomes qui ne peuvent communiquer que par l'échange, leur vie se passe à produire, c'est-à-dire transformer leurs capacités en services susceptibles d'être vendus ou recycler leurs désirs en besoins : ils sont dès lors entièrement socialisés, c'est-à-dire entièrement liés 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 changeante. Tel est le fondement du processus social d'auto-production dans lequel sont entrés, bon gré mal gré, tous les

individus.

** On comprend mieux alors la critique fondamentale d'Hannah Arendt l'gard de l'conomie : considrer la tche d'un pays comme exclusivement conomique, et l'homme comme un producteur et un consommateur, revient rendre l'homme entirement public . En le livrant pieds et poings lis la rgulation sociale, on pose que l'individu ne peut plus vivre autrement qu'en tant qu'tre social. D'o, poursuit-elle, deux consquences en forme d'chec : la disparition de la sphre prive, o l'individu disposait de son espace propre, et celle de 245

l'espace politique, o les citoyens taient gaux. Echec qui, pour l'conomie, a le got de la victoire, puisqu'elle se fait passer pour la politique mme.

** ** L'conomie et le dprissement de la politique L'conomie n'est pas une simple technique neutre : elle va de pair avec une vision du monde, celle qui a dtermin le contexte de sa naissance, mais aussi avec le refus absolu de la politique et de l'thique, c'est--dire des arts humains portant sur les fins. L'conomie portait en soi le dprissement de la politique, elle se prsentait au xviiiie sicle comme l'autre choix, et elle s'est bien substitu, au moins dans nos socits, la politique.** En s'affirmant comme la science qui dictait les lois naturelles de la recherche de l'abondance, l'conomie prtendait galemment dvoiler celles des rapports sociaux et entrait de fait en concurrence avec les autres systmes susceptibles de constituer un principe d'ordre (religion, morale, Philosophie, politique ... y a une relation vidente entre d'une part, le dprissement des systmes traditionnels de lgitimation (pour reprendre l'expression de Habermas), qui expliquaient le sens du monde, la place des hommes et de la socit et fondaient l'obligation, et, d'autre part, la ncessit de construire de toutes pices de nouveaux modes de rgulation et de laisser une plus large place l'intervention de la volont humaine.** Alors que deux solutions radicalement antithtiques se prsentaient, au xviii' sicle, pour asseoir l'ordre social partir du nouveau contexte, l'conomie et la politique, l'conomie s'est impose.

Au fur et mesure que s'affirmait l'impratit d'efficacit productive, l'conomie augmentait son emprise sur l'ensemble de la vie sociale, rduisant celle-ci l'organisation des moyens d'atteindre cet unique objectif. Alors que disparaissaient les systmes de lgitimation ou les traditions, et que se dveloppait la rationalisation de la vie 246

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 socits qui ont adopt la rgulation conomique, quelque important que soit le rle dvolu l'Etat.** Comme l'crit Habermas : Dans la mesure o l'activit de l'Etat vise la stabilit et la croissance du systme conomique, la politique prend un caractre ngatif : elle oriente son action de faon liminer les dysfonctionnements, viter les risques susceptibles de mettre le systme en danger, et non pas de faon raliser des finalits pratiques mais trouver des solutions d'ordre technique. [... 1 La politique de type ancien tait tenue de se dterminer par rapport des buts pratiques, ne ft-ce qu'en raison de la forme de lgitimation qui tait celle de la domination : l'ide d'une vie bonne faisait l'objet d'interprtrations qui taient tournes vers des relations d'interaction. La programmation de remplacement qui prvaut aujourd'hui ne concerne plus que le fonctionnement d'un systme faisant l'objet d'un guidage.

[...] C'est pourquoi la nouvelle politique de l'interventionnisme tatique exige la dpolitisation de la grande masse de 379

la population . Dans la mesure o elle dicte des lois naturelles et sociales, qui doivent tre respectes pour

atteindre un objectif qui ne souffre pas la discussion, l'économie porte en soi le dérisoire 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.

** ** Economie et technocratie

La grande masse doit être dépolitisée, la classe politique également. Elle est appelée soit se transformer en une technocratie spécialisée dans le choix des moyens les plus adaptés pour parvenir aux objectifs pré-déterminés, soit se perdre dans un bavardage sans efficacité. Dès lors, la

politique se réduit 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, exerce en moyenne une fois par an, ne se préoccupe plus de ceux-ci et délègue 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 minime et 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 plu-

sieurs voies : soit parce que les hommes politiques, et en particulier ceux qui exercent les fonctions les plus

importantes, 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 l'écuyer 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 dicter, 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 drive technocratique similaire dans les deux cas, celle dont Galbraith parlait en visant les seules entreprises 380. C'est ce qui 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 249

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 la fois vocation et métier, a acquis son sens moderne 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 sociétés 382. 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 connaît 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 383

pas autrement dans une entreprise privée . 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 entreprise 384 . 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 250

objectif nous importe : chercher à rendre toujours plus rentable l'entreprise France.

** Ne poussons pas l'anglisme jusqu'à croire que l'on peut se passer d'être comptitif, de produire et de consommer.

La survie d'un pays est 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 de la politique - savoir déterminer les fins de la vie sociale, parler, débattre, participer - apparaît bien videmment 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 galement 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 requisits - 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 galement 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 très 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 rationnel 385. L'ensemble de l'ouvrage s'inspire effectivement très fortement non seulement de la méthode, mais galement 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 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 la fois par un

conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts 316. 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, colorés par les valeurs de la société dans laquelle il vit

diriger . 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 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 précédemment 388 , 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 desirs, 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 générale 389 . De 253

la même façon, et c'est la deuxième différence, la théorie politique approfondira la conception de l'individu laquelle elle se réfère. Rares sont les théories politiques du XIX^e siècle qui osent faire leurs 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 organique 390 exige que les individus se parlent. Chez Rousseau, les individus s'adressent la parole et changent 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 carences 391. 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 repartiraient 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 quitte 254

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 intrus qui pourrait être commun. Après, les règles dicteront, chaque fois, et pour chaque cas, ce qui doit être fait et l'équilibre sera,

dans tous les cas, prserV392. Paradoxalement, ce moment fondamental est en quelque sorte vol aux individus, qui en dfinitive ne choisissent rien : leur seul moment de sociabilit leur est retir, leur est masqu au sens propre du terme.** Tout se passe comme si les conomistes, Rawls et les thoriciens politiques proches de sa pense, taient hants par une double terreur dont la racine est la mme : terreur qu'on puisse reconnatre une ralit la socit, la considrer comme plus que la somme des individus qui la composent, qu'on puisse la dsirer ou l'aimer; terreur que les relations sociales puissent ne pas tre totalement dtermines, dduites partir de rgles sur lesquelles les hommes se sont accords de toute ternit, dans un moment de fiction qui n'a jamais vraiment exist. Nous devons imaginer que ceux qui s'engagent dans la coopration sociale choisissent ensemble, par un seul acte collectif, les principes qui doivent fixer les droits et les devoirs de base et dterminer la rpartition des avantages sociaux.

[...] Un groupe de personnes doit dcider, une fois pour toutes, ce qui, en son sein, doit tre tenu pour juste ou injuste , crit Rawls 393 - Tout se passe enfin comme si l'idal de la vie en socit, selon Rawls, consistait en ce qu'une fois les rgles choisies l'ordre social tout entier (la hirarchie, les chances, la rpartition des biens) soit calcul automatiquement, comme par une machine.

La dmarche de Rawls a le mrite de la systmaticit dispersion originelle des individus, conformment toute la tradition conomique; contrat tenu pour seule manire 255

de faire coexister des individUS394; socit considre comme agrgat 395 ; refus de reconnatre la socit comme une ralit diffrente des individus, susceptible d'avoir des fins diffrentes des fins individuelles. Elle manque pourtant de cohrence.

Car Rawls accepte une certaine correction des ingalits sociales. Non point d'ailleurs qu'il ait pour idal une rduction des ingalits : celles-ci ne sont critiquables que lorsque leur augmentation s'opre sans procurer le moindre gain aux dfavoriss. Cependant, en indiquant que certaines ingalits sont injustes, Rawls accepte non seulement la vie en socit, l'ide que celle-ci comporte des avantages, mais aussi l'ide que l'Etat peut aider rem-

dier certaines de ces ingalits. Cette position nuance lui permettra d'tre enfin traduit en France, et surtout d'tre abondamment comment 316 . Nanmoins il n'a pas pouss la dmarche son terme, comme l'ont fait avant lui Hayek ou Friedmann, ou aprs lui Nozick ou d'autres représentants du courant que l'on a appel libertarien ou nolib-ral 391. Ces auteurs ont en commun de reprendre les hypothses et les rquisits de l'conomie et de faire du type d'ordre que permet l'conomie l'ordre le plus naturel ; c'est dessein que Hayek utilise le terme de nomos, radical essentiel dans le vocable d'conomie, pour en faire le modle de l'ordre social : nomos, c'est la rgle de droit, d'un droit naturel qui est galement celui qui correspond un ordre spontan398. Si la rgulation sociale que dcrit l'conomie est la meilleure, c'est parce que l'ordre qui se dploie spontanment partir du march est un ordre naturel, presque biologique, rsultat des actions des hommes et non de leurs desseins. D'o une remise en cause totale de l'Etat. Mais ce que les libertariens montrent, mieux que tout autre, c'est que l'ennemi intime de l'conomie n'est pas, comme on pourrait le croire, l'Etat et ce qui l'accompagne, impts, biens collectifs.... mais la politique en tant qu'elle nous oblige vivre en socit et choisir ensemble la manire dont nous voulons le faire. Ainsi chez 256

Robert Nozick, o l'ide que seuls les individus existent, que les droits individuels sont absolus et que la libert individuelle est totale, conduit une marchandisation gnralise, y compris de soi-mme : comme si l'ordre conomique, qui ne conoit de rapports sociaux que sous la forme de l'change rgl, de prfrence marchand, trouvait son terme absolu dans la transformation de toute chose en marchandise; c'est le prix de la libert de l'individu et le seul mode de reconnaissance d'autrui. Les libertariens dmontrent ainsi la

justesse de l'analyse de Polanyi, qui considère la transformation de toute la substance naturelle et humaine de la société en marchandises 399 comme le corollaire absolu du développement de l'économie.

**** **** Le devenir économique des sciences sociales Elabore comme moyen d'éviter tout prix l'arbitraire et la discussion sur les fins, l'économie porte en elle la tendance se présenter comme politique. Et, comme on l'a vu, elle y parvient. Elle le fait galement d'une manière plus subtile, en absorbant peu 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 elle. Ainsi l'institutionnalisme, qui s'était clairement présent, ses débuts, comme un courant de pensée farouchement opposé aux modes de raisonnement de l'économie, et en particulier l'idée que le contrat ou la convention peuvent être premiers par rapport l'organisation sociale, a-t-il vu toutes ses critiques peu 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, l'histoire, aux conventions, aux accords implicites... Mais il est tout 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'actes 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 galement pris en compte : l'économie s'ouvre la prise en considération du

don et du contre-don . 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 retravaillés à partir des hypothèses de la macroéconomie, en complète contradiction avec les ambitions et le type d'approche développés par l'ethnologie et l'anthropologie 1. ****** 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 méthodologique 42 .

L'institution-

nalisme 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. Commons 403. D'une manière plus générale encore, l'institutionnalisme et le marxisme n'ont

alors peut-être qu'un cas particulier d'un phénomène plus large, la sociologie elle-même, destine l'origine à analyser la société comme un tout, à largement intégrer 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 rationnel. Il y a une révolution majeure, la spécificité de l'économie se dissolvant mesure que toutes les autres sciences sociales adoptent sa méthode.

Sur cette révolution il nous faudra galement 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 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 jamais (05). 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 donner la nation, il n'y aurait pas d'économistes. La seule attitude positive et scientifique consisterait pour l'économiste considérer que le partage entre l'utile et l'inutile n'est pas de son ressort, mais de celui de la société entière, critiquent les économistes. Il nous faut réfléchir sur ce que l'économie nous oblige à valoriser aujourd'hui, sur son primat 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 promeut est pour le moins limitée, sa conception de la richesse très réduite et son primat de calcul trop étroit : il fut une époque où il n'y avait de richesse que d'hommes".

Aujourd'hui, nous sommes prêts à consacrer trois cents milliards de francs à la politique familiale, c'est-à-dire une 259

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 primat de rentabilité ? Une population en bonne santé, capable de civisme et de coopération et soucieuse de paix est galement désirable. L'économie mesure la rentabilité des investissements publics 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 triquée.

** ** * mrq CHAPITRE IX RINVENTER 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, 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 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 galement confrontées à ces questions. Elles sont secouées par la même crise identitaire, la même peur des ordres supranationaux, la même difficulté pour chaque individu de se reconnaître parmi 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 que celle-ci nous oblige. Notre société est menacée de devenir une société duale ou une société balkanique, segmentée

en de multiples groupes coexistant soit pacifique-

ment, soit dans une forme de guerre civile larve, chacun ayant ses habitus, sa religion, ses coles, sa protection sociale, ses ghettos. Nous nous trouvons un moment décisif parce que tout est possible : que nos sociétés parviennent à se structurer, 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 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 262

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 que de 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, l'aggravation des inégalités et 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 pousses 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 sans doute que nous manquons d'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 part entière, un ensemble ayant une valeur et un bien propres.

Ds 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-même⁸. Malgré (ou cause de) sa croyance foncière en l'individu, elle avait reconnu la responsabilité de la société 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 galement 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 l'indivisibilité 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 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 solidarité. 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.

264

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, 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 ce point uniquement parce qu'elle rencontrait une doctrine économique complémentaire : on pouvait consacrer des sommes importantes à combattre les inégalités et renforcer la cohésion sociale, car cela favorisait la croissance. Mais, dès lors que les évolutions économiques et la théorie économique ont branlé 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 légitimes par une théorie politique adéquate, au point que la moindre critique, par exemple économique, suffit à les remettre en cause.

265

** ** Communauté ou société?

Pourquoi ne disposons-nous pas d'une telle thorie ?

Parce que nous ne sommes pas parvenus sortir de l'opposition strile entre deux traditions, deux visions de la socit galement anachroniques, l'une considrant la socit comme une simple agrgation d'individus (societas, Gesellschaft), l'autre comme une communaut dans laquelle le tout prime sur les parties (universitas, Gemeinschaft"). La premire, issue du xviii sicle et qui s'exprime dans l'conomie, est reste en quelque sorte ttanise par l'mergence de l'individu. La dcouverte de celui-ci a t si radicale que cette tradition ne peut pas imaginer la socit autrement qu'issue d'un contrat volontaire entre les individus. Non seulement la socit est l'oeuvre des individus, mais elle n'existe que pour permettre ceux-ci de poursuivre en paix leurs fins : elle n'est qu'un cadre assurant que l'ordre naturel sera en mesure de se dployer. La thorie politique, qui voit dans la socit le rsultat d'un contrat, et l'conomie vont de pair au xviii sicle : l'conomie est en quelque sorte la thorie politique la plus radicale, celle qui prend le plus en compte le risque d'insociable sociabilit 411 qui oblige les individus vivre ensemble en les incitant poursuivre leurs fins propres et n' imagine comme solution, pour faire coexister des individus non dsireux de l'tat social, que l'appt de l'change mutuellement avantageux. Il y a l une constellation historique trs prcise dont nous avons dj numr les lments constitutifs.

Cette tradition est trs exactement oppose l'ide antique selon laquelle la communaut politique est premire, prcde tout autre groupement humain, et, parce qu'elle forme un tout, possde un bien qui lui est propre.

** Aristote, dans La Politique, dfinissait cette conception en ces termes : Nous voyons que toute cit est une sorte de communaut et que toute communaut est constitue en 266

vue d'un certain bien. Cette communaut est celle qui 416

est appele cit, c'est la communaut politique . Pour Aristote, l'homme ne peut vivre en dehors de la cit ; tous les autres groupements humains ne se conoivent que par rapport elle. En elle seulement l'homme trouve son plein panouissement et dploie ses vritables facults humaines, la raison et la parole. La cit est le fait premier, celui qui donne son existence l'homme, dont la dfnition est d'tre un animal politique, c'est--dire un animal qui ne dveloppe son humanit qu'en tant 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 situer le dbut avec l'mergence de l'individu, se sont voulus radicalement opposs la conception antique : il n'y a ni communaut, donc ni bien social, ni fins qui pourraient tre communes l'ensemble des individus. Cette ide, trs fortement exprime par Benjamin Constant en France par 411.

exemple, deviendra par la suite un lieu commun . la conception antique de la politique est dfinitivement impossible. L'apparition de l'individu et de sa libert infinie a rendu impensable une socit qui serait autre chose qu'une association bien rgle d'individus. La communaut 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 socit ou de la bonne socit. Nous ne pouvons pas vouloir de bien commun parce que nos socits sont construites sur la pluralit irductible 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 dmarche, le juste prcde le bien. Sa dfnition procdurale de la justice exprime la mme ide : nous ne pouvons avoir qu'une conception formelle de la justice, sinon il faudrait comprendre que le bien prcde le juste et qu'il existe donc un bien susceptible d'tre considr comme tel par tous les individus. Or cela est

ne peut y avoir de bien en dehors des biens multiples considérés comme tels par chaque individu 418 . 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 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 la critique et de soupçonner toutes les théories qui tentaient d'inscrire 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.

