

**UNIVERSITE DE PARIS I - PANTHEON - SORBONNE  
INSTITUT D'ETUDE DU DEVELOPPEMENT ECONOMIQUE ET SOCIAL**

# **Développement soutenable et réduction du temps de travail Analyse critique appliquée au cas de la France**

**tome 2**

**Thèse de Doctorat en Sciences Economiques**

**présentée et soutenue publiquement par**

**Jean-Marie HARRIBEY**

**30 septembre 1996**

**Jury:**

**M. Serge LATOUCHE, Professeur à l'Université Paris-Sud, Directeur de la recherche**

**Mme Catherine AUBERTIN, Directrice de recherche à l'ORSTOM**

**M. Simon CHARBONNEAU, Maître de Conférences à l'Université Bordeaux I**

**M. Bernard MARIS, Professeur à l'Université Toulouse I**

**M. René PASSET, Professeur émérite à l'Université Paris I-Panthéon-Sorbonne**

**M. Frédéric POULON, Professeur à l'Université Montesquieu-Bordeaux IV**

**3 ème PARTIE**

**LA REDUCTION**

**DU TEMPS DE TRAVAIL**

**DANS LA PROBLEMATIQUE**

**DE LA REPRODUCTION**

**DES ÊTRES**

**ET DES SYSTEMES VIVANTS**

Au fur et à mesure que nous progressions dans l'analyse critique de l'idéologie et de la pratique du développement, dans la présentation, également critique, des différentes approches du développement durable, nous avons laissé transparaître à plusieurs reprises la direction dans laquelle notre propre recherche nous conduirait. L'objet de cette dernière partie est de préciser la relation que nous établissons entre une forme d'organisation sociale en évolution permanente respectant les conditions de reproduction de tous les systèmes vivants et un développement qualitatif fondé sur la diminution du temps de travail.

Afin de dissiper d'éventuels malentendus clarifions dès maintenant le vocabulaire que nous utiliserons. Le fait que nous appelions encore *développement* l'évolution d'une société qui utiliserait ses gains de productivité non pour accroître la production génératrice de pollutions, de dégradations de l'environnement, d'insatisfactions, de désirs refoulés, d'inégalités et d'injustices, mais pour diminuer le travail de tous en partageant plus équitablement les revenus de l'activité, ne constitue pas un retour en arrière par rapport à la critique du développement. Le fait de réfléchir à l'utilisation différente des gains de productivité condamnerait-il à rester à l'intérieur du paradigme utilitariste? A partir du moment où l'on admet que l'humanité ne reviendra pas à l'avant-développement et que, de ce fait, les gains de productivité *existent*, leur utilisation différente doit être pensée et rendue compatible avec la reproduction des systèmes vivants. La sortie de l'imaginaire économique ne se fera pas en niant l'existant mais en le domestiquant, et nous conjecturons que la baisse du temps de travail peut contribuer à "décoloniser notre imaginaire"<sup>1</sup>. Nous avons déjà dit que nous considérons que le débat théorique, et par voie de conséquence le débat politique, ne se situaient pas entre l'acceptation ou le refus du développement en soi, ce qui d'une certaine manière, traduirait une forme de naïveté alors que toutes les forces techniques et sociales sont tendues vers le développement, mais que le débat consistait à définir un contenu au mouvement des sociétés contemporaines de telle sorte que ce dernier respecte l'être humain et les autres espèces. Sans aucune équivoque possible nous situons notre travail de recherche dans la voie de la critique et du dépassement du développement *existant*, ainsi que le nomme Serge Latouche, mais nous avons la faiblesse de penser que l'*après-développement existant*

---

<sup>1</sup>. LATOUCHE S., *Autre économie ou autre société*, dans LATOUCHE S. (sous la dir. de), *L'économie dévoilée, Du budget familial aux contraintes planétaires*, Paris, Ed. Autrement, Série Mutations, n° 159, 1995, p. 195.

sera encore une forme de développement, principalement, sinon exclusivement, qualitatif -ne serait-ce que parce que la population mondiale est encore et sera encore longtemps elle-même en *développement* quantitativement parlant- ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il soit une forme *du* développement ayant existé ou existant. Le post-développement ne sera pas comme si le développement n'avait pas été.<sup>1</sup>

Nous ne prétendons pas que, dans cette perspective, la diminution du temps de travail soit la seule condition pour avancer dans la voie d'un développement qualitatif qui soit supportable par les écosystèmes et bénéfique à tous les êtres humains, et qui soit donc, au sens propre des termes, soutenable durablement. Ainsi, le démarrage d'une croissance économique pour les pays les plus pauvres et sa poursuite pendant une durée suffisante pour permettre la satisfaction des besoins essentiels aujourd'hui ignorés, reste un objectif souhaitable. C'est la raison pour laquelle nous avons centré notre analyse sur le cas des pays développés, grosso modo la plupart des pays de l'OCDE, qui, premièrement, portent la principale responsabilité dans la dégradation de l'environnement résultant du développement industriel, et qui, deuxièmement, se trouvent confrontés aujourd'hui à deux difficultés qui paraissent insurmontables dans le cadre de la poursuite du mode de vie induit par ce développement: celle d'enclencher une véritable réduction des pollutions et une réparation des dégâts déjà causés, et celle de diminuer le chômage et d'éradiquer la pauvreté. Dans ce cas, la croissance économique révèle ses impasses. Pour ces pays développés nous allons donc essayer de montrer comment la diminution du temps de travail peut représenter un axe stratégique permettant de rendre enfin compatibles l'amélioration du bien-être de tous et la sauvegarde de la planète.

Il apparaît que cette démarche implique une révision des conceptions théoriques et des choix qui ont prévalu jusqu'à maintenant. Dans le prolongement de la critique de la technique, de la rationalité et de la valeur que nous avons menée dans le chapitre 1, nous montrerons qu'une transformation du mode vie, qui suppose celle des modes de production et de consommation, soulève des questions que nous regroupons en trois sous-ensembles qui feront l'objet des trois derniers chapitres de ce travail de recherche: les questions de nature éthique qui se posent à l'économiste, au sociologue, au philosophe, mais avant tout au citoyen et à l'être humain vivant en société, celles de nature sociale qui associent en permanence la production des conditions matérielles d'existence et la répartition de son résultat, et enfin celles de nature plus technique dont l'économiste surtout est friand parce qu'elles concernent la mesure de l'amélioration du bien-être. Nous montrerons ainsi

---

<sup>1</sup>. D'ailleurs, dans le texte pionnier en matière de critique du développement durable que nous avons déjà cité, Serge Latouche (LATOUCHE S., *Développement durable: un concept alibi*, op. cit., p. 79, note 2) estime que la formule d'*écodéveloppement* utilisée à la Conférence de l'ONU de Stockholm avait été une "trouvaille plutôt heureuse". La formule ne contenait-elle pas la notion de développement tant critiquée?

que le problème éthique se résout en un principe de responsabilité (chapitre 7), que le problème social se résout en un principe de solidarité (chapitre 8), et que le problème économique se résout en un principe... d'économie (chapitre 9).

## **Chapitre 7**

### **Le problème éthique**

### **et le principe de responsabilité**

François Perroux avait souligné la carence de la formation contemporaine des économistes en matière de philosophie, alors que les fondateurs de l'économie politique avaient été de grands philosophes. Aussi, l'ambition que nous avons de faire précéder notre proposition de développement qualitatif soutenable par le biais de la diminution du temps de travail d'une réflexion de nature philosophique dépasse largement les limites de notre compétence et de notre savoir-faire ainsi que celles assignées habituellement à une recherche économique. Mais, si nous voulons garder la cohérence de notre démarche qui a eu jusqu'ici pour objectifs de montrer la racine commune de la crise sociale et de la crise écologique, et de montrer la révision du mode de vie que leur résolution impliquait, nous ne pouvons pas faire comme s'il suffisait de remédier à une insuffisance de débouchés, à un chômage frictionnel ou conjoncturel, à un problème d'approvisionnement ou à un quelconque problème d'intendance. Que l'économiste actuel soit mal préparé à envisager les problèmes dans leur complexité et leur globalité n'est pas une raison suffisante pour les ignorer. L'humilité commande alors de se tourner vers des recherches menées ailleurs et qui permettront peut-être de refaire de l'économie politique au sens plein du terme.

D'autres rapports entre les hommes et d'autres rapports des hommes avec la nature ne peuvent être élaborés sans que, parallèlement, une éthique nouvelle oriente l'action. Quels sont les fondements d'une nouvelle éthique? (I) Quels sont les obstacles à dépasser pour qu'elle devienne effectivement une véritable éthique collective? (II) Ce seront les deux questions que nous traiterons dans ce chapitre: nous montrerons que les justifications idéologiques du progrès et du développement qui leur tiennent lieu souvent de fondements philosophiques sont remises en cause aux niveaux des rapports que l'homme entretient avec la nature et des rapports que nouent les hommes entre eux à l'occasion du travail qu'ils effectuent avec et contre cette nature.

# I- Les fondements d'une nouvelle éthique collective.

Il s'agira ici non pas d'élaborer un quelconque traité<sup>1</sup> de synthèse mais de faire appel aux quelques penseurs contemporains qui ont intégré dans leur réflexion les éléments qui caractérisent la crise écologique et la crise sociale que connaît la civilisation moderne. En particulier, nous examinerons l'éthique fondée sur la responsabilité à l'égard de la vie (A), et le sens des rapports de l'homme avec son travail et avec la nature (B). Nous verrons que la préoccupation de garantir la poursuite de la vie dans des conditions dignes rejoint l'interrogation fondamentale sur la signification et la finalité du travail.

## A- L'éthique fondée sur la responsabilité.

Dans un ouvrage publié en 1979, *Le Principe responsabilité*, Hans Jonas<sup>2</sup> a essayé de définir une éthique pour l'être humain et a critiqué la notion d'utopie qui a tenu lieu jusqu'à présent non seulement de finalité mais également de valeur.

### 1. La définition de l'éthique.

Parce que toute éthique s'occupe de l'action humaine, Jonas procède d'abord à une analyse de "la transformation de l'essence de l'agir humain"<sup>3</sup> pour en définir une nouvelle et élabore ensuite une théorie de la responsabilité.

#### 1.1. "La transformation de l'essence de l'agir humain".

Les présupposés sur lesquels se fondait l'éthique jusqu'à maintenant ne sont plus valables à cause de la technique moderne. La condition humaine était tenue pour immuable, le bien-être et le mal-être étaient proches de l'action et n'étaient pas l'objet de planification à long terme car les conséquences de l'action étaient quasi immédiates. De ce

---

<sup>1</sup>. qui serait au mieux un traité quelconque.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, op. cit.