Ancre 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 Hlderlin 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 concilier 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, 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 268 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 société 419. 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 erreurs 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 410

totalitaires . 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 penser que le bien de la société peut être atteint au mépris des desirs 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 même galement 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 galemment consisté en un gigantesque effort 269

pour intégrer l'individu dans le tout social selon un ordre qui ne soit ni celui de la simple contiguité ni celui de l'attraction d'un principe extérieur. La philosophie allemande possède une longue tradition de pensée de l'ordre partant d'un centre, d'une unité qui précède 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 précède aux parties. Il n'y a rien de plus loin de cette tradition que l'idée d'un ordre qui se construirait par collage ou aggrégation 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 partant 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 liens 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'une 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 ou les relations 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 270

que toute représentation de la société drogeant l'hypothèse de l'association portait en elle la mort de l'individu.

Elle a galemment laissé penser que la seule alternative était la suivante : d'un côté, une société d'individus libres et égaux, libérée par le marché, 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 galemment 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 distin-

guaient les uns des autres en profondeur. 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 forces, 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 gnrux qui ont prtendu 271 nous tirer de " l'individualisme possessif " font figure 22

d'apprentis-sorciers. Telle est la representation com mune sur laquelle nous continuons vivre aujourd'hui.

Tout se passe de surcrot comme si l'effondrement de l'empire sovitique et la confirmation de ce qu'tait vrai-

ment cet ordre n'avaient fait que renforcer nos convictions sur l'impossibilit d'un ordre autre que l'ordre naturel qui s'appuie sur la libert individuelle. Comme si la libert individuelle tait le dfi de notre socit.

** ** mrq Notre horizon indpassable est-il la dfense de la libert individuelle ?

C'est ainsi que se prsentent, quoi qu'elles en aient, les thories de Rawls ou de ses successeurs : le dfi actuel des socits dmocratiques occidentales serait avant tout de se protger contre une possible remise en cause de la libert individuelle. Il suffit pour s'en persuader de relire le chapitre V de la Thorie de la justice consac la critique de l'utilitarisme. Celui-ci est critiqu non pas parce qu'il pourrait conduire une rpartition ingalitaire de biens, mais avant tout parce qu'il ne fait pas suffisamment de place la libert individuelle : La pluralit des personnes n'est donc pas prise au srieux par l'utilitarisme , crit Rawls en conclusion, remettant ainsi en cause, au nom d'un individualisme suprieur, l'individualisme primaire de l'utilitarisme ". Celui-ci porte toujours en lui, selon Rawls, le risque de sacrifier la personne, la libert infinie de l'individu au bien social. L'utilitarisme est tellement obnubil par l'augmentation du bien collectif qu'il est prt sacrifier quelques individus cette augmentation. Ce que Rawls remet donc profondment en question, c'est la possibilit pour une socit d'augmenter un prtendu bien social en faisant fi de la libert individuelle. D'o son extrme prcaution bien distinguer deux moments ou deux aspects du systme social :** Ainsi, nous distinguerons entre les 272

aspects du systme social qui dfinissent et garantissent l'galit des liberts de base pour chacun et les aspects qui spcifient et tablissent les ingalits sociales et conomiques". Cette distinction est essentielle. Ce qui est absolument premier, c'est donc ce que Rawls appelle les liberts de base : les liberts politiques (droit de vote et droit d'occuper un poste public), la libert d'expression, de runion, libert de pense et de conscience, la libert de la personne (protection l'gard de l'oppression psychologique et de l'agression physique), droit de propriit personnelle... qui doivent tre gales pour tous. quant la rpartition des richesses et des revenus, elle n'a pas besoin d'tre gale, elle doit simplement tre l'avantage de chacun. Et, comme l'explique Rawls, l'ordre existant entre les deux principes de base est lexical, c'est--dire que le premier est antrieur au second. Les atteintes aux liberts de base gales pour tous, protges par le premier principe, ne peuvent donc pas tre justifies ou compenses par des avantages conomiques ou sociaux plus grandS425 . Toutes choses que les analyses politiques du xviii sicle avaient dj dmontrtes. Avec ce raisonnement, nous sommes ramens un sicle en arrire.

Rawls s'attache dmontrer l'intangibilit des liberts individuelles. Aucune ingalit conomique ou sociale ne peut tre diminue, dit-il, si, en la diminuant, on attente aux liberts individuelles.** Rawls fait comme si Marx n'avait pas exist, comme si les analyses dveloppes depuis le milieu du xix sicle sur la diffrence entre liberts relles et liberts formelles n'avaient eu aucun cho, comme si Beveridge n'avait jamais dit qu'il ne peut y avoir de vritable libert si les besoins fondamentaux des individus ne sont pas assurs, c'est--dire si les politiques des revenus, de l'emploi et de la sant ne viennent pas rendre relles ces liberts.

Rawls thorse donc sans doute l'Etat-providence, c'est--dire l'ide qu'il est du devoir de l'Etat de corriger les inegalits les plus criantes provoques par le processus conomique et qu'il lui revient d'assurer une 273

redistribution des richesses issues de ce processus ; mais il persiste se rfrer une socit conue comme une agrgation d'individus, poursuivant chacun leurs fins et produisant cette occasion des inegalits, que l'Etat viendra corriger sans cependant attenter la structure des incitations individuelles ou la libert des individus. Rawls thorse la diffrence entre l'conomique et le social, mais il ne nous donne pas les moyens de penser la socit autrement que comme societatis; il ne permet pas d'viter qu'un jour les interventions de l'Etat soient remises en cause prcisment au nom de cet ordre naturel qui est premier. La thorie de la justice ne parvient pas fonder en raison l'unit de la socit. Tout se passe comme si la thorie de la justice tait une norme machine destine protger dfinitivement l'individu contre les interventions intempestives de la socit ou de l'Etat, et, en particulier, contre cette mthode ruse qui, au nom du bien collectif, risque de sacrifier l'individu. Comme l'explique de faon trs convaincante J.-P. DUPUY⁴²⁶,** Rawls - ainsi que la tradition de pense laquelle il appartient - fait comme si la reconnaissance d'un bien social impliquait le sacrifice (c'est bien le mot employ) ncessaire de l'individu. Il n'y a pas de place, dans cette tradition, pour une vritable pense de la socit.

** ** Pour en Finir avec le contractualisme La critique de la dmarche contractualiste a t ralise depuis longtemps, magistralement par Hegel 427 ds le dbut du xix sicle, et par les sociologues, ethnologues, anthropologues ensuite. La critique essentielle consiste dire que l'tat de nature est en effet une fiction, dangereuse de surcrot : les individus ne sont jamais seuls et autonomes, ils ne peuvent pas tre rationnels avant d'tre entrs en socit, il est absurde de considrer des individus tout faits et ne vivant pas en socit. Plus encore, les 274

individus sont toujours dj en socit, toujours dj pntrs de leurs relations avec les autres, toujours dj en train de parler avec eux. quant l'ide d'une socit naissant du contrat, elle est galement indfendable, puisqu'elle fait croire que des individus dont la raison et le langage sont parfaitement dvelopps (mais cela dans la plus totale solitude) pourraient un jour dcider de s'associer pour bnficier des avantages de la coopration sociale. quelle ait t largement utilise au xviii sicle pour mettre en vidence que la socit tait oeuvre humaine et non divine, cela se comprend aisment; mais il est inquietant que cette fiction demeure en usage aujourd'hui, surtout lorsqu'elle concerne la rencontre originelle et la dcision de s'associer. On n'a pas suffisamment insist, en France, sur le formidable anachronisme qui entache la pense rawlsienne quand elle recourt un concept dont on comprend certes l'intrt (mettre en vidence le fait que les individus doivent d'une certaine manire acquiescer leur existence en socit), mais qui n'a plus aucune valeur, mme mthodologique, aujourd'hui. L'ide mme d'un contrat social entre des individus qui ne sont pas encore en socit et dcident des modalits de celle-ci est profondment fausse et 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 socit n'est l que pour les y aider. C'est d'elle que nat l'ide d'individus pleinement libres qui sacrifient une partie de cette libert lors de l'entre en socit, ou encore celle qu'ils pourraient peut-tre arbitrer entre ce qu'ils donnent et ce qu'ils gagnent...

Cette representation n'est pas seulement fausse, elle se rvle de surcrot incapable de fonder quelque obligation que ce soit. Telle est la seconde grande critique que Hegel lui adresse; le contrat ne peut rgir la socit politique car cela signifierait que le lien substantiel de cette dernire dpend d'un accord arbitraire entre individus : Le contrat, accord dpendant du libre arbitre et portant sur une chose contingente, renferme aussi la position d'une 275

volont accidentelle . 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 le 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 de 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 minime 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 desirs des individus, il est confisqué par des groupes de pression, il

n'existe plus que pour défendre la propriété individuelle. 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.

276

**** **** Reconnaitre l'individu, préserver le lien social. Hegel et Tocqueville, aussi loignes 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 manichéen 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'individu 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 accomplissement . 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 133

tout son sens. 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.

277

** ** 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 : ** A 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 un maximum d'enfants d'exercer leur liberté de choix, que l'égalité de 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'articulerais 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, 278

satisfaire d'autres besoins sociaux et, enfin, créer les conditions qui permettront ceux qui en sont privés d'exercer les droits (la liberté de choisir) qu'ils possèdent 434

juridiquement mais dont ils ne peuvent faire usage quant à l'idée selon laquelle il serait impossible pour 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 entre-

prises 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 entrainer 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 desirs (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 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 la théorie politique garantir l'unité sociale. C'est ce qu'avait tenté Hegel et qu'il n'a pas réussi.

** ** L'écueil de Hegel

Pourquoi revenir à Hegel ? Tout d'abord parce qu'il est l'un des seuls théoriciens politiques avoir mis en évidence que le problème des sociétés modernes était de concilier la liberté individuelle et la communauté, et 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 s'incarner dans une communauté, nos sociétés courraient 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 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 thorie politique extrmement ambitieuse et cohrente dans laquelle la representation de la socit, communaut respectueuse de l'individu, s'accompagne d'une thorie de l'Etat trs dveloppe, qui non seulement donne toute leur lgitimit aux interventions de celui-ci au nom de la cohision sociale, valeur premire, mais fonde en quelque sorte la multicitoyennet des individus, c'est--dire leur manire diversifie d'tre citoyen et d'avoir une identit dans cette communaut.

Mais la thorie hglienne n'a pas pu tre pousse jusqu'

son terme. Certaines expressions de Hegel prtaient 281

confusions et les critiques du sicle suivant n'hsiteront pas les utiliser pour faire de Hegel l'apologue de l'tatisme, et particulirement de l'tatisme prussien, donc l'ancre tout la fois de Bismarck, puis de Hitler. D'autre part, la thorie politique de Hegel aurait ncessit des approfondissements : la souverainet populaire pas plus que la reprsentation n'ont t thorisées par Hegel, qui considre la monarchie constitutionnelle comme la meilleure forme de gouvernement. Enfin, sa conception du lien entre Etat et individu n'est pas toujours trs dynamique. La participation des citoyens la vie politique s'opre travers les responsabilits diverses qu'ils occupent dans les multiples institutions ou corporations qui servent mdiatiser les rapports entre individu et Etat. Mais Hegel ne parvient pas laborer, au coeur des Temps modernes, un mcanisme identique celui qui permettait de faire vritablement participer les individus la vie de la dmocratie dans l'Antiquit. Il n'en a pas moins fait considrablement progresser la science politique de son temps : c'est certainement de cette tentative que nous devons nous-mmes repartir, car tout s'est pass comme si les terribles expriences du xx sicle nous avaient ramens, du point de vue de la thorie politique, plus d'un sicle en arrire. La philosophie politique doit reprendre cette tche dlaisse, Car depuis Hegel nous ne sommes pas davantage parvenus fonder en ralit ce lien social.

****** Les successeurs de Hegel, en effet, qu'il s'agisse des jeunes-hgliens de gauche - dont Marx fait partie - ou de droite, ou encore la tradition anglo-saxonne ne parvien-dront pas sparer nouveau conomie et politique, sauf passer par le nationalisme. La majeure partie d'entre eux, Marx au premier chef, rveront d'une socit autorgule d'o la ncessit d'un Etat a disparu, d'une socit immdiatement transparente elle-mme, sans besoin d'un organe symbolique o pourrait se dire et se faire l'unit du lien social. Marx n'aura de cesse de se gausser du concept d'Etat cr par Hegel" : selon lui, l'Etat est 282

l'instrument dont s'emparent les classes dominantes pour faire croire qu'elles dfendent l'intrt gnral alors qu'elles dfendent le leur. Pour Marx, il ne peut y avoir d'ordre qu'issu des rapports de production, les deux sphres de l'conomie et de la politique ne peuvent pas tre spares; l'conomie dit la vrit des rapports sociaux, elle est la politique. quant au nationalisme, il prendra galement la figure de la transparence de la socit elle-mme, concidant avec son histoire, son lieu et ses traditions.

L'Etat, lorsqu'il est accept, n'est alors que l'instrument de ce peuple nouveau en accord avec lui-mme. Dans les deux cas, la coincidence est telle que l'ordre social ne ncessite plus de mdiations ou d'incarnations, il est autoproduit, naturel, non conflictuel : politique et Etat sont identiquement inutiles, la socit tant capable, en pleine coincidence avec elle-mme, de s'auto-organiser.

**** **** L'Etat et la communaut

Aujourd'hui, notre pense politique ne nous permet pas de fonder en raison une intervention de l'Etat qui aurait pour objectif de renforcer la cohision sociale. Car nous ne disposons ni d'une representation de la socit comme une communaut ayant un ou plusieurs biens propres (parmi lesquels sa propre cohision), ni

d'une conception de l'Etat comme symbole de l'unit sociale et comme instance utilisant de faon lgitime les instruments propres rendre celle-ci concrte. Peut-tre ces deux incapacits sont-elles lies, peut-tre notre mfiance vis--vis de l'Etat et notre representation classique de l'Etat expliquent-elles en partie notre difficult penser la socit comme une communaut.

Nous avons vu que chez Hegel la socit ne prend elle-meme le caractre d'une communaut qu' partir du moment o elle s'incarne dans un ensemble d'institutions dont le foyer est l'Etat. Or, nous continuons, dans nos 283

socits a ne pas vouloir pleinement reconnatre la lgimit de celui-ci et ne pas vouloir le considrer comme l'instance capable de donner corps cette communaut. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si c'est la Nation et non l'Etat que notre Constitution confie un certain nombre de 437

responsabilit minemment sociale . Nous nous repr-sentons l'Etat, d'une manire gnrale, comme un instrument utilis par ceux qui occupent le pouvoir pour leur propre usage. Nous en avons donc une conception la fois conomique (l'Etat est un parasite qui empche les ajustements), marxiste (l'Etat est l'instrument du pouvoir des classes dominantes), webrienne (l'Etat a le monopole de la violence lgitime) et moderne (l'Etat est la pire des bureaucraties). Nous continuons penser l'Etat comme une excroissance dont la fonction premire (oeuvrer pour l'intrt gnral) finit toujours par tre oublie, au profit d'une logique de prise en charge de tous les domaines de la vie.

Alors mme que les interventions de l'Etat occupent, en effet, une trs grande partie de l'espace social, nous raisonnons sur l'Etat tel qu'il est et non sur ce qu'il devrait tre. Nous condamnons, autrement dit, l'ide mme de l'Etat tandis qu'il nous faudrait rflchir sur sa fonction et sur le type de rforme qui permettrait de mieux promouvoir celle-ci. C'est dans ce pige qu'est tomb le courant de pense qui s'est dvelopp dans les annes 1970 et 1980, dont la devise tait de rendre son paisseur la socit civile, grce la capacit d'auto-organisation de celle-ci, au dveloppement des associations et la prise en charge de leurs problmes par les individus eux-mmes ou par les groupements d'individUS438 . L'Etat, accus de s'tre dvelopp sur les dcombres des corps intermdiaires, la suppression desquels il avait largement particip pour mieux pouvoir apparatre comme l'instance suprme de recours vis--vis d'un individu sans dfense, devait laisser la place, librer l'espace social, rduire considrablement ses interventions.