<sup>3</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 17 et suiv.

fait, une éthique exclusivement anthropocentrique est aujourd'hui insuffisante. Par un processus cumulatif, la nature est devenue vulnérable du fait de l'intervention technique de l'homme et notre savoir prévisionnel reste inférieur à notre pouvoir de faire. De plus, ni l'éthique du passé ni la science ne nous ont préparés à tenir le rôle de "chargés d'affaires de la nature"<sup>1</sup>. La science ne nous invite guère à respecter la nature car elle nous la présente comme le fruit de la nécessité et du hasard. A cause de la dynamique de transformation enclenchée par la technique, malgré la puissance de calcul de notre science, nous ne pouvons pas mieux prévoir que nos ancêtres qui, vivant dans un monde stable, pouvaient avoir des certitudes sur les moeurs, les coutumes, les structures économiques et sociales, les rapports inter-humains futurs. Par ailleurs, les progrès de la technique permettent de prolonger la vie humaine et d'espérer éloigner toujours un peu plus la perspective de la mort. Or, est-ce vraiment souhaitable? A la limite, en repoussant indéfiniment la mort, on élimine la procréation et la naissance qui sont "la réponse de la vie à la première"<sup>2</sup>, donc la vie elle-même: le monde ne serait peuplé que de vieux. Jonas reviendra à maintes reprises dans son ouvrage sur la nécessité du regard neuf de l'enfant. Bref, il faut que nous sachions que nos jours sont comptés pour que nous fassions qu'ils comptent. Un nouvel impératif aux conséquences importantes se dessine.

#### a) Le nouvel impératif.

La dynamique propre de la technique conduit à se poser une question nouvelle. Autrefois, "la présence de l'homme dans le monde était une donnée première"<sup>3</sup>. De cette donnée indiscutable découlaient les préceptes et obligations. Aujourd'hui, "elle est devenue elle-même un *objet* d'obligation"<sup>4</sup>. Cela signifie qu'un monde pouvant "être habité par une humanité digne de ce nom"<sup>5</sup> doit continuer d'exister et que ses conditions d'existence doivent être assurées.

Alors que l'*impératif catégorique*<sup>6</sup> de Kant s'adressait à l'individu, le nouvel impératif concerne la chose publique non seulement dans l'acte lui-même mais aussi dans ses effets. D'un point de vue logique, rien ne permet de choisir entre sacrifier le présent

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 27.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 40.

<sup>3</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 29.

<sup>4</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 29.

<sup>5</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 29.

<sup>6</sup>. "Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. (...) Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée en loi universelle de la nature." KANT E., *Fondements de la métaphysique des moeurs*, 1785, Paris, Delagrave, 1924, p. 136-137.

à l'avenir ou sacrifier l'avenir au présent, mais, dans le premier cas, la vie peut continuer, et pas dans le second. Nous n'avons donc pas le droit de risquer l'existence des générations futures. Ceci est un axiome qui n'a pas à être justifié, "il ne peut être fondé que métaphysiquement"<sup>1</sup>. Jonas énonce ainsi le nouvel impératif: "Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre."<sup>2</sup> Ceci signifie que "nous avons bien le *droit* de risquer notre propre vie, mais non celle de l'humanité"<sup>3</sup>.

### b) Les conséquences de cet impératif.

#### b.1) Priorité du mauvais pronostic sur le bon.

L'axiome de base étant qu'il doit impérativement y avoir un avenir, Jonas souligne l'heuristique de la peur qui est bonne conseillère pour intérioriser les deux obligations de l'éthique de l'avenir: se procurer une idée des effets lointains en imaginant le mal même non encore éprouvé; et se laisser affecter par la crainte pour l'espèce même si nous ne sommes pas personnellement menacés. "Il faut davantage prêter l'oreille à la prophétie du malheur qu'à la prophétie du bonheur"<sup>4</sup> parce que le temps humain et le temps de l'évolution ne sont pas les mêmes et que la technique qui a sa propre dynamique est cumulative. Dans un ouvrage récent, Luc Ferry critique ce thème majeur de la pensée écologique concernant les craintes vis à vis de la technique qui évoquent selon lui le monstre de Frankenstein<sup>5</sup> parce que "l'écologie semble être le premier mouvement politique révolutionnaire qui se fonde sur l'évacuation du risque de la mort"<sup>6</sup>. Cette critique nous semble peu fondée parce que le point de départ de Jonas est justement un regard différent sur la vie et la mort, stigmatisant le fantasme, alimenté par les progrès techniques et médicaux, de l'éloignement perpétuel de l'échéance fatale.

#### b.2) L'enjeu du pari.

Dans la mesure où l'homme ne pourrait pas vivre avec le mal suprême mais où il peut vivre sans le bien suprême, nous devons *renoncer* à la recherche de l'excès par rapport au nécessaire, que rendrait possible la technique, si le progrès de celle-ci risquait de mettre en péril l'inconditionnalité de la vie. En renversant le principe cartésien du doute

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 30.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 30.

<sup>3</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 31.

<sup>4</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 54.

<sup>5</sup>. FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1992, p. 137.

<sup>6</sup>. FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, op. cit., p. 138.

méthodique selon lequel ne peut être tenu pour vrai que ce qui n'est pas mis en doute, lequel est alors tenu pour faux, Jonas aboutit à considérer comme équivalente une mise en doute et une certitude pour justifier une décision, par exemple préventive. Jonas indique que l'on retrouve ainsi le pari pascalien sans son aspect utilitariste: "Notre principe (...) interdit (...) le jeu du va-tout dans les affaires qui concernent l'humanité."<sup>1</sup> Jonas élabore les bases de la formulation du principe de précaution en matière de protection de l'environnement dont nous avons déjà rencontré une première expression avec Michel Serres et que le rapport Brundtland avait adopté.

## **1.2. La théorie de la responsabilité.**

L'obligation inconditionnelle de l'avenir, c'est-à-dire l'obligation d'existence de l'humanité qui nous incombe, fonde une éthique radicalement nouvelle parce que celle-ci n'est pas fondée sur la réciprocité traditionnelle entre droit et devoir. L'obligation à l'égard de la postérité n'est pas l'image inversée de celle de la postérité à notre égard. L'éthique d'avenir à laquelle réfléchit Jonas se heurte à une difficulté car le droit d'exister ne peut précéder le fait d'exister: "La revendication de l'être commence seulement avec l'être."<sup>2</sup> Or, précisément, l'éthique de l'avenir s'occupe de ce qui n'existe pas encore et qui ne peut donc avoir de revendication propre. Jonas sort de cette contradiction en montrant que même dans la morale traditionnelle il existe un cas d'obligation non réciproque: celle à l'égard de l'enfant. Le devoir envers l'enfant est irréfutable dès l'instant où il suffit de dire: "vois et tu sauras"<sup>3</sup>.