284

** Si elle prenait bien en compte et l'exprience historique et les risques potentiels toujours attachs au dveloppement de l'Etat, cette analyse ne s'en privait pas moins d'un lment essentiel dans la constitution d'une vritable socit communautaire. Car celle-ci ne peut advenir qu'au terme d'un mouvement de mdiation sans cesse recommenc, dont le principe rgulateur ne peut tre qu'un ensemble de droits, de devoirs et d'institutions. Sinon, le risque est de retomber dans des thories, soit de la parfaite concidence soi-mme de la socit, soit de l'autoconstitution d'un intrt commun partir de regroupements d'individus dont les intrts sont toujours particuliers. Une socit moderne ne peut tre une vritable communaut si un Etat ne lui sert pas de catalyseur et de mdiateur. Cela ne signifie pas que tout Etat remplit cette fonction, bien au contraire. Mais bien plutt que la tche d'une philosophie politique qui viserait fonder une communaut serait au premier chef d'tablir une thorie de l'Etat comme moyen conscient que la socit se donne elle-mme pour raliser les fins qu'elle a librement choisies et comme instance dont la fonction premire est de permettre la mdiation de la socit avec elle-mme, en aidant la formation et l'expression de la volont gnrale.

Avant même d'être un régulateur de la croissance ou un correcteur des inégalités 439 un tel État aurait pour tâche première d'organiser continuellement 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 la fonction politique 440. Seule une telle transformation et une telle combinaison, au plus haut point novatrice, de pouvoir et d'autolimitation intelligente 441 pourraient permettre la fois de rendre possible l'idée d'une communauté 442 sur un fondement autre que naturel et de faire reculer la sphère autogérée par les impératifs économiques ou administratifs. Seule l'assigna-285

tion 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 d'une tâche infinie car, 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 des ordres chez Hegel, par la représentation simple et la pure délégation dans nos démocraties parlementaires -, c'est un véritable travail de construction, d'explication, de publication que devrait se livrer un tel État. Cette tâche infinie 443

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, transformer profondément leur réalité, les rendre conformes à ce que nous souhaitons qu'ils soient, mettre en place des règles et des pratiques qui y parviennent, autant que faire se peut, les drapages. Une telle question n'est d'ailleurs pas très loignée 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 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 fonder 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 286

suffisamment menacées dans leur cohésion pour se donner de nouvelles ambitions. Comme l'histoire passe 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 tant qu'elles sont capables de scruter 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'abaissement, 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 mûres ou assez menacées 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, 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 RINVENTER LA POLITIQUE 287

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 richesses 444 -, de créer de nouveaux indicateurs de richesse sociale capables de valoriser toutes les formes de richesses le patrimoine naturel, les individus, le lien social 445 la place ou celle des indicateurs dont nous disposons aujourd'hui, et de libérer de l'espace, individuel et collectif, pour permettre 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 la fin de 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 288

plus l'expression des individus, les partis ne parviennent plus 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 qui ne consistent ni en une simple représentation générale

non préparée et non retravaillée, ni en une simple procédure d'enregistrement des vœux des individus, par exemple par le biais de sondages. ** Trois fonctions pourraient dès lors être assignées à l'État : informer, diffuser, clarifier 447

la prise de décision et aider la formation et la prise en compte de la volonté générale, d'une part. Fixer, 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 valuer la réalisation de ceux-ci, d'autre part.

Enfin, déléguer la majeure partie de la mise en œuvre concrète de ces politiques d'autres que lui, collectivités locales, regroupements spécialement conçus pour la prise en charge de tel intrant commun, associations, entreprises, qui tous auraient à se soumettre des obligations de publication, de comptes et de transparence extrêmement précises, des autoévaluations et des évaluations. Par le biais de ces contrats d'un type assez particulier, on verrait ainsi un vaste champ couvert par l'intrant public, sous la responsabilité de l'État sans être pris en charge directement par lui 448.

quant 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'intrant général en objectifs et de renvoyer les tâches particulières ainsi définies vers la société elle-même. Un tel 289

État, qu'il s'agisse du pouvoir exécutif ou du pouvoir législatif, devrait également - il s'agit sans doute l'un de l'autre 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 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 publiques 449, des fonctions auxquelles elles conduisent, des passerelles actuelles entre les deux fonctions ; et, enfin, que l'État lui-même Soit soumis 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 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 laquelle sont subordonnés les autres objectifs 50.** 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 B. Artoli il y a quarante ans 451 ; 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 290

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 152

naturel ; et, par conséquent, la notion d'équité cette nouvelle vertu 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

ramens, dans cette question, l'état de nature. L'idée d'augmenter les impts 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 préscolaires et scolaires 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 manière, 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 impts pour financer une activité utile à tous (des recherches, par exemple, qu'il faut comparer au mécanisme d'exonérations de cotisations familiales mis en place en 1953). Accroître les possibilités d'arbitrage individuel (donc ne pas décider la place des individus), respecter l'ordre naturel ou s'interdire de dépasser des seuils dits insupportables, par exemple pour les prélèvements obligatoires⁵⁴, tels sont aujourd'hui les grands principes de notre fiscalité et de notre système de redistribution.

Il semble prioritaire pour une société qui donne 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 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 Rawls⁵⁵ 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 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 un premier législateur mythique, un législateur, capable de choisir au moins quelques principes inbranlables qui revêtiraient un caractère sacré. Car la politique se définit par la possible remise en cause de tout ordre.

** ** mrq CHAPITRE X DESENCHANTER LE TRAVAIL

Le paradoxe actuel de nos sociétés modernes qu'il soit

la contrainte qu'exerce

aujourd'hui possible de desserrer

sur nous le travail, mais que nous ne parvenons pas 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'ennui 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 salut⁴⁵⁷ était la fois

de la magie en tant que technique

une procédure consciente, entamée par les prophètes juifs et poursuivie par Calvin, et la conséquence des découvertes 293

scientifiques qui, peu à peu, révélèrent un monde vide, inhabité, sans Dieu, un monde 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 puisé sa force de conviction 458 . 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 méthode 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-459

à forger au cours du dernier siècle 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 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 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 formatrice de stabilité, de catégories, d'ordre, de valeurs et de sens. Ainsi Nietzsche voit-il dans les arrière-mondes platoniciens ou chrétiens, mais aussi dans les catégories logiques, la rationalité, l'ordre social, la morale, l'art, 294

ou la culture, le résultat de l'investissement d'une énergie primitive, la fois peur et volonté de puissance, crainte et énergie formatrice . 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 croire 461. 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 formatrice, 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 dmarche ative et que cette gurison ne peut consister qu'en cur

un transfert de ces nergies sur d'autres systmes de valorisation.

** On peut de cette manire interprter la naissance, le dveloppement et l'adaptation du capitalisme, de mme que le prodigieux accroissement de richesse, de technique et de productivit qui l'a accompagn, comme le rsultat du dsinvestissement des nergies utopiques (d'aucuns diraient des esprances eschatologiques) de l'au-del vers l'ici-bas. Ce relchement des tensions jusqu'alors diriges vers l'au-del, 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 frnsie du dveloppement dans laquelle nous vivons encore aujourd'hui et dont personne n'a encore vritablement russi trouver la cause. La grande peur qui commence la fin du Moyen 295

Age et se poursuit jusqu'au dbut du xviii sicle -

l'origine de laquelle on peut reprer des vnements aussi divers que la peste, l'loignement divin ou l'effondrement des ordres naturels - pourrait ainsi expliquer un regain de l'utopie, tourne cette fois vers le monde et mise au service d'un ordre rationnel mondain : Mme aujourd'hui, la peur peut tre considre comme la principale force motrice de la croissance conomique et technologique 462 , crit un commentateur moderne de Hans Jonas, qui voit dans l'engouement des deux derniers sicles pour le progrs, la croissance et la technique la consquence de la peur et de la recherche de la scurit. Le moment baconien apparat ainsi essentiel, Bacon tant celui qui soudainement a permis la transmutation de la peur ennergie.

** Au xviii sicle, en rponse cette grande peur , le travail devient donc le vecteur privilgi du rinvestissement des nerges vers l'ici-bas, le moyen de l'abondance, de l'aménagement, du progrs. Au milieu du xix sicle, il se voit soudainement charg d'une nouvelle moisson d'attentes : la production devient le centre de la vie conomique et sociale et le travail, le mdium privilgi par lequel la socit s'exprime. La production n'est plus seulement le moyen de satisfaire les besoins matriels, mais aussi celui de mettre en valeur et d'amener au jour toutes les potentialits. Aujourd'hui, la socit continue de se vivre comme productrice d'elle-mme et l'ensemble de nos dispositifs sociaux s'organise autour de cette opration de maeutique perptuelle de la socit sur elle-mme. C'est partir de ce foyer que tout prend sens : est valoris chez l'individu la manire dont ses capacit naturelles sont ou non adaptes la mise en valeur du monde. L'homme est pens en termes de capacit apporter de la valeur.

** La volont de mise en valeur du monde et de l'homme est la forme commune de l'humanisme. La culture consiste, de fait, d-naturaliser l'homme et le monde, affiner l'humanit de l'homme, modeler ce qui demeure toujours 296

encore naturel en lui 463 Le capitalisme semble tre la forme la plus efficace et la plus rapide de cette mise en valeur : il s'appuie, en effet, sur l'intrt qu'a chacun valoriser ses capacit pour en retirer un bnfice. Dans cette mesure, il a acclr dans des proportions jamais connues la mise en valeur du monde. Nanmoins, il demeure la forme la plus perverse et la plus rductrice de l'humanisme - Car jamais avant le xix sicle on n'aurait os tenir la production de biens et services pour la manire la plus haute de civiliser le monde. La mise en valeur de celui-ci se prsentait jusqu'alors, au contraire, sous une pluralit 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, prsentaient encore une irrductible diversit. Le capitalisme a rendu

sans intrt 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'tre extriori-

see, montre, ajoute, bref, qui ne serait pas utile . Les logiques de la production et de l'expression vont de pair : la rduction de la culture qui s'est opre au milieu du xix sicle a consist ne plus tenir compte que des potentialits humaines ou naturelles propres s'inscrire dans un objet ou prendre la forme du service et donc tre utilises dans une relation l'autre. Les activits dites pratiques qui possdent leur raison en elles-mmes, et non en dehors d'elles-mmes, et qui ne sont donc pas destines tre produites l'extrieur-, qu'il s'agisse de la science au sens large, de la morale ou de la politique, ont donc ds lors t considres comme sans intrt.

On a assist, au xix sicle, la rduction de la culture au

travail. Le terme de ce dveloppement est double : c'est d'abord un homme qui n'est plus qu'un fond dtermin de l'extrieur; une matire qui ne prend forme qu'en 297

fonction du stimulus externe; un ensemble de capacits naturelles qui ne sont mises en avant qu'au gr de la demande sociale. L'individu n'est plus qu'une simple matire dans la mise en forme de laquelle il investit pendant sa jeunesse pour en tirer ensuite un revenu. Le systme d'ducation se transforme en dispositif charg de moduler les capacits naturelles des individus pour atteindre la qualifications; la formation est conue en fonction de la qualification sociale ou professionnelle qu'elle permettra. Cette qualification prend acte de ce que les capacits 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 capacits de la manire la mieux adapte au futur mtier, ou bien celle qui rend les capacits les plus plastiques. L'Antiquit et le Moyen Age avaient interdit la vente des capacits humaines, considrant qu'il tait indigne de l'homme de dvelopper ses capacits exclusivement pour en retirer un gain, et qu'au contraire la formation et l'ducation devaient tre l'acte le plus libre de toute considration extrieure. Aujourd'hui, les capacits humaines ne sont plus dveloppes qu'en fonction de l'utilisation et du revenu futurs qu'elles permettront. Les individus s'utilisent eux-mmes comme moyen de vivre, mobilisent leurs capacits dans cette perspective. La socit dcide ainsi entirement des capacits que l'individu devra dvelopper et de celles qu'il devra mettre en jachre.

L'autre terme de ce dveloppement, C'est une socit de services, o chacun se prsente comme une capacit modele exclusivement pour l'utilit de l'autre. Un certain nombre de rflexions actuelles prdisent l'avnement ou appellent de leurs voeux une telle SoCit indiquant que, d'ici une dcennie, l'industrie sera rduite la portion congrue - l'activit de transformation et de production des biens matriels tant prise en charge par des machines et des systmes automatiss, ou bien dlocalise, ou encore 298

abandonne aux pays moins riches - et que 80 % ou plus des effectifs seront employs dans les services. Dans ces rflexions, les services constituent la forme la plus accom- plie que peut prendre une socit (la pure relation d'change sans dtour par l'objet), en mme temps que la solution au problme de l'emploi. Les services la personne apparaissent en effet comme une rserve inpuisable de besoins, et donc d'emplois. Il ne resterait plus, indiquent certains, qu' transformer chaque employeur en entreprise, c'est--dire lui permettre de dduire de son revenu imposable les salaires et les charges socialeS466. Il est ncessaire, continuent-ils, tout ensemble de reconnatre de nouvelles richesses, de crer de nouveaux services et d'inventer les nouveaux emplois qui y correspondent 467.

****** 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 différents 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 travail 469. 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 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 299

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 panouissant, ou même encore simplement comparable n'importe quelle autre activité.

La formation qualifiante suivie pour se préparer 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'activité 470. 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 nos échanges, sans considérer pour autant que cela empêchera notre société d'être parfaitement conviviale et panouissante. Comme Marx, notre société croit que la plus haute forme de manifestation de l'homme, c'est le travail, que toute 300

activité est appelée devenir travail. D'où la détermination de ce livre 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 privés 471 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 nos socits de ne concevoir la vie humaine que comme une exhaustion de soi. Ainsi s'explique d'ailleurs l'ide de pleine activit, prsente aujourd'hui comme la solution au problme du chmage. Si tout le monde ne peut accder l'emploi, mais que tous doivent pourtant avoir droit au travail, il suffit d'largir le champ de ce qui est

reconnu comme travail, nous dit-on. Aprs avoir rduit thoriqument la culture (ou la formation de soi) au travail

- en particulier au travers de Marx - la logique de nos socits est dsormais de faire prendre rellement toutes les activits la forme du travail.

Cette confusion est trop pesante et trop grave : nous devrions cesser d'appeler travail ce je-ne-sais-quoi cens tre notre essence, et bien plutt nous demander par quel autre moyen nous pourrions permettre aux individus d'avoir accs la sociabilit, l'utilit sociale, l'intgration, toutes choses que le travail a pu et pourra encore sans doute donner, mais certainement plus de manire exclusive. Le problme n'est donc pas de donner la forme travail 301

des activits de plus en plus nombreuses, mais au contraire de rduire l'emprise du travail pour permettre des activits aux logiques radicalement diffrentes, sources d'autonomie et de coopration vritables, de se dvelopper. Dsenchanter le travail, le dcharger des attentes trop fortes que nous avons places en lui", et donc le considrer dans sa vrit, commence par un changement radical de nos representations et des termes mmes que nous employons. C'est cette condition que nous pourrions, d'une part, librer un espace vritablement public o s'exerceront les capacit humaines dans leur pluralit et, d'autre part, rorganiser le travail.

**** ** Librer l'espace public**

Contrairement ce qu'affirment certains auteurs, le travail et ses -cts occupent la majeure partie de la vie veille (au moins pour la population qui dispose d'un emploi) ou bien empchent ceux qui n'en disposent pas d'un possible investissement dans une autre sphre, par manque de revenus et de statut. La rduction 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 dveloppe, ct de la production, d'autres modes de sociabilit, d'autres moyens d'expression, d'autres manires pour les individus d'acquies une identit ou de participer la gestion collective, bref, un vritable espace public. L'autolimitation consciente du domaine rserv la production et au travail 473 doit permettre un rquilibrage entre les deux sphres 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 dveloppement de la rationalit instrumentale et de l'conomie, construire les lieux o pourra se dvelopper un vritable apprentissage de la vie publique, investir dans 302

le choix des modalits concrtes et l'exercice d'une nouvelle citoyennet, voil ce que devraient permettre la rduction du temps individuel consacr au travail et l'augmentation du temps social consacr aux activits qui sont, de fait, des activits politiques, les seules qui peuvent vraiment structurer un tissu social, si l'on excepte la parent et l'amiti. Le dfi lanc l'Etat aujourd'hui n'est donc pas de consacrer plusieurs centaines de milliards de francs occuper les personnes, les indemniser ou leur proposer des stages dont une grande partie sont inefficaces, mais parvenir trouver les moyens de susciter des regroupements et des associations capables de prendre en charge certains intrts et de donner aux individus l'envie de s'y

consacrer, de susciter chez eux le dsir d'autonomie et de libert. C'est une solution la Tocqueville, dans la mesure o sa russite est conditionne par le dveloppement de la passion de la chose publique.