### a) La définition de la responsabilité.

Jonas définit alors progressivement le contenu de la responsabilité: veiller à ce que les conditions futures d'existence des hommes leur permettent à leur tour d'assurer la pérennité de ces conditions. Bien sûr, nous ne leur demandons pas leur avis pour savoir s'ils désirent ce fardeau, "mais le leur imposer présuppose que nous présumons leur capacité de le porter"<sup>4</sup>. Ainsi assumons-nous "notre responsabilité ontologique à l'égard de l'idée de l'homme"<sup>5</sup>. C'est une responsabilité abstraite en ce sens qu'elle ne peut être identifiée à la responsabilité de permettre à tel ou tel individu de vivre.

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 63.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 64.

<sup>3</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 180.

<sup>4</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 69.

<sup>5</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 69.

### b) La justification de la responsabilité.

La théorie de la responsabilité ne serait pas définitivement établie si une dernière question n'était abordée: pourquoi faut-il considérer que l'être est préférable au néant? Ce qui est une façon de repenser la question de Leibniz: pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien? Selon Jonas, la question n'a rien à voir avec une explication causale, notamment avec celle postulant l'existence d'un Dieu: ce n'est pas pourquoi y a-t-il *quelque chose*? qui est important mais pourquoi *quelque chose doit être*? Ainsi apparaît le concept de *valeur* attaché à la possibilité d'être: la possibilité d'être exige l'existence, ou, ce qui revient au même, "l'existence une fois donnée réclame légitimement la continuation de son existence"<sup>1</sup>. La possibilité de l'existence doit être toujours ouverte, ou encore, l'existence de l'humanité est le "premier commandement"<sup>2</sup>.

### c) Les rapports entre fins, valeurs, devoir et être.

Jonas suppose que dans le monde des hommes la subjectivité est aussi objective que les choses elles-mêmes. "De même que le subjectif manifeste (...) est quelque chose comme un phénomène de surface émergé de la nature, de même il prend également racine en celle-ci et est en continuité essentielle avec elle: de sorte que l'une et l'autre participent à la "fin"."<sup>3</sup> Il postule ainsi la finalité dans le vivant pour des espèces vivantes douées de conscience dont une partie des actes dépendent de cette conscience, c'est-à-dire sont volontaires. "Avec la production de la vie la nature manifeste au moins *une* fin déterminée, à savoir la vie elle-même."<sup>4</sup> On ne peut conclure que la vie est *la* fin de la nature parce que rien ne nous autorise cette hypothèse bien qu'elle ne soit pas déraisonnable.

Le fait que la nature ait des fins, au moins une, suffit-il à ce qu'elles soient légitimes?

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 76.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 141.

<sup>3</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 107.

<sup>4</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 107.

#### d) La légitimation de la fin en soi.

“Le simple fait que l’être ne soit pas indifférent à l’égard de lui-même fait de sa différence avec le non-être la valeur de base de toutes les valeurs.”<sup>1</sup> L’auto-affirmation de l’être ne peut être démentie car logiquement cet éventuel démenti contiendrait en lui-même une fin. En reprenant un thème pascalien Jonas explique que l’homme n’a d’autre avantage sur les autres êtres vivants que d’être le seul à pouvoir avoir la responsabilité de leur propre vie, c’est-à-dire de leur fin.

#### e) Comment intervient la responsabilité politique?

Tout comme la responsabilité parentale, la responsabilité politique ne doit pas s’interrompre et doit “veiller à ce que l’art de gouverner reste possible dans l’avenir”<sup>2</sup>. Miser sur la capacité de la technique, sur un miracle de celle-ci, pour nous sortir de l’embarras “serait totalement irresponsable”<sup>3</sup>. La tentation de se fier à cette capacité technique est pourtant grande car il est à craindre que la technique puisse effectivement réaliser cette prouesse, mais à quel prix pour l’homme? Jonas insiste en disant: “Car ici la question n’est pas: cela marchera-t-il? (on doit craindre que si), mais: à quoi l’homme *doit-il* s’habituer?”<sup>4</sup>

Si la responsabilité n’avait pas dans le passé la place centrale dans l’éthique, c’est parce qu’on ne peut être responsable que de ce qui change ou que de ce qui est menacé de changement: nous sommes responsables du périssable. L’ontologie platonicienne faisait accéder le temporel à l’éternel, et de ce fait, la promesse de l’éternité nous dispensait de responsabilité. Elle est abandonnée par Jonas au profit d’une ontologie de la temporalité qui place l’essentiel non dans un être transcendant mais dans l’être tout court.

## **2. La critique de l’utopie.**

Selon Jonas l’éthique de la responsabilité est antinomique avec la notion d’utopie que la modernité a consacrée et dont le marxisme représente la forme la plus pure. Deux types de critiques peuvent et doivent être adressées à l’utopie: elle est d’abord impossible; mais ceci ne suffit pas car elle pourrait malgré cela continuer d’être souhaitable et souhaitée, or, elle n’est pas bonne en soi et donc l’idéal utopique doit surtout être critiqué.

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 117.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 165.

<sup>3</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 169.

<sup>4</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 169.