**** ** Revoir l'organisation du travail**

Cesser de sacraliser le travail devrait galement nous permettre de le considrer 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 manire dont est reparti 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 manire dont est partag le travail conduit repenser la rpartition de l'ensemble des biens sociaux. Mais est-il lgitime que le travail continue exercer cette fonction de distribution des richesses alors qu'il se rduit de fait, alors que nous souhaitons sa rduction, alors que le progrs technique continuera de rduire son volume? Est-il normal que sa fonction demeure la mme alors que le processus d'entre et de sortie du march du travail n'est ni contrl ni rgul, 303

mais qu'il rsulte des arbitrages d'acteurs privs dont l'impratit n'est en aucune faon l'emploi, mais la production ou leur propre dveloppement? Est-il lgitime qu'une socit riche laisse ainsi la rpartition de l'ensemble des biens sociaux s'oprer d'une manire naturelle , sauvage et alatoire ? Et surtout qu'elle se refuse considrer le travail comme un bien tout fait particulier, dont la rpartition et la fluctuation doivent tre rgules, puisqu'il ouvre tous les autres ? Une socit soucieuse de son bien commun et de sa cohision sociale, soyons-en srs, procde-rait autrement. Elle considrerait le travail, les revenus, les statuts et les avantages jusque-l lis au travail comme autant de biens qui doivent tre repartis entre ses membres, et dont la bonne rpartition est constitutive du bien commun lui-mme. Elle refuserait d'avaliser simplement la rpartition des richesses issues d'une volution arbitraire, o l'un des membres a eu la malchance de se trouver dans telle entreprise, dans telle rgion et d'avoir exerc tel mtier, tandis que tel autre y a chapp. Le hasard peut-il tre au principe de nos socits modernes ?

On voit bien que le vritable problme de nos socits n'est en aucune faon la pnurie de travail, mais le fait que nous manquions d'un mode convaincant de partage 47 .

Celui-ci s'effectue aujourd'hui dans notre pays naturellement , par l'exclusion du march du travail des personnes les plus ges ou les plus fragiles, l'existence de sas de plus en plus longs prcdant l'entre des jeunes sur le march du travail et une forte slectivit de celui-ci : notre partage s'opre par dversement dans la catgorie du chmage. On voit bien galement que la socit dont nous parlons refuserait de chercher des critres 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-mme, sur sa capacit expliciter, dbattre, trouver des compromis, surmonter des conflits, cela partir d'une 304

connaissance fine des revenus, des avantages, des positions existantes.** Elle dciderait certainement de trois rgles : garantir un accs gal au travail; viser un partage acceptable de l'ensemble travail, revenus, statuts, protections; accepter d'autres moyens de distribution du revenu que le seul travail.

Garantir un accs gal au travail n'est pas contradictoire, bien au contraire, avec le rquilibrage de nos activits entre des sphres diffrentes, ni avec une rduction du temps de travail. Parce qu'il reste encore ncessaire, parce qu'il demeure encore un moyen de distribuer les revenus et un facteur de production, le travail est un bien, en mme temps qu'un devoir, comme l'indique la Constitution; il est donc ncessaire de permettre tous d'y participer, au mme titre qu' tout autre droit ou devoir social. C'est mme parce que

c'est lui qui continue, aujourd'hui, ouvrir l'accès aux autres biens sociaux, y compris la liberté, 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 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 fait imaginer que l'argent actuellement consacré à la redistribution et la réparation des dégâts sociaux soit plutôt investi dans cette ingénierie de la répartition, dans l'aide à la prévention du licenciement et 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

chômage 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 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 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)¹⁷⁹. - -

Seul un tel effort préviendra également le développement, et d'un secteur concurrentiel moderne, d'un quart de 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 ce secteur.

306

Une telle ambition nécessite de forts mécanismes de régulation, c'est-à-dire la capacité de la société de se fixer des objectifs, de finir, 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, ce propos, se demander si la capacité de la société allemande passer des accords globaux (emplois/salaires/temps) sur plusieurs années, qui permettent une répartition programme des gains et des pertes issus de la production, ou encore le maintien d'un système de médecine libérale, 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 quitable). 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 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 assimilable 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 sociale 480 . Enfin, une 307

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 universelle, c'est-à-dire d'une allocation généralement assez faible (en théorie, environ 1 500 francs), distribuée tout le monde et censée donner 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 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 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 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 minemment partie du lien social.

** Une telle réduction de la place du travail, même contrôlée, comporte 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 308

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 passer 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 libre, loin d'être enrichissant, 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 condamnées⁴⁸². Il y a évidemment aussi toute une réflexion à mener sur l'articulation des temps privés et des temps sociaux, mais surtout 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 1970⁴⁸³. La question principale est ici de savoir si nous sommes prêts à une société de liberté¹⁸⁴ si nous sommes disposés à passer de cette logique éternelle 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
309

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, lever le niveau de formation du pays, et donc son potentiel de compétitivité, d'autant plus qu'une partie des rémunérations ne seront plus individuelles.

** A cet ensemble d'incertitudes bien réelles, une seule réponse peut être apportée : notre capacité à enchâsser d'autres espaces que celui de la production. En formulant cette réponse, nous n'en appelons ni une nouvelle utopie des Temps postmodernes ni un retour aux sources, et donc la politique, au rassemblement sur l'agora ou la démocratie directe. Nous espérons plutôt le développement, et du travail, d'autres activités, collectives ou individuelles, de manière que chacun devienne, comme le souhaitait Marx, multiactif, Marx avait parfaitement compris 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'au-delà de la population qui dispose d'un emploi il faut offrir 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 recouvrera-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 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 travail⁴⁸⁴. Car, 310

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 en faire un concept univoque, il a gommé considérablement, 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 : rationnel 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 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.

** ** mrq NOTES

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*. *Le sens 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 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 de nombreuses sociétés,

pays ou nations, nous parlerons d'une " idologie moderne " en contraste

avec l'idologie de telle société traditionnelle , L. Dumont, Homo

aequalis 1, Gense et panouissement de l'idologie conomique, Gallimard, 1985, p. 16. L. Dumont
emploie ici le terme d'idologie dans son

sens le plus tardif. Voir note 6 infra,

4. Sciences de la nature et sciences de l'esprit se sont opposées, quant

leur méthode, leur objet et leur légitimité respectives, 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

310 LE TRAVAIL

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 en faire un concept univoque, il a galemment 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 : rationnel 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 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'clipse, un art essentiel.

7

NOTES

1. Les faits que nous avons étudiés sont tous, qu'on nous permette

l'expression, des faits sociaux totaux ou, si l'on veut - , ils nous aiment

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,

lie partie : Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les

sociétés archaïques, PUF, coll. quadrige, 1989, p. 275.

2. A 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 l'histoire du travail (voir par exemple A.

Cotta, L'Homme au travail, Fayard, 1987), les auteurs sont surtout

allemands et correspondent 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 de nombreuses sociétés,

pays ou nations, nous parlerons d'une " idéologie moderne " en contraste

avec l'idéologie de telle société traditionnelle, L. Dumont, Homo

œquatus 1, Genèse et panouissement 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

leur méthode, leur objet et leur légitimités respectives, 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

312

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 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 20^e siècle et la querelle du positivisme (entre Adorno et Popper, puis Habermas et Albert), De Vienne Francfort. La querelle des sciences sociales, Editions Complexe, 1979.

** 5. Dès 1892, Frege, dans un article célèbre, propose que la valeur de vérité constitue la référence des assertions et des noncs, 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 ligne, 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 nonc 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 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'idologie est la théorie de la constitution des idées à partir des sens, en passant

par le moment marxien où l'idologie est la représentation -

fausse -

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 processus 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 Oeuvres,

tome 111, Gallimard, coll. La Pléiade, 1982, p. 1056.

7. Voir la Lettre sur l'humanisme, crite en 1946 par Heidegger pour se démarquer de l'existentialisme français et de l'utilisation qui a été 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, la fin des années 1930, des auteurs allant de Adorno et Max Horkheimer à Jürgen Habermas, en passant par Erich Fromm et Herbert Marcuse.

Ils

ont pour caractéristique commune d'être des 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

313

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.

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. Mda, Politiques

sociales, FNSP/Dalloz, 1994.

** 12. Les catégories travers lesquelles sont appréhends travail et non-travail n'ont pas t considrablement modifiées depuis la fin du xix

sicle. Voir N. Baverez, R. Salais, B. Reynaud, L'Invention du chmage,

Paris, PUF, 1986.

13. 12,6 % de la population active, 3,3 millions de personnes officiellement, 5 millions si l'on compte toutes les personnes la recherche d'un

emploi, sorties du march du travail, en formation, en contrats trs precaires.

** 14. On consultera, pour avoir une ide des diffrents

auteurs qui

dfendent depuis quelques annes 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 frquemment question

ici) ; A. Supiot, Le travail, libert partage , in Droit social, octobre

1993 et la rponse, D. Mda, Travail et politiques sociales , in Droit

social, avril 1994; C. Dubar, La Socialisation, PUF, 1991 ; une srie

d'articles dans la revue Projet n'236, intitule Le Travail sa place et dans

la revue Esprit n' 204, aot-septembre 1994, en particulier ceux consacrs

La France et son chmage, le partage du travail dans l'impasse ; le

rapport de l'Institut du travail intitul 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 avances en matire sociale.

La citation est extraite d'un texte intitul L'illusion du plein emploi ,

publi dans le numro de janvier 1994 de la revue Futuribles.

16. H. Bartoli, conomiste et humaniste chrétien, a crit en particulier deux ouvrages très lus 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^e Journées universitaires catholiques, Lyon, 1942; R. P. Chenu : L'Homo oeconomicus et le chrétien , in Economie et humanisme, mai-juin 1945, et La Théologie au XII^e siècle, Paris, 1957; E. Mounier, Le Personnalisme, Seuil, 1949; J.

Vialatoux,

La signification humaine du travail >, in 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.

314

** 18. Par exemple : Un être n'est un être authentique, c'est--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 l'extériorité, il présente d'humanité la nature. Jailli de la nécessité, il réalise l'œuvre de la liberté et affirme notre puissance. [.. 1 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.

[.. 1 Le

travail, c'est la vrit de l'idalisme et du matrialisme, c'est l'homme au principe de la matire et c'est la conscience mergeant du vide vers la plnitude de la joie , Vuillemin, L'Etre et le travail, PUF, 1949.

20. A. Supiot, Critique du droit du travail, op. cil., p.3.

21. Y. Schwarz, Exprience et connaissance du travail, Messidor

Editions sociales, 1988; du mme auteur, Travail et philosophie, convocations mutuelles, Octares Editions, 1992; et articles du mme auteur, dans

les n@ 10 et 16 de Futur antrieur, consacs au travail; J.

Bidet, auteur en

particulier de que faire du Capital ?, Mridiens Klincksieck, 1985, et de

Marx et le march : essai sur la modernit, PUF, 1990, et codirecteur de la

revue Actuel Marx. Voir aussi Le travail fait poque , in Politis, n' 7,

p. 75 ; J.-M. Vincent, op. cil., et codirecteur de la revue Futur antrieur,

dj cite.

22. In Politis, n' 7, op. cil., p. 75.

23. Science conomique et travail, op. cil., p. 51 et 52.

** 24. Le Trait de sociologie du travail, de G. Friedmann et P. Naville, A.

Colin, 1972, qui a form des gnration de sociologues, commence ainsi :

Le travail est le trait spcifique de l'espce humaine. L'homme est un

animal social essentiellement occup de travail. Le travail est le commun

dnominateur et la condition de toute vie humaine en socit.

Les

auteurs se rfrent Bergson pour indiquer que le travail humain consiste

crer de l'utilit et 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. 318-341.

25. Nos sociétés ont instauré de nouvelles formes de sociabilité en

inventant des solutions techniques à leurs problèmes d'organisation. [... 1

Dès le début des années soixante, l'organisation était ainsi clairement

designée 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 acquiert ainsi une troisième

dimension : celle des changements humains quotidiens de production, où le

fonctionnel, l'interpersonnel et le collectif pouvaient, en se mêlant,

NOTES 315

contribuer à donner une nouvelle signification au monde du travail ,

ibid.

le sens du

** 26. C. Dejours, *Entre souffrance et appropriation, travail* , in *Politix*, 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 panouissement de la personne et de la communauté et d'une spiritualisation de la

nature, mais il est l'occasion d'alinations sans cesse renaissantes. [... 1

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,

entraînant 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*

, in *Les*

Temps modernes, 1985, n° 466, p. 2058-2095. Voir aussi, du même auteur, plusieurs articles dans le cahier spécial n° 24 de la *Klner*

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 Verschwinden der Arbeitsgesellschaft*,

Merkur, n° 8, 1980.

33. B. Guggenberger, *Wenn uns die Arbeit ausgeht* [quand le travail

vient manquer], Hanser, 1988.

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*, Pirrtem-CNRS,

Lyon, décembre 1992, Groupe transversal concept de travail , p. 21,

document ronot. Publi depuis dans la revue Sociologie du travail, hors-série, 1994.

35. M. Sahlins, Age de pierre, âge d'abondance, Gallimard, 1976, et Au

cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle, Gallimard, 1991.

36. On lira galement de P. Clastres La Société contre l'Etat, Ed. 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'Economie tribale , in M. Godelier, Un domaine

316 LE TRAVAIL

contest, l'anthropologie économique, recueil de textes, Mouton, 1974,

p 245.

41. Les hommes rivalisent entre eux qui ira le plus vite, qui fera la

meilleure besogne, soulvera le plus de fardeaux pour amener au jardin

de gros piquets ou transporter des ignames récoltes. [... 1 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 loges

et une réputation qui lui sont décernés d'une manière directe et solennelle. [... 1 Chacun dans sa propre parcelle expose le fruit de son

travail l'œil critique des groupes qui défilent devant les jardins,

admirant, comparant et vantant les meilleurs résultats , in B.

Mali-

nowski, op. cit., p. 118.

42. Ibid., p. 119.

** 43. Aristote, *Metaphysique*, A, 2, 982b, Vrin, 1986. quelques lignes

plus haut, Aristote crit : Ainsi donc, si ce fut bien pour chapper

l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent la philosophie, c'est

qu'videmment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance,

et non pour une fin utilitaire. 1... 1 De même que nous appelons libre celui

qui est 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 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 ceux qui ont une vie laborieuse, mais 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, Editions 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

Rostovtzeff, 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 cit 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 Thessaloniens, 3, 10.

59. Ibid., ni, 11-12.

60. Saint Augustin critique ainsi dans les Confessions : Mais tout cela

tait presque le nant, tant encore complètement informe, et pourtant

cela tait apte recevoir une forme [...] quant cette terre mme,

votre oeuvre, elle n'tait qu'une matire informe, tant invisible, chaotique et les tnbres rgnant sur l'abme.
C'est de cette terre invisible,

chaotique, de cette masse informe, de ce presque nant, que vous deviez former tout ce par quoi subsiste
et ne subsiste pas ce monde

muable , livre 12, chapitre viii.

. 61. Nous vous exhortons, frres, mettre votre honneur

vivre tranquilles, vous occuper de vos propres affaires, et travailler

de vos mains, comme nous vous l'avons recommand, en sorte que vous vous conduisiez honnêtement
envers ceux du dehors, et que vous

n'ayez besoin de personne , II' Thess., op. cit., iv, 11-12.

62. Voir E. Delaruelle, Le travail dans les rgles monastiques

occidentales du iv' au ix' sicle , in Journal de psychologie.... op. cit.,

1948. Les citations de saint Augustin sont extraites de la lettre CCXL,

appele Rgle de saint Augustin et du De opere monachorum, que nous n'avons pas directement consults.

63. Rgle de saint Benot, chapitre XLVIII, in Journal de psychologie,

op. cit.

** 64. Un des ouvrages essentiels pour mieux comprendre le rle de la

notion d'oeuvres dans les religions catholique et protestante est videmment L'Ethique protestante et
l'esprit du capitalisme de Weber, Presses-Pocket, coll. Agora , 1990. Sur le rapport au temps qui va
s'inver-ser, voir le texte de Benjamin Franklin cit par Weber p. 44, et sur les

oeuvres tout le chapitre II : Le Dieu du calvinisme rclamait non pas

des bonnes oeuvres isoles, mais une vie tout entire de bonnes oeuvres

riges en systme , p. 134.

65. J. Le Goff, op. cit.

318 LE TRAVAIL

66. Voir Mtiers licites et mtiers illicites dans l'Occident mdival ,

in Pour un autre Moyen Age, op. cit., p. 92.

67. Ibid., p. 96.

68. Cf. G. Duby, Les Trois Ordres ou l'imaginaire du fodalisme, Gallimard, 1978.

69. Saint Thomas, Somme thologique, question 77.

70. Malgr tout, le travail ne fait pas l'objet d'une valorisation. Voir

l'interprétation que donne Weber de saint Thomas dans L'Ethique protestante.... op. cit., p. 192 : Pour lui, ce n'est que naturali ratione que

le travail est ncessaire la subsistance de l'individu et de la communaut ... [La prescription] est valable pour l'espce, non pour l'individu.

Surtout, l'ide de dvelopper ses capacit, par exemple intellectuelles, pour les vendre, demeure inconcevable.

71. Il n'en reste pas moins que le principe Deo placere vix potest est considr comme ayant force de loi, de mme que les paroles de saint Thomas qualifiant de turpitude la recherche du profit.

72. F. Brunot, Histoire de la langue franaise, tome VI, I^e partie, fascicule 1, p. 1349.

73. L. Febvre, Travail : volution d'un mot et d'une ide , in Journal de psychologie.... op. cit., 1948, p. 19-28.

74. Ibid. Pour toute cette partie, voir galement, 1.

Meyerson, Le

travail, fonction psychologique , in Journal de psychologie ..., op. cit., 1955, p. 3-17.

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 privs font le bien public, publi en 1714, Vrin, 1974.

77. B. Franklin, *Advice to a Young Tradesman*, cit in Weber,

L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme, Presses-Pocket, coll.

Agora, 1990, p. 46.

78. Cf. C. Larre, *L'Invention de l'economie au xvii*,(

sicle, PUF,

1992. Voir p. 36 et suivantes.

79. Th. Malthus, *Principes d'economie politique considrs sous le*

rapport de leur application pratique, Calmann-Lvy, coll.

Perspectives

conomiques, 1969,

80. J.-B. Say, *Trait d'economie politique*, Calmann-Lvy, coll. *Perspectives conomiques*, 1972.

81. Le terme *physiocrates* dsigne un ensemble d'auteurs essentiellement franais, dont quesnay (1694-1774), Le Mercier de la Rivire

(1721-1793), Turgot (1727-1781), Dupont de Nemours (1739-1817).

Ils

considrent que seule la terre est productive, que seule la nature (*physis*)

est capable de crer de la valeur, du surplus. L'industrie et le commerce

sont, quant eux, non productifs. Pour une analyse de leurs ides, voir

C. Larre, *L'Invention de l'economie au xviii*' sicle, op. eu.

** 82. La manufacture d'pingles est prise comme l'exemple type du lieu

NOTES 319

o s'exerce plein la division du travail. Un ouvrier, quelque adroit

qu'il ft, pourrait peut-tre peine faire une pingle toute sa journe

s'il tait seul alors qu' dix, et si chacun ne s'occupe que d'une

opration particulire, chacun parvient 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 prissant 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, p. 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 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

originelle 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

l'ouvrier. Il n'y a ni proprietaire ni matre avec qui il doive

partager

[... 1 Mais cet tat primitif, dans lequel l'ouvrier jouissait de tout le produit de son propre travail, ne put pas durer au-del de l'poque o furent introduites l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux , ibid., p. 135-136.

96. Et qui apparaissait d'ailleurs comme tel un auteur comme

Polanyi; voir La Grande Transformation, Gallimard, 1983 . Labor est

le terme technique qui dsigne les tres humains du moment qu'ils ne

sont pas employeurs mais employs , p. 111, et Weber, Histoire conomique, esquisse d'une histoire universelle de l'conomie et de la

socit, Gallimard, 1991, en particulier le chapitre lx, La naissance du

capitalisme moderne , 1 : concepts et prsupposs du capitalisme.

97. Pour distinguer les diff??rentes formes d'utilisation de la main-320

d'oeuvre en vigueur de la fin du Moyen Age la Rvolution industrielle,

voir Weber, Histoire conomique.... 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'avnement du march du

travail, le droit coutumier a jou en gros un rle positif. Ce sont les

juristes, non les conomistes, qui ont t les premiers noncer avec force

la thorie du travail marchandise.

99. Le Trait du contrat de louage date de 1764.

100. Voir G.H. Camerlynck, Le Contrat de travail, op.

cit., chapitre 1

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 d'individu de fixer la journée de travail pour chaque ouvrier, 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 également formées tiennent lieu de loi 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 patrons, donner le moins qu'ils peuvent ; les premiers sont disposés à

conclure pour lever 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

l'autre toutes ses conditions; les patrons, tant 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

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

impos par Dieu, n'est pas un produit de la nature. Il ne peut tre
suscit uniquement par de hauts ou de bas salaires. C'est le rsultat d'un
long, d'un persvrant processus d'ducation. Weber tente de retrouver
les grandes tapes qui ont conduit de la condamnation de l'ici-bas sa
valorisation. Voir en particulier p. 95 et suivantes et p. 123 et suivantes de
l'Ethique protestante...

106. C'est cette condamnation qui explique en particulier les hsita-321
tions de Malthus au dbut de ses Principes d'conomie politique : tous les
moralistes, dit-il, nous ont bien enseign qu'il fallait prfrer la vertu la
richesse. Si la vertu constitue la richesse, pourquoi la fuir, etc. ? Cf. p. il
et suivantes.

107. A. Hirschman, Les Passions et les intrts, PUF, coll. Sociologies , 1980, p. 15.

108. Montesquieu, L'Esprit des lois, introduction.

109. L. Dumont, Homo aequalis, op. cit.

110. Voir Mditations mtaphysiques, GF-Flammarion, 1979, et Les
Principes de la philosophie, Vrin, 1970.

111. Voir en particulier les Penses, et, dans celles-ci, I' partie
(L'homme sans Dieu), chapitre 1 (La place de l'homme dans la
nature : les deux infinis) et chapitre ii (Misre de l'homme
) , Le
Livre de poche, 1962.

** 112. Descartes, Discours de la mthode.

113. F. Bacon, Du progrs et de la promotion des savoirs, Gallimard,
coll. Tel , 1991 ; La Nouvelle Atlantide, GF-Flammarion, paratre.

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 interprte la transmutation de la
peur en enthousiasme cette poque par la croyance subite dans les vertus
du progrs et de la production : La situation de raret toujours
menaante o chacun se bat pour possder les quelques biens disponibles
pourrait tre rsolue par la production de plus de biens , op.
cit., p. 43.

115. Saint Paul, Eptre aux Romains, xiii, 1, 2, 5.

** 116. Hobbes crit ses oeuvres politiques entre 1640 et 1670. Voir Le
Citoyen ou les fondements de la politique, GF-Flammarion, 1982, et le
Lviathan, Sirey, 1971. Il faut galement prendre en compte les travaux
de l'cole moderne du droit naturel, machine de guerre contre la conception classique du droit naturel.
Grotius, Pufendorf, Burlamaqui en
sont les principaux representants. On trouvera une analyse de ces pensees
dans R. Derath, Rousseau et la science politique de son temps, Vrin,
1988. Les representants de l'cole moderne du droit naturel imaginent
comme Hobbes une gnalogie qui leur permet de distinguer un avant et
un aprs, mais ils se donnent , la diffrence de Hobbes, la sociabilit.
Grotius et Pufendorf, en particulier, dduisent l'tat civil de la sociabilit
naturelle aux hommes. Ce avec quoi Hobbes, et plus tard Rousseau, rompent. Cf. C. Larre, L'Invention
de l'conomie.... op. cit.

117. C'est l'interpration qu'en donne en particulier Hegel, voir infra
chapitre ix.

118. Il s'agit d'une autre manire de prsenter le principe de raison
grce sa raison, l'individu trouve en lui-mme le principe qui lui donne
son unit, qui peut guider ses actions et les expliquer.

** 119. Les thoriens du contrat sont l'ign : Grotius, Pufendorf,

Burlamaqui, Hobbes, Locke, Rousseau sont les plus connus.

322

120. Les thories du contrat admettent de nombreuses variantes. Voir

R. Derath, 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. Mtaphysique : k, 7, 1072a 25-30 et 1072b 10-15, Vrin, 1986,

p. 680.

123. A. Smith, Recherches.... op. cit., p. 79.

124. P. Rosanvallon, Le Libralisme conomique.

Histoire de l'ide de

march, Seuil, coil. Points , 1989, et L. Dumont, Homo aequalis, op.

cit., et Essais sur l'individualisme, Seuil, 1991.

** 125. P. Rosanvallon, Le Libralisme conomique, op.

cit., p. 11-III

La naissance du libralisme conomique [...] doit d'abord tre comprise

comme une rponse aux problmes non rsolus par les thoriens politiques du contrat social C'est le march (conomique) et non pas

le contrat (politique) qui est le vrai rgulateur de la socit.

Rosanvallon

explique ainsi que la rgulation conomique, caractrise par l'automaticit des relations, succde aux explications plus politiques, qui auraient

chou. Nous ne partageons pas cette thse. Il nous semble au contraire

que les deux solutions vont continuer de se dvelopper ensemble, ou du

moins qu'il existe deux solutions parfaitement envisageables du mme

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, *Pauvres et État-providence*, in *Revue française des affaires sociales*, n° 3, juillet 1991.

** ** * CHAPITRE IV

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 1. 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 parfois 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 d., GF-Flammarion,
1994.

131. De l'Absolu, il faut dire qu'il est essentiellement résultat, c'est-à-dire
-dire qu'il est la fin seulement ce qu'il est en vrit.

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
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

Steuart et Hegel, Dalloz, 1963. De Hegel, voir Phnomnologie..., op.

cit. ; Prcis de l'Encyclopdie des sciences philosophiques, Vrin, 1970;

Principes de la philosophie du droit, Vrin, 1982. Voir aussi J.

Hyppolite,

Introduction la philosophie de l'histoire de Hegel, Seuil, coll. Points ,

1983; K. Papaioannou, Hegel, Presses-Pocket, coll. Agora , 1987;

E. Weil, Hegel et l'Etat, 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 faon de produire rend le travail de plus en plus m??canique et

offre aussi finalement l'homme la possibilit de s'en loigner et de se

faire remplacer par la machine , p. 224.

** 140. C'est ce que montre la structure mme de l'Encyclopdie des

sciences philosophiques, manuel qui comprend l'ensemble du systme

philosophique de Hegel et qui se prsente en trois parties : la logique, la

philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. Cette dernire

prsente elle-mme 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 incarn dans des formes

particuliers et

prend la forme de la moralité sociale, d'abord dans la famille, puis dans la société civile, et enfin dans l'Etat. 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.

324

141. Marx, Ebauche d'une critique de l'économie politique, communisme et propriété, in Œuvres, Economie, 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 Ebauche..., 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 Economie et philosophie, Œuvres, Economie, tome II, op. cit., p. 22.

** 148. Il y aurait là, si P. Chamley a raison, une sorte de régression de

Marx vis--vis de l'avance conceptuelle de Hegel. Il semble bien en effet

que Hegel, qui a lu trs tt Locke, reprenne de celui-ci une conception

nergique et dynamique du travail (l'homme met quelque chose de lui-mme dans l'objet), ce qui est au fondement des hsitations de Smith et

du choix de Ricardo pour la valeur-travail. Mais Hegel abandonnera,

d'aprs P. Chamley, cette conception, et passera rapidement cette autre

ide fondamentale selon laquelle ce qui importe dans le travail n'est pas ce

que l'homme met de lui-mme dans l'objet, mais le fait que l'homme

travaille pour obtenir de la reconnaissance, travers l'change.

149. Notes de lecture , in Economie et philosophie, op. cit., 17,

Le travail lucratif , p. 27.

150. Ebauche d'une critique.... op. cit., p. 63-64.

** 151. ?? Travail forc, il n'est pas la satisfaction d'un besoin, mais

seulement un moyen de satisfaire des besoins en dehors du travail. f ...]On

en vient donc ce rsultat que l'homme n'a de spontanit que dans ses

fonctions animales : le manger, le boire, la procreation f...

1 et que dans

ses fonctions humaines, il ne se sent plus qu'animalit -, 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'conomie politique : elle fait semblant de considrer comme naturel ce qui n'est qu'historique; cf., par exemple, Economie et philosophie, op.

cit., p. 37,

44, 56, 67, 71, etc.

153. Ibid., p. 72.

154. Marx, Principes d'une critique de l'conomie politique, Le travail

comme sacrifice et le travail libre , in OEuvres, Economie, tome II, op.

cit., p. 289.

325

155. Considérer le travail simplement comme un sacrifice, donc comme source de valeur, comme prix pay par les choses et donnant du prix aux choses suivant qu'elles cotent plus ou moins de travail, c'est s'en tenir une définition purement négative. 1 Le travail est une activité positive, créatrice , ibid., p. 291-292.

156. Ibid., p. 305, comment 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'Erfurt, Editions 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 OEuvres, Economie, tome II, op. cit., p. 1487.

165. A. de Laborde, De l'esprit d'association dans tous les intrts de la communit, Paris, 1818, p. 3-4, cit in I. Meyerson, Le travail, fonction psychologique , art. cit.

166. L'industrie comprend ainsi tous les genres du bien-tre, elle runit galement tous les moyens de l'obtenir; tout est de son domaine et participe ses avantages. [...] On pourrait la dfinir par l'intelligence, la sagacit dans le travail, la simplification dans la main-d'oeuvre, la hardiesse dans les entreprises, le gnie d'utilit de la socit , ibid., p. 5.

167. Ibid., p. 9.

** 168. L'obligation est impose chacun de donner constamment ses forces personnelles une direction utile l'humanit. Les bras du pauvre continueront nourrir le riche, mais le riche reoit commandement de faire travailler sa cervelle et si sa cervelle n'est pas propre au travail, il sera bien oblig de faire travailler ses bras , Saint-Simon, Lettres d'un habitant de Genve ses contemporains, Pereire, 1925, p. 41, cit 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' sicle, cit in J. Dautry, art. cit., p. 65.

170. Ibid., p. 67.

171. Le travail est d'ordre moral et humain, donn dans la conscience, avant mme que la ncessit l'impose. En consquence, 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

privilege, crit Proudhon in OEuvres complètes, Bougl-Moysset, 1932,

tome VIII, 3, p. 89, cit in 1. Meyerson, Le travail, fonction psychologique, art. cit., p. 90. que Proudhon ait beaucoup tuidi ou non

Hegel, en particulier par l'intermédiaire de Grn (voir P.

Hauptmann,

Proudhon, Marx et la pensée allemande, PUG, 1981, p. 59 et suivantes),

le résultat est que les deux penseurs tiennent peu près le même discours, ou du moins que le schème du travail de l'Esprit chez Hegel est

d'ordinaire galement 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 oeuvre qu'elle se trouve (1. Meyerson, art.

cit., p.

11). L'homme, créateur 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 de nombreuses reprises, en bon lve de Hegel,

sur le caractère 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 [... 1

Dans la

valeur d'change, la relation sociale des personnes entre elles est transforme en un rapport social des choses, le pouvoir des personnes en un pouvoir des choses... , Principes d'une critique de l'conomie.... op. cit., p. 208-209.

** 173. Ces trois passions mcanisantes doivent tre convenablement mlanges pour former des sries quilibres. La papillonne, c'est le besoin de varit priodique, situations contrastes, incidents piquants... La cabaliste est la manie de l'intrigue. La composite, la plus romantique des passions, cre les accords d'enthousiasme (cf. chapitre v).

C'est

condition de savoir bien combiner ces passions que le travail pourra devenir attrayant.

** 174. C. Fourier, Le Nouveau Monde industriel et socitaire ou invention du procd d'industrie attrayante et naturelle distribue en sries passionnes, Flammarion, 1973.

175. Ibid., p. 37.

176. Sur ces volutions majeures, voir H. Hatzfeld, Du pauprisme la Scurit sociale, PUN, 1989, et A. Soboul, Problmes de travail en l'an II , in Journal de psychologie..., op. cit., 1955, p.

39-58. Voir

galement F. Tanghe, Le Droit au travail entre histoire et utopie, 1789-1848-1989 : de la rpression de la mendicit l'allocation universelle,

327

Publications Fac. univ. St-Louis, 1989. Voir, du mme auteur, Le droit du travail en 1848 , in Le Droit au travail, Institut des sciences du travail,

dossier nO 13, Universit catholique de Louvain, novembre 1991.

177. Turgot, cit par Tanghe, op. cit., p. 47.

178. Rapport sur l'organisation gnrale des secours publics, prsent l'Assemble nationale le 13 juin 1792, Bibliothque nationale, p. 9.

179. L. Blanc, cit par Tanghe, op. cit., p. 61.

180. Le droit considr de faon abstraite est ce qui, depuis 1789, tient le peuple abus. [... 1 Le droit, strilement et pompeusement proclam dans les chartes, n'a servi qu' masquer ce que l'inauguration d'un rgime individualiste avait d'injuste , ibid., p. 64.