## 2.1. L'utopie est impossible.

Le succès de l'idéal baconien de domination de la nature a été tel que la menace de catastrophe est devenue de plus en plus pressante. Les réserves naturelles sont d'autant plus atteintes que la croissance démographique exige une production toujours plus grande. Tant que la nature apparaissait invulnérable, la solidarité de destin entre elle et l'homme était ignorée. Désormais, même si l'égoïsme des espèces justifiait encore que l'homme passe avant la nature, cette dernière est devenue une "condition de sa propre survie et (...) un des éléments de sa propre complétude existentielle"<sup>1</sup>. La nature a pris le plus grand risque en laissant naître l'homme et ce risque était faible face à la contemplation aristotélicienne de la nature; il est devenu immense avec la pratique humaine de la technique. La seule possibilité d'assurer encore une auto-régulation, dont l'issue serait malgré tout incertaine, réside dans la faculté morale de l'homme.

## 2.2. Critique de l'idéal utopique.

Jonas mène cette critique sur deux plans: il rappelle les liens entre le mythe du progrès et le prétendu sens de l'histoire et il dénonce l'utopie de l'homme véritable à venir.

### a) Mythe du progrès et sens de l'histoire.

On ne peut comparer l'histoire des sociétés à une histoire organique comportant une enfance, une maturité et une sénescence. A chaque époque, "l'être humain, même s'il fut autrement, n'était pas plus "inachevé" qu'il ne l'est aujourd'hui"<sup>2</sup>. Parler d'une enfance de l'humanité n'a pas de sens parce que si nos ancêtres s'étaient comportés en enfants nous ne serions pas là.<sup>3</sup> De la même manière, on doit s'écarter de tout discours prétendant énoncer un but de l'histoire prédéterminé dont la phase actuelle ne serait que la

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 188.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 154.

<sup>3</sup>. Cette raison invoquée à cet endroit par Jonas pour refuser la notion d'immaturation de l'humanité nous paraît faible. Certes, on peut donner raison à Jonas qui fait remarquer que l'homme soi-disant inachevé avait su faire preuve d'une ruse pour déjouer la nature dont le citoyen moderne est devenu totalement incapable privé de ses moyens techniques. Mais, ce n'est pas en comparant les comportements individuels aux différentes époques que l'on peut apprécier le caractère d'humanité, c'est en reconnaissant d'emblée à l'homme la dignité et la liberté qui le caractérisent. C'est d'ailleurs le point central de l'apport de la réflexion de Jonas.

préparation. Le marxisme, selon Jonas, relève tout particulièrement de cette critique. D'une part, l'impulsion technique est inscrite dans le marxisme qui est "l'exécuteur testamentaire du baconisme"<sup>1</sup>. D'autre part, il s'efforce de faire "arriver ce qui doit arriver" car "la volonté politique doit s'identifier avec la nécessité de l'histoire"<sup>2</sup>. Ici, il n'est plus question d'éthique hors celui de l'intérêt de classe assumant la fonction du devoir. Dès lors, on ne peut admettre que l'acteur historique s'auto-absolve en rejetant sa responsabilité sur le compte de la nécessité. Maximilien Rubel reproche à Jonas d'assimiler ici la pensée de Marx à la vulgate marxiste.<sup>3</sup> Mais le passage du *Capital*<sup>4</sup> auquel se réfère Rubel, même s'il atteste que Marx avait parfaitement conscience des risques que faisait peser l'accumulation capitaliste sur la nature, ne le dédouane pas de la croyance en la nécessité et aux vertus du développement des forces productives débarrassées de leur cadre capitaliste.

Le marxisme a clairement affiché comme mot d'ordre l'extension illimitée de la production qu'autorisera le progrès technique. Or, les bases matérielles de l'utopie marxiste, comme celles d'ailleurs de l'idéologie libérale<sup>5</sup>, qui auraient permis de passer du "règne de la nécessité" au "règne de la liberté"<sup>6</sup> ne seront jamais réunies. Compte tenu des limites de tolérance de la nature, la promesse de prospérité doit être abandonnée, notamment parce qu'il sera impossible de faire accéder les pays sous-développés au niveau des pays développés sans avoir recours encore davantage au progrès technique, ce qui accroît la contradiction à l'égard du principe de responsabilité. Jonas énumère les multiples raisons écologiques très connues qui interdisent d'envisager la poursuite de la croissance économique illimitée et il insiste particulièrement sur le double risque de la fusion nucléaire: ce risque réside bien sûr dans son possible usage militaire mais peut-être encore davantage dans son usage pacifique; en effet, la fusion nucléaire est une promesse d'énergie illimitée à des fins d'augmentation de la production mais elle comporte une limite indépassable tenant à la loi d'entropie qui veut que toute production d'énergie connaisse une déperdition et que toute énergie se dégrade en chaleur, chaleur supplémentaire que la terre n'est pas certaine de pouvoir supporter.

La réalisation de l'utopie est impossible mais elle doit être rejetée en elle-même parce qu'elle pourrait nous entraîner à maudire la situation présente par déception due à l'inaccessibilité de l'utopie de l'*être véritablement humain*.

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 209.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 159.

<sup>3</sup>. RUBEL M., *Introduction à MARX K., Oeuvres, Politique I*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1994, tome 4, p. CXXXI-CXXXIV.

<sup>4</sup>. MARX K., *Le Capital, Livre I*, op. cit., p. 998-999.

<sup>5</sup>. Si Jonas s'attache à analyser l'utopie marxiste, c'est à cause de sa nouveauté qui tient dans le rôle joué par la révolution pour rendre possibles les conditions de l'homme nouveau.

<sup>6</sup>. MARX K., *Le Capital, Livre III*, op. cit., tome 2, p. 1488.

La réfutation par Jonas du projet de développement illimité des forces productives renforce la critique qu'avait déjà émise Simone Weil<sup>1</sup> en 1934 à l'encontre de Marx qui aurait été victime de l'illusion selon laquelle les forces productives héritées du capitalisme seraient porteuses d'émancipation. Même un auteur actuel qui s'est pourtant attaché à réhabiliter l'utopie marxienne, Henri Maler, est catégorique: il s'agit d' "illusions funestes"<sup>2</sup>.