181. Par le droit au travail, on cre en mme temps un droit et une obligation. On suppose un contrat entre l'individu et la socit, aux termes duquel la socit devrait l'existence chacun de ses membres, contrat non synallagmatique et qui n'engagerait qu'une des parties , L. Faucher, in J. Garnier d., Le Droit au travail l'Assemble nationale, Recueil complet de tous les discours prononcs dans cette mmorable discussion, Paris, Guillaumin, 1848, p. 344-345.

182. Tandis que l'Etat devrait fournir aux individus, sur leur demande, les moyens de travailler, il ne serait pas arm du pouvoir de les contraindre chercher dans le travail leur subsistance habituelle. On proclamerait ainsi la supriorit de la force, du droit personnel sur le droit social. L'individu deviendrait le matre, le tyran, et la socit, le serviteur, l'esclave. [...] Le droit au travail est une servitude que l'on impose la communaut tout entire, dans l'intrt 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 spare les anciens tenants du travail-ncessit, conu comme moyen de subvenir aux besoins, de ceux qui ont dj assimil l'ide que le travail est la plus haute manire pour un individu de se realiser. Le premier droit de l'homme est le droit de vivre. Ce droit en implique un autre, celui de l'entier dveloppement et du complet exercice des facults physiques, morales et intellectuelles de l'homme ; c'est ce droit qui constitue la libert , Manifeste des socits secrtes, in 1848 : la rvolution dmocratique et sociale, Editions d'histoire sociale, 1984.

187. L. Wolowski, in J. Garnier d., *Le droit au travail l'Assemble.... op. cit.*, p. 365.

188. Proudhon, *Mmoires sur la proprit*, Premier mmoire, p. 215-217, in *OEuvres compltes*, Nouvelle Edition Rivire.

189. *Ibid.*

190. L. Blanc, *Le Socialisme, Droit au travail*. Rponse M.

Thiers,

Paris, Bureau du Nouveau monde, 1849, p. 45-46.

191. Cit par J.-M. Humillire, Louis Blanc, Les Editions ouvrires,

1982, p. 75.

328

192. Habermas, *La crise de l'Etat-providence* , in *Ecrits politiques*.

Culture, droit, histoire, Cerf, 1990, p. 109-110. Cette phrase doit tre

replaced dans son contexte : Habermas crit quelques lignes plus haut :

quant aux nergies utopiques, elles ne se sont pas absolument retires

de la conscience historique. C'est bien plutt une certaine utopie qui est

arrive sa fin, celle qui dans le pass s'tait cristallise autour du

potentiel qui résidait dans la société du travail.

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 Villerm, cit in M.-M. Join-Lambert, Politiques sociales, op. cit. ;

Engels, La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, Editions

sociales, 1975; voir galement J. Le Goff, Du silence la parole,

Calligrammes-La Digitale, 1985.

194. En cela, le xix' sicle socialiste est trs ricardien. Dans Des

principes de l'conomie politique et de l'impt, GF-Flammarion, 1993,

Ricardo crit, ds le chapitre i, que la valeur d'une marchandise dpend

de la quantit relative de travail ncessaire sa production .

Un grand

nombre de socialistes reprendront ces thses pour revendiquer en particulier que tout le revenu issu de la production revienne aux travailleurs.

195. Ce vocabulaire religieux (il s'agit de l'opration par laquelle le

pain et le vin se transforment en corps et sang de Jsus-Christ, dans la

liturgie catholique) est assez bien adapt ici, nous semble-t-il.

** 196. La I^e Internationale (ou Association internationale des travailleurs) a t fonde Londres en 1864. On en trouvera les statuts dans La

Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt, op. cit. La II Internationale rassemble des courants et des partis trs divers, marxistes, libertaires,

syndicalistes, proudhoniens.

197. Le programme d'Eisenach, marxiste (1869), est celui du Parti

ouvrier social-dmocrate : Le Parti ouvrier social-dmocrate poursuit

l'tablissement de l'Etat populaire libre.

** 198. E. Bernstein (1850-1932) adhre en 1872

l'Internationale

ouvriere. Exil en Suisse cause des lois antisocialistes, il dirige avec

Kautsky le Sozial Democrat et adhère au marxisme. A Londres, il devient

le secrétaire d'Engels. En 1899, il critique le Socialisme théorique et social-démocratie pratique.

199. E. Bernstein, Les Prémisses 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 social-démocrate. Lafargue ouvre ainsi

son ouvrage : Une étrange folie possède les classes ouvrières des nations

et domine la civilisation capitaliste. Cette folie entraîne 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

329

travail, pousse 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 l d'une configuration totalement aline, dans le schma marxien par exemple : le travail n'est pas voulu pour lui-mme, mais pour autre chose.

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

205. Habermas, La crise de l'Etat-providence , in Ecrits politiques, op. cit., p. 113.

** 206. Il lui faut intervenir dans le systme conomique en ayant en vue, tout la fois, d'entretenir la croissance capitaliste, d'aplanir les crises, mais aussi de garantir non seulement les emplois, mais encore la comptitivit internationale des entreprises, de sorte que des surplus soient dgags qui puissent tre redistribus, sans que soient dcourags les investisseurs privs. [... 1 Il faut pour accder au compromis que suppose l'Etat-social, et pour parvenir la pacification de l'antagonisme de classe, que le pouvoir d'Etat, lgitim dmocratiquement, se constitue en prservateur et en dompteur du processus naturel de croissance du capitalisme , ibid., p. 112.

207. Les nouvelles valeurs et la notion d'accomplissement; rflexion 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. Moth, Le mythe du temps libr , in Esprit, n' 204, 1994.

209. P. Boisard, Partage du travail : les piges d'une ide simple , in Esprit, n' 204, 1994.

210. D. Moth, Le mythe du temps libr , art. cit.

211. Le technicien, le chercheur, l'universitaire, le charpentier peuvent procéder 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. Moth, ibid.

212. Elles sont aujourd'hui très peu nombreuses : par 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 in 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 panouissant? contraignant?

pour-

quoi ?) 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 1) :

Tiens un compte exact de tes dépenses et de tes revenus , et ajoute que l'esprit du capitalisme fait chacun un devoir d'augmenter son capital,

ceci tant suppos une fin en soi, p. 46-47.

215. Histoire conomique.... op. cit., p. 297.

** 216. K. Polanyi, La Grande Transformation, op. cit., p. 107. Polanyi

nous permet de nous tonner nouveau devant ce qui aujourd'hui ne

provoque plus l'tonnement. Il crit par exemple (p. 70) : En fait, la

production mcanique, dans une socit commerciale, suppose tout bonnement la transformation de la substance naturelle et humaine de la

socit en marchandises.

** mrq 217. En particulier, Rflexions sur les causes de la libert et de

l'oppression sociale, Gallimard, coll. Ides , 1955, et La Condition

ouvrire, Gallimard, coil. Espoir , 1951.

218. G. Friedmann, O va le travail humain ?, Gallimard, coll.

Ides , 1978.

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

1982.

220. S Weil, La Condition ouvrire, op. cit. Trois lettres Mme Alber-tine Thvenon, 1934-1935, p. 18-19.

221. S. Weil, Rflexions..., op. cit., p. 13. Simone Weil fait certainement allusion aux Principes d'une critique de l'conomie politique, op. cit.,

o Marx explique que la tendance crer un march mondial est incluse

dans le concept mme 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 volont et subordina.

tion de la volont aboutit ce que le salari est la'fois apprhend dans

l'entreprise comme sujet et comme objet du contrat , ibid., p.

123. Pour

l'analyse du droit collectif, voir chapitre ait, particulièrement p. 133 et suivantes.

225. On lira la passionnante analyse de G.H.

Camerlynck, in Le

NOTES 331

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 priorités qu'il consacre sa vie de travail et celles qu'il consacre 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 critique 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 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 incisifs [...] 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 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 d'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 la discrétion des premiers et fait ainsi peser jusqu'

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. Jnger, *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. cil.
246. Entretien avec Der Spiegel, op. cil., 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. 78. Simone Weil ne dit pas autre chose Il semble que l'homme ne puisse parvenir à alléger le joug des nécessités naturelles sans allourdir d'autant celui de l'oppression sociale, comme par le jeu d'un mystérieux quilibre , Réflexions..., op. cil., p. 77.
254. Horkheimer, Adorno, Dialectique..., op. cil., p. 44.
255. A l'époque actuelle [... 1, ce n'est pas dans les sciences de la nature, fondées sur les mathématiques présentes 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'Idologie allemande, cité et traduit par Habermas in La crise de l'Etat-providence , Ecrits politiques.... op. cil., p. 110.
257. A. Gorz, Adieux au prolétariat, Galilée, 1980, et, plus récemment, Métamorphoses du travail..., op. cil.

258. Simone Weil l'avait parfaitement compris et c'est pour cette raison qu'elle reprenait son compte la critique marxienne tout en refusant ses conséquences, trop optimistes son got : La complète subordination de l'ouvrier l'entreprise et 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'Etat-providence, in Ecrits 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. Clos en particulier, donnent parfois l'impression d'une sorte de renouveau de la pensée stocienne.

Une partie

de leur démonstration consiste en effet montrer comment, dans l'acte le plus contraint et le plus déterminé, une part vivante 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 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. [... 1 Mais comment Gorz peut-il ne pas comprendre que c'est 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 ? [... 1 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 , in 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, Ed. 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. [... 1 Le credo des nouveaux modes 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 d'Hannah Arendt : Dans une humanité

334 LE TRAVAIL

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.

265. On se souvient de l'image qu'emploie Marx dans les Manuscrits de

44 : Nos productions seraient autant de miroirs o nos tres rayonneraient l'un vers l'autre.

266. La Monadologie est l'oeuvre matresse de Leibniz.

Pour celui-ci, le

monde est compos de monades qui s'expriment les unes les autres l'infini : si l'on droule chaque monade, pourtant totalement diffrente de

toutes les autres, on trouve le monde entier. C'est en quelque sorte

l'unicit de son point de vue, la manire unique dont elle exprime toute les

autres qui fait la singularit de chacune.

267. Aristote, Les Economiques, 1, 1343a, Vrin, 1993 : L'Economi-que et la Politique diffrent non seulement dans la mesure o diffrent

elles-mmes une socit domestique et une cit (car ce sont l les objets

respectifs de ces disciplines), mais encore en ce que la Politique est l'art du

gouvernement de plusieurs et l'Economique celui de l'administration d'un

seul.

268. La polis se distinguait de la famille en ce qu'elle ne connaissait

que des gaux, tandis que la famille tait le sige de la plus rigoureuse

ingalit , Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, op.

cit.,

p. 70.

269. Concernant cette analyse voir Hannah Arendt, ibid.

270. Tel est, tymologiquement, le sens d' conomie

: l'administra-

tion du domaine.

271. Hannah Arendt, Condition..., op. cit., p. 66.

Hannah Arendt crit

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, *Systeme de la vie éthique*, Payot, 1976.

273. Voir les ouvrages de P. Chamley cités dans le chapitre iv dont *Economie 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. Ides , 1972.

277. Habermas, *Travail et interaction, Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel* , in *La Technique et la science comme idéologie* , Denol, 1973. Voir aussi *Connaissance et intrt*, op. cit., chapitre ii, et *Après Marx*, Fayard, 1985.

278. Voir par exemple les ouvrages de R. Sainsaulieu 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.

NOTES 335

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,

Politique 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, crit. R. Sainsaulieu (dit.) 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 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'automatisation . Marx critique 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 ,

crit 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 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 trop de manœuvres de la part des conseils d'administration, mal

336 LE TRAVAIL

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. [... 1 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. Barioli, Science économique et travail, op. cit, p. 54. Il ajoute :

Maintes fois il a dit que l'appropriation privée des moyens de production constitue l'un des moyens indispensables 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 mieux comprendre l'excellence de l'état social et s'y dévouer. [...] Dans le capitalisme, ces justifications s'estompent. [... 1 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

conomie anarchique, sans lois, sans institutions sociales. U

droit du

travail est un droit social. La libert du travail dont parlent les libéraux n'en est que la caricature.

292. P. Durand, cit 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'Ide du droit*

social, notion et systme du droit social, Sirey, 1932.

296. A. Supiot, *Critique du droit*, op. cit., p. 18.

297. G.H. Camerlynck, *Le Contrat de travail*, op. cil., p. 17.

298. Le contrat de travail lui-mme, qu'on nous prsente comme le

fait juridique primaire et irrrductible, n'est qu'un fait secondaire et

driv. A y regarder de prs 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 scurit l'avenir dans un acte de prvision. 1...] A ct des contrats,

o les ouvriers interviennent comme parties, il y a l'institution organique

dont ils deviennent membres : membres solidaires dont la collaboration

active et intelligente une oeuvre commune et la soumission une mme

discipline font de vritables associs , Thse de E. Gounot, Lyon, 1910,

cite par G.H. Camerlynck, in *Le Contrat de travail*, op. cit., p.

15.

299. G.H. Camerlynck, *Rapport de synthse tabli pour le compte de la*

CECA, 1964, p. 147.

300. Il est certes normal d'insister sur le caractère personnel du lien

NOTES 337

obligatoire, sur l'intuitus personae qui préside parfois 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.

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 cluse

, *cit*

par F. Fourquet, *Richesse et puissance, une analogie 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*,

Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques les 16

et

23 août 1873.

306. L. Walras, *Éléments d'économie pure*, Paris, F.

Pichon, 1911.

307. Ibid., p. 27.

308. Ibid.

309. C. Larrre, 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, 1, i, 2, p. 1.

311. J. Stuart Mill, Autobiography, 1873, cit in M.

Canto-Sperber, La

Philosophie.... op. cit., p. 19.

312. J. Stuart Mill, L'Utilitarisme, Marmarion, 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 fondé), 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 de très nombreux domaines. Voir les Principes d'économie politique de A. Marshall pour sa description. Marshall donne l'exemple des fraises : une personne cueille des fraises 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 recreer et son loignement pour

le travail de cueillir des mres contrebalancent le dsir de manger, l'quilibre est atteint.

315. L. Walras, Elments d'conomie pure, op. cit.

316. L'oeuvre de Nietzsche n'est qu'un long dveloppement de cette ide : les valeurs, crit par exemple Nietzsche, sont le rsultat de certaines perspectives d'utilit bien dfinies, destines maintenir et fortifier certaines formes de domination humaine (Volont depuissance, Gallimard, 1947, tome 1, livre 11, 58, p. 218.). Il n'y a pas une vrit unique que nous pourrions atteindre, mais un pluralisme des points de vue qui correspond au pluralisme foncier du monde lui-m?me. On lira sur ce point J. Granier, Le Problme de la vrit dans la philosophie de Nietzsche, Seuil, 1966.

317. Elle est compose de personnages comme C. Menger (1840-1921), E. Bhm-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, lgislation, libert, o cette approche est particulirement dveloppe, avec la notion des ordres construits ou fabriqus (taxis) et des ordres spontanrs ou mris (kosmos), PUF, 1985.

320. Walras est connu pour avoir trouv le thorme de l'quilibre gnral, c'est--dire dmontr qu'il existait une solution au systme d'equations representant les relations d'change sur le march ou les marches (des produits, des facteurs de production et de la monnaie), ou encore qu'il existe un systme de prix qui permet d'atteindre un tat d'quilibre stable, et donc une autorgulation de l'activit conomique.

321. L'cole de Vienne ira encore plus loin dans cette manire de considrer qu'il existe un ordre naturel : il y a, profondment inscrit dans la pense librale, l'ide qu'il existe un ordre naturel; y toucher

reviendrait ouvrir la bote de Pandore... Cette ide trouve une expression presque caricaturale chez Hayek, lorsqu'il explique que jamais

aucun ordre construit ne parviendra galer la prcision et la justesse de l'ordre naturel. Cf. Droit, lgislation, libert, op. cit.

322. Comme l'crit F. Fourquet, in Richesse et puissance, op. cit.,

p. 262. : L'habit d'conomiste revt donc un observateur comme un

autre. Tous les conomistes classiques ont eu une intuition primordiale sur

un ordre de priorit. Les catgories comptables ou conomiques n'ont t

que les moyens intellectuels pour traduire et communiquer cette intuition

dans un langage codifi d'apparence scientifique. Ce qui les conduit, c'est

un critre sur la nature de la bonne utilit. [... 1 L'idal historique opre 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

matriels devant tre vendus qui est valorise.

324. Sur le rapport entre le concept de nation et l'conomie, voir

F. Fourquet, Richesse et puissance, op. cit.

325. Il suffit de relire Malthus : ds le dbut de sa recherche, c'est

NOTES 339

l'change qui est au centre de la question. Il ne s'agit que de savoir si

l'change doit porter sur des objets matriels ou immatriels.

326. Pour cela, il est ncessaire de postuler une harmonie des intrts

telle que, lorsque je poursuis mon intrt, soit je poursuis en mme temps

celui des autres (fusion des intrts, grce la bienveillance, par

exemple), soit le bien des autres en résulte conformément 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. Halvy, La Formation du radicalisme philosophique, Felix Alcan, 1903, puis, paraitre aux PUF, coll. Philosophie morale , et en particulier le premier

volume

La Jeunesse de Bentham.