### b) Critique de l'utopie de l'être véritablement humain.

#### b.1) En tant qu'ontologie.

"La critique de l'utopie n'est pas seulement celle de sa vision finale. Elle est encore celle de l'affirmation que l'histoire soit déterminée vers la réalisation de cette fin."<sup>3</sup> Bien que l'utopie soit la tentation la plus noble du marxisme, elle est aussi la plus dangereuse car elle accrédite l'idée que le confort matériel est une condition de sa réalisation, que l'abondance amènera l'homme véritablement homme, plus libre, plus moral, plus sage que l'homme soi-disant *préhistorique*. "La vérité toute simple, ni exaltante ni accablante, mais qui toutefois réclame une obéissance respectueuse, est que "l'homme authentique" existe depuis toujours -avec ses hauts et ses bas, sa grandeur et sa misère, son bonheur et ses tourments, sa justification et sa culpabilité- bref, dans toute son ambivalence qui est inséparable de lui.(...) Il est (...) important de comprendre que chaque présent de l'homme est sa propre fin, et qu'il l'était donc également dans n'importe quel passé."<sup>4</sup> Vouloir abolir son ambivalence, c'est vouloir abolir l'homme. L'erreur anthropologique de l'utopie est de ne pas comprendre que la problématique de l'homme, son essence, est d'être problématique. Ne faire confiance qu'à l'homme de l'avenir serait marquer sa méfiance vis-à-vis de l'homme du présent, dit Jonas, et renier celui du passé, pourrait-on ajouter. Après avoir théorisé l'ontologie de l'être, Jonas critique ainsi "l'ontologie du pas-encore-être"<sup>5</sup> du philosophe allemand Ernst Bloch<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup>. WEIL S., *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1934.

<sup>2</sup>. MALER H., *Convoiter l'impossible, L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 245.

<sup>3</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 299.

<sup>4</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 293 et 297.

<sup>5</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 288.

<sup>6</sup>. BLOCH E., *Le principe espérance, 1954-1959*, éd. fr. Paris, Gallimard, 3 tomes, 1977, 1982, 1991.

Dans ces conditions, quoique l'utopie ait un caractère intrinsèquement souhaitable, celui-ci disparaît en raison même de la... réussite de la reconstruction de la nature qui a fait d'une nature sauvage mais humaine une nature soumise et dès lors inhumaine: la nature humanisée est inhumaine. Quand bien même les prémisses de l'utopie seraient réalisées, l'utopie cesserait d'être. Cette contradiction interne à la notion même d'utopie condamne définitivement celle-ci, que ce soit celle du marxisme ou que ce soit celle que contient par sa dynamique propre le progrès de la technique qui lui est équivalente. "Ce que nous apprend l'exemple de la "nature" est ainsi la même chose que ce que nous apprennent les autres exemples: que le caractère intrinsèquement *souhaitable* de l'utopie, une fois qu'il est jugé d'après la *qualité* de la vie, s'anéantit du fait de la réussite totale de ses prémisses -en l'occurrence la reconstruction radicale de la nature- et que les chances de bonheur en elle dépendent du caractère incomplet de la réalisation de son programme. Sa *conception* échoue du fait de cette contradiction interne, même si ses prémisses réelles pouvaient être produites."<sup>1</sup>

Est-ce-à dire que l'on doit se désintéresser de l'amélioration des conditions matérielles d'existence? Non, mais "il est hautement nécessaire de *libérer l'exigence de la justice, de la bonté et de la raison de l'appât de l'utopie*"<sup>2</sup>. L'erreur de Marx et celle de Bloch qui, aux yeux de Jonas, systématise la première, sont d'avoir séparé le royaume de la nécessité et celui de la liberté. Belle leçon de dialectique adressée au maître de cette méthode: "*En rompant avec le royaume de la nécessité la liberté se prive de son objet, sans lui elle devient aussi vaine que la force sans la résistance.*"<sup>3</sup>

Toutefois, il faut signaler qu'Alfred Schmidt s'est livré à une comparaison minutieuse des textes d'Engels dans *L'anti-Dühring* et de Marx dans *Le Capital* d'où il ressort que Marx procède à une analyse dialectique plus fine qu'Engels qui le disculperait d'une partie des reproches ci-dessus: "Tandis que, pour Engels, avec la socialisation des moyens de production, tout s'arrange, et d'un bond la transition du règne de nécessité au règne de la liberté est posée, pour Marx, beaucoup plus sceptique, et aussi beaucoup plus dialecticien, le règne de la liberté ne remplace pas simplement le règne de la nécessité, mais le conserve en même temps en lui-même de manière ineffaçable. La dualité dialectique du matérialisme de Marx se reflète dans le fait qu'une organisation plus rationnelle de la vie peut

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 286.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 296.

<sup>3</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 278.

certes limiter la durée du travail nécessaire à sa reproduction, mais ne peut pas entièrement supprimer le travail. (...) Marx réconcilie la liberté et la nécessité sur la base de la nécessité.”<sup>1</sup>

#### b.2) En tant que contenu.

Comme si cette charge contre l’utopie ne suffisait pas, Jonas termine sa réfutation en examinant le contenu de l’utopie auquel Marx attachait sans doute le plus d’importance: l’abolition ou la libération du travail<sup>2</sup>. Marx espérait de la mécanisation, bien sûr délivrée du joug capitaliste, une réappropriation de son travail par l’homme et une libération du temps pour que l’être humain puisse se consacrer aux activités qui l’épanouiraient, les deux aspects s’unifiant dans ce que Marx qualifiait de travail en tant qu’activité de l’homme comme premier besoin de sa vie, conforme à la dignité véritablement humaine. Or, il s’avère que plus la technique s’améliore, plus la division du travail et la complexification des processus de production s’approfondissent, plus le travail répondant aux exigences de la nécessité qui subsiste encore se concentre en un nombre de mains restreint de spécialistes, certains, techniciens exécutants, d’autres, chercheurs, et plus les conditions objectives de l’exclusion du plus grand nombre de la participation au travail qui reste encore nécessaire et donc utile se mettent en place.