327. Voir sur ces questions A. Sen, *Ethique 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, *Ethique 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 on a retranchés les

valeurs des consommations intermédiaires.

330. Le SECN a largi le concept de production adopté dans l'ancien

système (1976) : la production était considérée comme l'ensemble des

biens et services changés sur un marché ou susceptibles de s'y changer.

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 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 considérés comme n'ayant l'origine

d'aucun enrichissement pour la collectivité. La même activité, en revanche, si elle était exercée par une entreprise privée et vendue

pour une valeur supérieure son coût de revient, ce qui est habituellement le cas, serait considéré comme ayant enrichi la collectivité de cette

différence. Bien qu'en tant que 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

340 LE TRAVAIL

le marché et/ou obtenus à partir de facteurs de production s'échangeant

sur le marché, Système large de comptabilité nationale.

332. Cf. A. Chadeau, A. Fouquet, Peut-on mesurer le travail

domestique ?, in *Economie 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. 1... 1

L'agrégat le plus apte 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, tels 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, *Economie contemporaine*, PUF, 1981, tome 1, p. 70.

335. *Système large 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 critique

: Tout savoir, fruit d'une éducation soignée ou de talents supérieurs, aurait le droit d'être compris dans cette estimation de la richesse [...]

1 Pour ce qui

regarde les objets immatériels, la difficulté paraît très insurmontable. On 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 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.

NOTES 341

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 dépassé 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

un moment, en effet, o l'essentiel tait de recommencer produire :

Cet indice a t invent pour raliser la politique keynsienne, calcul

d'abord en Angleterre pendant la guerre par Stone et Meade (l'inventeur

de l'expression produit national brut) comme arme secrte pour

l'organisation de l'effort de dfense, puis aux Etats-Unis et dans les autres

pays (en France vers 1951). Son objectif initial tait de raisonner sur

l'activit et la production conomiques de sous-emploi. Il a ensuite t

utilis pour mesurer les capacits de production globales et leur croissance (p. 250). Voir plus gnralement le chapitre xii : La pense

conomique bouleverse le monde : le vol d'Icare du keynsianisme

.

344. A. Sen, Ethique et conomie, op. cit., p. 32.

345. J. Rawls, Thorie de la justice, op. cit., chap. v.

346. E. Halvy, Les principes de la distribution des richesses , in

Revue de mtaphysique et de morale, 1906, p. 545-595. Je remercie Jean

Saglio d'avoir attir mon attention sur ce texte.

347. R. Aron, Dix-Huit Leons sur la socit industrielle, leon VI,

Les types de socit industrielle , Gallimard, coil. Folio

, 1986, p.

127. Il crit aussi, p. 83 : Il n'y a pas de preuve que l'organisation la plus

efficace pour augmenter le plus vite possible la quantit de ressources

collectives soit simultanment l'organisation qui rpartisse le plus quitablement les biens disponibles. En termes abstraits, une conomie efficace

n'est pas ncessairement une conomie juste.

348. A. Marshall, dans les Principes d'conomie politique, op. cit.,

1890, analyse la manire dont les diffrentes classes sociales investissent

de maniere differente dans l'education de leurs enfants : Le placement de capitaux en vue de l'education et du premier apprentissage des ouvriers en Angleterre est limit par les ressources des parents dans les divers rangs de la socit.

349. Cf. M.-Th. Join-Lambert, Politiques sociales, op. cit.

342 LE TRAVAIL

350. En matire d'assurance-maladie, par exemple, toutes les cotisations, qui sont proportionnelles aux salaires (et non pas aux risques des

individus), sont mutualises, verses dans un mme 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 facults chacun selon ses besoins .

351. Il est obligatoire, ds 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 un rgime de scurit

sociale, pour l'employeur et pour le salari. La protection ne dpend

donc pas du bon vouloir ou de l'pargne du salari. Ceci constitue le

meilleur moyen pour que toutes les personnes soient couvertes et pour

que l'accs la protection sociale ne dpende pas du niveau de ressources.

Cf. M.-Th. Join-Lambert, Politiques sociales, op. cit., p. 270 et suivantes.

352. P. Veyne, Comment on crit l'histoire, Seuil, coll.

Points ,

1979.

353. A. Sen, Ethique et conomie, op. cit., p. 10.

354. L. Robbins, Essai sur la nature et la signification de la science

conomique, Mdicis, 1947, cit in M. Godelier, Rationalit et irrationalit

en conomie, Maspero, 1966, p. 19. Cette dfinition est trs clbre parce

qu'elle sera reprise par toute une tradition : L. von Mises, P.

Samuelson,

R. Burling...

355. M. Herskovitz, E. LeClair, R. Burling, R.

Salisbury, H. Schnei-

der, cits in M. Godelier, Rationalit..., op. cit., et surtout in M. Godelier, Un domaine contest.... op. cit.

356. Ibid., p. XI.

357. R. Burling, Thories de la maximisation et anthropologie

... Op.cit, p. 113.

conomique , in M. Godelier, Un domaine contest 358. E. LeClair Jr, Thorie conomique et anthropologie conomique , in Un domaine contest..., 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 conomiques spcifiques.

C'est seulement la relation entre des fins et des moyens qui est conomique. [... 1 Si tout comportement impliquant une allocation de

moyens est conomique, alors la relation d'une mre son bb est

galement une relation conomique, ou plutt a un aspect conomique,

tout autant que la relation d'un employeur avec son ouvrier salari ,

R. Burling, in M. Godelier, Rationalit. - ., op. cit., p 19.

361. O. Lange, Economie politique, PUF, 1962, cit in M.

Godelier,

Rationalit.... op. cit., p. 24.

362. K. Polanyi, L'conomie en tant que procs institutionnalis ,

traduit in M. Godelier, Un domaine contest..., 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

NOTES 343

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 se conformer des règles très spéciales.

Chacun tire

sa subsistance de la vente de quelque chose sur le marché. [... 1

Il

faudrait souligner que c'est l'organisation marchande qui oblige ses participants 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. Oriente comme elle l'est

vers une modeste production des moyens de subsistance, l'économie domestique choisit la seconde solution, la voie du Zen. Les besoins,

disons-nous, sont limités. Leur activité économique ne se fragmente pas

en un troupeau galopant de désirs aiguillonés 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 des lois physiques particulières, distinctes des conventions

sociales. L'approche économiste 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 reflète 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 représentés, dans la réalité tribale,

l'organisation même du processus économique. L'anthropologie économique ne peut les concevoir comme extérieurs, comme émanant de quelque part 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. A ce sujet, on 344 LE TRAVAIL

pourrait dire en général ce qu'Evans-Pritchard disait propos des Nuer :

Il on ne peut traiter des rapports conomiques des Nuer en soi, car ils font toujours partie des rapports sociaux directs de type gnral ".

367. C'est cette tradition qui a t nomme institutionnalisme et dont se rclament aujourd'hui non seulement des juristes, mais aussi des sociologues, dont l'ide matresse consiste dire que le march n'existe pas tout seul et ne rgit pas la socit, mais que c'est au contraire un ensemble d'institutions, produit spcifiquement humain, culturel et social, qui rgit celle-ci et le march. C'est l'institution qui est premire.

368. E. Halvy, Les principes de la distribution des richesses , art. cit. C'est nous qui soulignons.

369. La Science conomique en France, ouvrage collectif, La Dcouverte, 1989. La citation est extraite de l'introduction de M.

Guillaume,

Le sommeil paradoxal de l'conomie politique , p. 5.

370. O. Lange, Economie politique, cit in M. Godelier, Rationalit..., op. cit., p. 26.

371. M. Allais, Fondements d'une thorie positive des choix compor-tant un risque , cit in M. Godelier, Rationalit.... op. cit., p. 43.

372. A. d'Autume, in La Science conomique en France, op. cit., p. 17.

373. Lors d'une mission qui faisait dialoguer, sur Arte, A.

Gorz et le

commissaire gnral au Plan, J.-B. de Foucault, cet argument avait t mis en vidence. A A. Gorz expliquant que l'on pouvait envisager de renoncer une augmentation aveugle de la production, J.-B. de Foucault rpondait : Mais il reste tant de besoins insatisfaits ... Il oubliait, bien

sr, de dire qui exprimait ces besoins et si l'augmentation de la production avait bien pour but de satisfaire ces besoins-l.

374. Ce n'est pas que dans les socits socialistes qu'il est connu comme un producteur, ce n'est pas que dans les socits capitalistes qu'il est connu comme un consommateur; c'est l'image moderne de l'homme, 375. Habermas, La crise de l'Etat providence , in Ecrits politiques, op. cit., p. 115-116.

376. Il ne faut pas oublier que Keynes a commenc tre cout lorsqu'on s'est aperu qu'il pouvait y avoir un quilibre de sous-emploi, et donc une anomalie majeure de la rgulation, laquelle prsuppose le plein emploi.

377. M. Guillaume, in La Science conomique en France, op. cit., p. 6.

378. C'est le processus que met bien en vidence P.

Rosanvallon dans

La Crise de l'Etat-providence, op. cit., et qu'il fait remonter la

Rvolution franaise : l'Etat dissout les corps intermdiaires pour n'avoir plus en face de lui que des individus disperss, qui n'ont pas le droit de se coaliser et en face desquels l'Etat apparait tout puissant. Sur ce point, dmontr de manire trs concrte et passionnante, cf. A.M

Guillemard,

Le Dclin du social, PUF, 1986.

379. Habermas, La Technique et la science comme idologie , op. cit., p. 40.

NOTES 345

380. La fameuse technostucture dont Galbraith dcrit la puissance

ct des propriétaires des entreprises.

381. Prononce en 1919 et rassemble avec une autre (

Le mtier et la

vocation de savant) sous le titre gnral Le Savant et le politique, qui

manque la signification essentielle du propos. On se rfre ici l'dition

de poche, M. Weber, Le Savant et le politique, 10/18, 1971.

382. M. Weber, L'Ethique protestante op. cit., p.

81-104.

383. M. Weber, Le Savant et le politique, op. cit., p.

121 et 123.

384. La comptabilit nationale fut conue en France l'image de

celle de l'entreprise. I-es anciens conomistes, mme Smith, avaient en

tte de diriger la nation productive comme une entreprise, un capital

grer et faire grandir , F. Fourquet, La Richesse et la puissance, op.

cit., p. 267.

385. J. Rawls, Thorie de la justice, op. cit., p. 40 et 43. Rawls rappelle

plus loin (p. 175) que le concept de rationalit est celui qui est bien connu

dans la thorie du choix rationnel : l'individu rationnel est celui qui a un

ensemble cohrent de prferences face aux options disponibles. Il hirarchise ces options selon la faon dont elles ralisent 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, 'nories de la maximisation et anthropologie

conomique , cit in Godelier, Un domaine contest.... op. cit., p. 110.

388. Cf. la fin du chapitre iii du prsent ouvrage.

389. Les thories politiques du contrat se sont rvles impuissantes

fonder une société connue 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

[... 1 A

l'instant [... 1, cet acte d'association produit un corps moral et collectif

[... 1, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et

sa volonté (Contrat social livre 1, 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

particuliers la

volont générale (cf. Contrat social, livre II, chapitre iii).

Malgré les

nombreuses explications convaincantes qui ont été données de ces deux

opérations (cf. R. Derath, 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 apolitique, 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 vite 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.

346 LE TRAVAIL

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 l'herméneutique. Il s'intéresse non

seulement la manière dont les signes renvoient au sens, mais également

la façon dont une communauté peut voir son rapport son histoire ou

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 l'économie, comme le montre cette référence

Hayek, cit 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 [...

1, c'est ce que

reconnaît la pratique fréquente qui consiste 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 réfléchis 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 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 : considérer 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

NOTES 347

les diverses interprétations dont il a été l'objet, on pourra lire B. Tillet,

Le " Rawlsisme " française, le marché contre l'égalité démocratique? , in 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

le fond de ruine des dogmes du libéralisme, que Rawls pourrait être un atout

non négligeable pour penser dans le " libéralisme " devenu hégémonique, mais gauche. Il poursuit, p. 223 :
Les intellectuels "

de

gauche " n'acceptaient pas avant 1982 une théorie qui légitimait l'inégalité sociale, marque 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'o

le succès : la référence Rawls n'est guère dissociable d'une double crise

qui concide 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

, in

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 1, 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 schéma autorégulateur qui caractérise l'économie.

Il écrit, p. 88 : La société est née 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, in 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 , in Travail et Emploi, nO 58, 1994. Sur J.R. Commons, voir note

ronote, L. Bazzoli, La création juridique 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.

348 LE TRAVAIL

404. Voir par exemple M. Lallement, Théorie des jeux et équilibres

sociaux , in Revue du Mauss, n' 4, second semestre 1994.

405. A. Sen, Ethique et économie, op. cit., voir tout le chapitre ii,

Jugements sur l'économie et philosophie morale . A. Sen crit, 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 d'une formule bien connue de Jean Bodin.

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, Pauvres 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

prive, vertu publique, conserve son caractere de vertu, c'est--dire reste

volontaire, spontane, libre enfin de faire ou de ne pas faire, car

autrement elle cesserait d'tre 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, videmment les dchirements de notre

systme de protection sociale entre deux conceptions, l'une relevant de

l'assurance et l'autre de la solidarit, cf. M.-Th. Join-Lambert, Politiques

sociales, op. cit., p. 255.

412. P. Laroque nous a confirm qu'il s'agissait bien, en 1945, de

mettre en place un vritable systme de scurit sociale couvrant la

totalit de la population. Voir des extraits de l'expos des motifs de

l'ordonnance du 4 octobre 1945, in M.-M. Join-Lambert, Politiques sociales, op. cit., p. 276. On y lit notamment : Le problme qui se pose

alors est celui d'une redistribution du revenu national destine prlever

sur le revenu des individus favoriss les sommes ncessaires pour complter les ressources des travailleurs ou des familles dfavorises. [...]

Envisage sous cet angle, la scurit sociale obligatoire appelle l'amnage.-

ment d'une vaste organisation d'entraide obligatoire.

413. P. Rosanvallon, La Crise de l'Etat-providence, op. cit.

414. L'opposition GesellschaftIGemeinschaft a t analyse par F. Tn-nies in Communaut et socit. Catgories fondame ' ntales de la socit

pure, Retz, 1977. Voir aussi L. Dumont, Essais sur l'individualisme,

op. cit.

415. Kant, Ide d'une histoire universelle du point de vue cosmopoliti-NOTES 349

que, opuscule crit en 1784, repris avec une srie d'autres textes dans

Opuscles sur l'histoire, GF-Flammarion, 1990. L'expression insociable

sociabilit est utilise par Kant ; elle dsigne l'inclination des hommes

entrer en socit, qui est cependant double d'une rpulsion gnrale

le faire, menaant constamment de dsagrger cette socit .

416. Aristote, La Politique, op. cit., livre I, chapitre i, 1252a. Aristote

ajoute dans le livre 1, chapitre ii, 1252b-1253a : Enfin, la communaut

forme de plusieurs villages est la cit au plein sens du mot.

[... 1 Ainsi

forme au dbut pour satisfaire les seuls besoins vitaux, elle existe pour

permettre de bien vivre. C'est pourquoi toute cit est un fait de nature.

[... 1 La cit est au nombre des ralits qui existent naturellement, et

l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cit,

naturellement et non par suite des circonstances, est ou un tre dgrad

ou au-dessus de l'humanit. On se reportera galement aux analyses de

E. Benveniste consacres la diffrence entre la cit grecque et la civitas

romaine : la polis grecque est premire et fonde la relation d'appartenance qui dfinit le citoyen ; la civitas romaine est seconde par rapport aux

citoyens, c'est la totalit additive des cives. Elle apparat donc comme

une sommation, crit Benveniste, et elle ralise une vaste mutualit.

E. Benveniste, Problmes de linguistique gnrale, tome II, Gallimard,

coll. Tel , 1974, chapitre xx, p. 272-280.

417. Voir sur ce point les nombreuses analyses d'l.

Berlin, Eloge de la

libert, Presses-Pocket, 1990; Le Bois tordu de l'humanit, Albin Michel,

1992', et A contre-courant. Essais sur l'histoire des ides, 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'Etat*, op. cit. ; et sur Marx, la préface de

M. Rubel aux *Ouvrages de Marx*, Gallimard, coll. La Pléiade, op. cit.

son ouvrage, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Rivire, 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

350 LE TRAVAIL

idologie 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 aggrégation est holiste,

donc opprime l'individu... L. Dumont développe dans cet ouvrage comme

dans d'autres une interprétation de Hegel qui passe et de l'apport

vritable de celui-ci, et qui le confond avec la grande masse des holistes . Voir en particulier Gentes 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 galemment inspirés un certain nombre d'essayistes.

423. *Thorie de la justice*, op. cit., p. 53.

424. *Ibid.*, p. 92.

425. *Ibid.* Rawls critique galemment que les institutions les plus importantes sont : la protection égale 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 dans 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'Etat et dignité de la
personne selon Hegel , in L'Evolution 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 , in 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 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 , Principes de la philosophie.... op.
cit., 124;

ou encore : Il faut valuer comme quelque chose de grand le fait
qu'aujourd'hui l'homme en tant qu'homme est considéré??r comme titulaire
de droits en sorte que l'être humain est quelque chose de supérieur son
statut. Chez les Israélites, avaient des droits, seulement les Hébreux, chez

NOTES 351

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 présent, comme source du droit, sont en
vigueur les principes universels,

et ainsi dans le monde a commencé une nouvelle époque , cit par G. Planty-Bonjour, Majesté de l'Etat... ,
art. cit..

432. C'est ce que tend à montrer 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'Etat est ce qui

respecte infiniment l'individu : Le

principe des Etats 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. cil., 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 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 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. [...]

1 Seule

elle fournit l'ambition des objets plus grands que l'acquisition des richesses , L'Ancien régime et la Révolution, GF-Flammarion, 1988,

p. 94-95.

434. 1. Berlin, *Eloge 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'Etat moderne, un Etat fortement centralisé dans son administration, largement décentralisé en ce qui concerne les intérêts économiques, avec un corps de fonctionnaires de métier, sans religion d'Etat. On lira sur tous ces points, outre les ouvrages déjà cités de J. Hippolyte, K. Papaïonnou et E. Weil, une série d'articles dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, 1948, dont celui de J.

Hippolyte,

La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Marx .

352 LE TRAVAIL

436. Voir Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, crité en 1843 et publié dans le tome I de *La Pléiade*, qui est un commentaire des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel et dont le noeud est précisément l'articulation entre société civile et Etat. 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'Etat, que les ordres intermédiaires ne servent qu'un peu de chose et que la société civile n'a aucun moyen de se protéger des débordements de l'Etat (voir en particulier p. 943). Mais Marx, de ce fait, en déduit qu'il faut supprimer l'Etat, et non le réformer.

437. C'est la Nation qui, dans le préambule de la Constitution de 1946,

assure l'individu et la famille les conditions nécessaires leur

dveloppement, garantit l'enfant, 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'Etat-providence, op. cit., mais aussi I. Illich, qui critique l'Etat au nom

des valeurs d'usage ou du domaine vernaculaire; voir en

particulier Le

Travail fantme, Seuil, 1981 ; Le Chmage crateur, Seuil, 1977 ; Librer l'avenir, Seuil, coll. Points , 1971 ; La Convivialit, Seuil, 1975; mais aussi le premier Habermas, par exemple La Technique et la science comme idologie , Gallimard, 1973. La quatrime de couverture de La Crise de l'Etat-providence indiquait ainsi : Cet essai se propose de substituer une triple dynamique de la socialisation, de la dcentralisation et de l'autonomisation la logique classique de l'tatisation du social.

439. Sur le dveloppement des ingalits dans notre pays, voir en particulier Documents du CERC, Les Franais et leurs revenus, le tournant des annes 80, n' 94, La Documentation franaise et le rapport Sant 2010, atelier Les ingalits devant la sant , La Documentation franaise, 1993.

440. C'est l'ide dveloppe depuis trente ans par Habermas et reprise des Lumires : accrotre l'espace public, qui est le seul espace rellement politique. Sur ce point, voir la thse de J.-M. Ferry, Habermas.

L'thique

de la communication, PUF, 1987, et ce que J.-M. Ferry dit des premiers travaux de Habermas consacs cette notion.

441. L'expression est de Habermas, La crise de l'Etat-providence , in Ecrits politiques, op. cit., p. 120. Habermas prcisait auparavant qu'il n'y avait pas de solution de rechange perceptible l'Etat social.

442. Voir J.-L. Nancy, La Communaut dsoeuvre, Christian Bourgois, 1990.

443. Le projet de la modernit est le projet d'une telle rconciliation entre la libert ngative et la libert communautaire. Il faut dire contre Marx et contre Hegel que ce projet est un projet en marche, sans solutions

dfinitives. [.. 1 Contre le libéralisme, il faut dire que, sans la réalisation
d'une liberté communautaire et rationnelle, et donc d'une forme démocratique
de vie politique, 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 primat pris en compte pour le calcul de la
rentabilité... Il ne s'agit pas de rayer ou de prendre nos desirs 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 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. Gau-chet explique que le rôle de l'Etat est
désormais de s'adapter totalement
aux souhaits des citoyens : L'Etat démocratique -
bureaucratique -

progresse la mesure de son renoncement mme toute vue prescriptive

de l'avenir et de l'accentuation de son ouverture representative la

multiplicité mouvante des aspirations et des initiatives de ses administrés, p. 262. C'est sans doute avoir l'idée insuffisante de la fonction

de l'Etat. La fonction de médiation ne peut se réduire à une fonction de reflet.

447. La liste de tous les éléments que devrait publier l'Etat (comptes certifiés, analyses des revenus et de leurs coûts, analyses des dépenses publiques avec des comptabilités analytiques intégrées, etc.) serait fixée

dans une loi d'un caractère particulier. Le rôle de l'Etat 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

intrat 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'Etat n'a pas suffisamment recouru à cette procédure. Ainsi par

exemple, la loi Debré de 1958 sur les hôpitaux prévoyait que des cliniques

354 LE TRAVAIL

privées pourraient obtenir des concessions de la part de l'Etat, c'est-à-dire

prendre en charge un intrat public, en assurer la gestion, en suivant les

objectifs fixés par l'Etat. 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 remplir le public : incapacité de l'Etat fixer des objectifs

et valuer régulièrement leur réalisation, incapacité des acteurs privés

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 ce que cette école forme

des fonctionnaires et non des hommes politiques.

450. Dans cet ordre d'idée, Habermas critique : Les sociétés modernes

disposent de trois ressources à partir desquelles elles peuvent subvenir

leurs besoins de régulations : l'argent, le pouvoir et la solidarité. Il serait

nécessaire qu'il y ait un équilibre de leurs sphères d'influence , La

crise de l'Etat-providence , in *Ecrits 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 *quit* et J. Rawls

parle de la théorie de la justice comme *quit* (voir p. 29, par

exemple).

453. Les sommes dépensées pour permettre aux familles disposant des

plus hauts revenus d'utiliser une aide domicile pour faire garder leurs

enfants est videntement proportionnellement beaucoup plus coteuse qu'une bonne politique d'quipements publics. Les quipements publics ont vu leur dveloppement entrav en France, la diffrence par exemple des pays scandinaves, parce qu'ils psent sur le budget de l'Etat et obligent recourir l'impt. On prfre les solutions individuelles. Mais, comme on l'a dit, ces services publics ne doivent pas ncessairement tre grs par l'Etat ; leur inscription comptable peut tre revue (si ce n'est que cela...) ; enfin, le tabou pesant sur l'impt devrait faire aujourd'hui l'objet d'une pdagogie active : l'impt sert financer des fonctions collectives, il faut donc, et il suffit, qu'il soit bien utilis. Pour cela, il reste fixer des rgles d'information et amliorer la participation des citoyens au choix des priorit et la connaissance de ce quoi l'argent public a t employ.

454. Voir le numro spcial de la revue Droit social, n'

3, mars 1990,

sur ce thme, et B. Thret, Le " rawlsisme " la franaise , art. cit.

455. La rgression l'infini laquelle se livre Rawls (Thorie de la justice, op. cit., p. 30 et suivantes) est la suivante : - une situation est quitable parce qu'elle a t choisie dans des conditions quitables. Cett

NOTES 355

procdure aboutit, en fait, un rsultat semblable celui d'un tirage au sort. Ce qui est vident, c'est qu'ordre naturel ou tirage au sort reviennent au mme : il s'agit d'viter tout prix le choix et la discussion, ainsi que la constitution d'un intrt commun.

456. Le terme a t popularis par Weber, qui utilise la formule

dsenchantement du monde de nombreuses reprises dans son oeuvre. Le terme entzaubern , qui signifie

dsensorceler, dsenchanter, briser le charme, tait utilis dans le corpus romantique, en particulier par Goethe pour dsigner le rsultat de l'Aufklrung.

Les

Lumires, l'utilisation de la raison ont vid le monde de ses forces magiques et mystrieuses, ont t la dimension nigmatique du monde pour le soumettre aux sches catgories de l'entendement.

457. M. Weber, L'Ethique protestante..., op. cit., p. 117.

Voir aussi

C. Colliot-Thlne, Max Weber et l'histoire, PUF, coll.

Philosophies ,

1990, p. 52 et suivantes.

458. Habermas, La crise de l'Etat-providence , in Ecrits politiques, op. cit., p. 110; voir aussi C. Offe, Le travail comme catgorie de la sociologie , art. cit. : Le fait de travailler, en lui-mme, ne peut gure tre pris comme point de dpart 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 Arbeits-zentralitt c'est--dire de l'anachronique centralit du travail . Il crit aussi : Le travail manque la socit 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'cole de Francfort, au carrefour des hritages

marxistes, freudiens et heideggeriens, avait tent de donner la philosophie une telle ambition : celle d'tre une philosophie sociale, appuye

sur des tudes sociologiques et statistiques et capable de dboucher sur

une pratique.

460. Voir en particulier Gnaologie de la morale. Pour comprendre l'entreprise gnalogique 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 gnalogie et de critique.

461. Nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité

, crit

Nietzsche, qui décrit l'art comme un voile jet 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 artistique, 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*

356 LE TRAVAIL

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*,

in *Revue philosophique de Louvain*, 1989, no 81, p. 47-62.

463. Telle est la gense de la civilisation que prsentent Nietzsche

ou Freud.

464. Certes, nous n'en sommes pas au point o l'ensemble des

apprentissages ducatifs devront tre dtermins par leur capacit

rendre les facults humaines totalement disponibles pour le systme

productif (ce qui n'est pas grave, nous rtorquera-t-on, puisque le systme

productif est productif de tout, y compris des besoins humains les plus

levs ...) et o les rsultats issus des recherches en sciences cognitives

seront utilis grande chelle pour rendre cette opration la plus

rentable possible, mais nous sommes sur la bonne voie...

465. Voir l'ensemble des travaux raliss par le CNAM au moment de

son bicentenaire, en particulier le colloque Changement technique,

mondialisation, emploi - o allons nous ? , 17 et 18 novembre 1994, et,

dans celui-ci, le support crit intitul Une nouvelle dynamique pour

l'emploi , dont l'ambition est le retour au plein emploi. Voir aussi

Banque Indosuez, Conjoncture mensuelle, novembre 1994, no 59, Le

chmage : ides 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-Scnario-Emploi, juin 1994.

468. La logique d'un tel dveloppement, c'est que le temps d'un cadre

est infiniment plus prcieux que le temps d'une personne qui a fait trois

ans ou cinq ans de moins d'tudes, ou dont la qualification est infrieure.

Le cadre prfre donc consacrer un dixime ou un vingtime du salaire

qu'il gagne en un mois payer une personne 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 normalement. L'éducation apparaît comme un investissement qui rapportera vingt ans plus tard.

469. L'idée d'une société de serviteurs, d'une non-domesticité a été développée par A. Getz 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 rappropriation, le sens du travail*, art. cit.

NOTES 357

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 diminués 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. Offe, *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 poiesis au-delà de la dichotomie*, in *Actuel Marx*, no 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 cit., 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 indus-

triels 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, D.A.T.A.R., 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, 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, 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 américaine, c'est-à-dire tout un pan de la population

358 LE TRAVAIL

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 chappent la pauvreté ou 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 consacré l'allocation universelle depuis quelques années. On pourra en particulier consulter
v 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, in *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 phéomre d'un ministre du même nom.

484. B. Guggenberger pose cette question et intitule l'un des chapitres
de son livre : *La paresse des actifs*. Le problème, dit-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*, Kln,
1984. B. Guggenberger pose la mme question dans *Wenn uns die Arbeit
ausgeht*, op. cit.

TABLE

INTRODUCTION.....	7
Chapitre I : L'actuel paradoxe des socits fondes sur le travail.....	15
De l'emploi au travail : le retour des pensees de lgitimation du travail.....	17
Le travail, catgorie anthropologique.....	20
Le travail, lien social.....	22
La libration du travail.....	24
La fin des socits fondes sur le travail ?.....	25
CHAPITRE II : Des socits sans travail?.....	30
Les socits non industrialises.....	31
Le paradigme grec.....	37
Les travaux et les jours.....	39
Le travail mpris.....	41
Travail et citoyennet.....	42
Travail, loisir, politique.....	45
Dieu travaille-t-il ?.....	47
Le travail entre maldiction et oeuvre.....	49
Mpris du gain et mtiers interdits.....	55
CHAPITRE III : Acte 1 : L'invention du travail.....	60
L'invention du travail abstrait : le travail, c'est le temps.....	62

L'invention du travail abstrait (suite) : le travail, Le mythe de l'entreprise-citoyenne.....	184
facteur d'accroissement de la richesse.....	65
Le travail, contrat ou relation ?.....	189
L'invention du travail abstrait (suite et fin) : le travail-marchandise.....	69
CHAPITRE VIII : Critique de l'conomie.....	196
Pourquoi le travail ?.....	74
L'conomie, une mthode au service d'une vision	
La fin de l'ordre gocentrique.....	77
contractualiste de la socit.....	197
La fin des communauts naturelles.....	81
Postulats et rquisits de l'conomie.....	197
L'individu, l'ordre social et le travail.....	83
L'conomie, science des lois naturelles et de la vie	
CHAPITRE IV : Acte II : Le travail, essence de l'homme	92
en socit..... :.....	1 197
Le travail de l'Esprit.....	94
L'individualisme de l'conomie.....	200
Le travail abstrait, moment dpasser...	98
Le silence du march.....	206
Le travail, essence de l'homme.....	100
Comment l'conomie conoit la richesse des	
Le travail alin .	
	105
nations.....	
	208

,... La religion de la production, pour quoi faire	
?.....	217
Comment rendre le travail conforme a son essence ?.....	108
Production et rpartition.....	218
La glorification franaise du travail.....	113
Les lois naturelles de l'change.....	221
Libert du travail ou droit au travail ?.....	118
Incitation individuelle et cohision sociale...	227
Le droit au travail panouissant.....	123
L'conomie, science du comportement humain ?.....	232
Le travail-panouissement, mythe du xix' sicle.....	124
O l'on reparle de l'Homo economicus.....	233
CHAPITRE V. Acte III : De la libration du travail au L'conomie hante par la politique.....	239
plein	
emploi.....	
130 L'conomie et le dprissement de la politique.....	245
Travail et	
social-dmocratie.....	131
Economie et technocratie.....	246
L'Etat social et le plein	
emploi.....	134
quand la philosophie politique adopte les postulats	
de	
l'conomie.....	
.....	250

CHAPITRE VI : L'utopie du travail

libr..... 139

Le devenir conomique des sciences sociales..... 256

Le travail n'est pas panouissant - les trois logiques du dveloppement du travail..... 141

CHAPITRE IX : Rinventer la politique : sortir du

Le travail, moyen au service de la logique capita-.....

contractualisme.....

..... 260

liste..... 141

De la ncessit de disposer d'une philosophie poli-...

La subordination, coeur du travail salari..... 145

tique..... 261

Le travail, moyen d'amnager le

monde..... 150

Communaut ou socit ?.....

265

Le travailleur, figure du xx'

sicle..... 153

Notre horizon indpassable est-il la dfense de la L'impossible travail

autonome..... 159

libert individuelle

?..... 271

Autogestion et

autonomie..... 160

Pour en finir avec le contractualisme.....	273
La fin de la division du travail	
?.....	163
Reconnaitre l'individu, préserver le lien social.....	
	276
Le prétexte de la liberté	
individuelle.....	
.....	277
CHAPITRE VII : Le travail, lien	
social.....	167
L'écrit de	
Hegel.....	279
qu'est-ce que le lien social si le travail est sa raison	
?... 168 L'Etat et la communauté.....	282
Le travail peut-il exercer une fonction macrosociale ?	
	178
Le choix de la communauté.....	285
Fonction macrosociale et incitation individuelle . . .	
	178
CHAPITRE X : Désenchanter le travail... 292	
Libérer l'espace public.....	301
Revoir l'organisation du travail....	302
NOTES.....	311
TABLE.....	359

et imprim sur presse CAMEROV

par Bussire Camedan Imprimeries

Saint-Amand-Montrond (Cher) en janvier 1996

NI d'dition: FV 3659-05. N'd'impression: 1/46.

Dpt lgal: mars 1995.

Imprim en France