Il résulte de cette situation selon Jonas deux paradoxes. Le premier concerne les travailleurs qui continuent d’être intégrés au processus de production nécessaire: en raison de la division du travail et de la parcellisation des savoirs, le travail de la plupart se stérilise et se déshumanise, mais en même temps leur position sociale par rapport à tous ceux qui sont exclus du processus de production nécessaire se renforce et acquiert une légitimité de moins en moins contestable.<sup>3</sup> Le deuxième paradoxe concerne l’ensemble de la société: la masse de temps disponible pour les loisirs ou les activités autonomes s’accroît sans cesse mais il devient de plus en plus difficile de satisfaire le *besoin premier*.

Cela vient du fait que ces deux paradoxes sont liés. Contrairement à ce qu’avaient cru les utopistes (ici, Jonas renvoie une nouvelle fois à Marx et Bloch), l’évolution technique ne conduit pas à l’effacement de la différence entre le travail corporel et le travail intellectuel par disparition du premier au profit du second. “La perte de variété physique (et d’effort!) va de pair avec la perte d’activité spirituelle. *Avec le corps l’esprit lui aussi est mis*

---

<sup>1</sup>. SCHMIDT A., *Le concept de nature chez Marx*, op. cit., p. 183-184. Schmidt se réfère au dernier alinéa de la célèbre conclusion du *Livre III* du *Capital*: MARX K., *Le Capital, Livre III*, op. cit., p. 1487-1488.

<sup>2</sup>. Marx utilisa d’abord la formule de *l’abolition du travail* parce qu’il associait le travail à sa forme aliénée par le capital par opposition à l’activité propre de l’homme, et ensuite utilisa la formule de *l’émancipation du travail* en distinguant le travail libre et le travail aliéné.

<sup>3</sup>. Nous considérons ce point fondamental et nous en reparlerons à propos de la critique du revenu d’existence.

*au chômage*.”<sup>1</sup> Mise à part la poignée de chercheurs de haut niveau dont toutes les capacités motrices, physiques, sensibles, cérébrales seront tendues vers le but assigné, dans une liberté très grande quoique exprimée au prix d’un engagement sans faille, il ne subsistera personne exerçant une activité non morcelée. L’opposition qui persiste est celle entre un travail nécessaire dans lequel l’activité corporelle et l’activité intellectuelle se sont atrophiées simultanément à cause de la technique et pas seulement à cause de la nature capitaliste des rapports sociaux, et un travail accompli par très peu d’individus répondant seul au critère du *besoin premier* parce qu’il conserve en lui la plénitude de son caractère psycho-sensitif-cérébral-physique. Seul ce travailleur du dernier type n’aura pas besoin de compenser la “nullité psycho-physique”<sup>2</sup> de son travail en dehors de celui-ci.<sup>3</sup>

A partir de là, Jonas peut se livrer à la critique de la notion de loisir dont les mérites avait été loués par Bloch bien que celui-ci reconnaissait que la réalisation matérielle du loisir poserait problème. D’abord, rappelons que pour Jonas il y a déjà une première contradiction entre la nécessité de l’abondance permettant la mise à disposition de temps libre et le principe de responsabilité. Ensuite, une seconde contradiction éclate quand le loisir, qui est obligatoirement actif sans quoi il ne pourrait être qualifié de digne de *l’homme véritable*, est en passe d’occuper la totalité du temps de l’homme: le loisir à plein-temps est un violon d’Ingres-métier qui perd sa spontanéité et il entraîne la privation de la liberté puisque s’y livrer devient une obligation pour obtenir les biens de subsistance. Le plus grave est alors atteint: l’existence humaine perd de sa réalité puisque tout devient frime et que l’oisiveté, potentiellement possible pour tout le monde, menace la société d’anomie et “éventuellement de la démence collective”<sup>4</sup>. Sans réalité, l’homme perd sa dignité alors que précisément il s’agissait de l’atteindre. Une fois de plus, croire que les anciens n’avaient pas de dignité parce qu’ils devaient se battre contre la réalité de la nature n’a pas de sens. Le vice de l’utopie réside dans “le prétendu échange de la *dignité* contre la *réalité*”<sup>5</sup>.

L’analyse de Hans Jonas est en définitive une tentative de formalisation de l’alternative suivante: utopie ou éthique de la responsabilité. La critique de la première sert à fonder la seconde: l’éthique de responsabilité est “antiutopique” car elle “n’est pas

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 267. Notons que Marx avait déjà souligné ce phénomène: “Dans la manufacture, l’enrichissement du travailleur collectif, et par suite du capital, en forces productives sociales, a pour condition l’appauvrissement du travailleur en forces productives individuelles. (...) Un certain rabougrissement de corps et d’esprit est inséparable de la division du travail dans la société.” *Le Capital, Livre I*, op. cit., p. 905-906.

<sup>2</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 268.

<sup>3</sup>. Nous verrons plus loin s’il n’y a pas contradiction entre l’affirmation que toute activité humaine comporte intrinsèquement en elle-même sa dignité humaine et l’affirmation que le travail de presque tous soit frappé de nullité psycho-physique.

<sup>4</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 275.

<sup>5</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 278.

eschatologique”<sup>1</sup> alors que “l’éthique de l’eschatologie révolutionnaire se voit elle-même comme une éthique de la transition”<sup>2</sup> en attendant que les conditions de sa disparition et de son remplacement par l’éthique authentique promise aient été réunies. L’adoption de l’éthique de responsabilité *ici et maintenant* conduit l’auteur à proposer une attitude de “renoncement” pour les pays développés dont le style de vie est “dilapidateur”<sup>3</sup>. Jonas est conscient que “la magie de l’utopie” de l’abondance qui fait miroiter le “plus” a une force d’attraction bien supérieure à celle de “la mise en garde contre des maux encore plus grands” qui ne fait espérer que du “moins”<sup>4</sup>. Il n’empêche: “La restriction beaucoup plus que la croissance devra devenir le mot d’ordre (...) Renoncer à un rêve chéri d’adolescent -et c’est ce qu’est l’utopie pour l’humanité- devient un commandement de l’âge adulte.”<sup>5</sup> Que l’on ne se méprenne pas sur le sens de cette éthique du renoncement: Alain Gras précise qu’il s’agit bien d’un “renoncement aux gadgets et prothèses inutiles, pas au plaisir des sens”<sup>6</sup>.

La critique de l’utopie par Jonas, aussi stimulante soit-elle, présente l’inconvénient de n’offrir aucune possibilité aux efforts, menés pour construire une société juste et responsable, de se rejoindre et de se fédérer. Nous retrouverons un problème similaire avec la théorie de la justice de Rawls qui définit ce qu’est l’idéal d’une société juste sans préciser simultanément ce que peut être une action en faveur de la justice. Pour cette raison, plusieurs auteurs revendiquent encore la notion d’utopie au sein d’une philosophie fondée sur la liberté, le droit et la justice, conçue “non pas comme une utopie dernière, mais comme un horizon mobile qui puisse donner à toutes les luttes en cours un horizon de convergence”<sup>7</sup>, parce que, en dépit de son “ambivalence”<sup>8</sup> qui tient au fait que chez Marx “une utopie promise se substitue à l’utopie démise qu’elle prétendait dépasser”<sup>9</sup>, l’utopie contient une “fonction émancipatrice”<sup>10</sup> si l’on réussit à élaborer un “utopisme raisonné”<sup>11</sup> permettant de

---

1. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 38.

2. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 37.

3. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 217-218. Dans *Le meilleur des mondes*, Aldous Huxley écrivait: “La civilisation industrielle n’est possible que s’il n’y a pas de renoncement. La jouissance jusqu’aux limites extrêmes que lui imposent l’hygiène et les lois économiques. Sans quoi les rouages cessent de tourner.” (HUXLEY A., *Le meilleur des mondes*, 1932, Paris, Plon, Presses Pocket, 1977, p. 262).

4. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 218.

5. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 218.

6. GRAS A., *Dangers des grands systèmes d’énergie et de communication, Pour une technologie pacifiée*, Le Monde, 11 janvier 1994.

7. BIDET J., *L’autocritique du marxisme doit remonter jusqu’à Marx*, op. cit.

8. MALER H., *Convoiter l’impossible*, op. cit., p. 135-138.

9. MALER H., *Convoiter l’impossible*, op. cit., p. 135.

10. MALER H., *Convoiter l’impossible*, op. cit., p. 264.

11. BOURDIEU P., avec WACQUANT L.J.D., *Réponses*, op. cit., p. 169-170: “S’il est vrai que la sociologie, et peut-être plus particulièrement celle que je pratique, peut encourager le sociologisme comme soumission aux lois d’airain de la société (et cela même si son intention est exactement à l’opposé), je pense que l’alternative qu’établissait Marx entre l’utopisme et le sociologisme est assez trompeuse: il y a place, entre la résignation sociologiste et le volontarisme utopiste, pour un utopisme raisonné, c’est-à-dire un usage politiquement conscient et rationnel des limites de liberté accordées par une véritable connaissance des lois sociales et spécialement de leurs conditions *historiques* de validité.”

“dépasser l’alternative entre le volontarisme utopique et le fatalisme scientiste”<sup>1</sup>. L’utopie devient alors ce qui peut être réalisé dans la société telle qu’elle est et cesse d’être ce qui est de toute façon irréalisable. Dans ces conditions, peut-il exister une “utopie de bon aloi”<sup>2</sup> comme l’estime Maler? Question embarrassante dont Jonas se défait en répondant que le meilleur de l’homme est déjà présent avec le pire et qu’il suffit de le laisser être. Il est tentant alors de faire un rapprochement entre la pensée de Jonas et les fondements du libéralisme: dans un cas comme dans l’autre, on ne modifie pas ce qui est considéré comme la nature humaine, on tire le constat que l’homme n’est ni bon ni mauvais ou qu’il est les deux à la fois, on laisse la société existante exister, et si, chez Jonas, les conditions de la vie sont préservées, si, chez Smith et Mandeville, les règles de la liberté sont respectées, alors la société fonctionne pour le bien-être collectif. Le parallèle s’arrête là parce que, pour Jonas, la définition d’une éthique de responsabilité est nécessaire, tandis que pour les libéraux, la morale n’a rien à voir avec l’efficacité.

Comment peut-on situer Jonas au sein des courants intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle? D’un point de vue épistémologique, Jonas s’inscrit dans la même démarche que nous avons déjà trouvée chez des auteurs comme Bourdieu, Godelier, Dumont, Latouche, Di Ruzza, selon laquelle les représentations sont constitutives des rapports sociaux: nous avons montré que la problématique de l’imaginaire social était de nature à aider à dépasser l’opposition subjectivisme/objectivisme.

Du point de vue philosophique, Jonas fut élève de Heidegger et tout en se démarquant de la façon la plus nette des positions politiques adoptées par ce dernier à l’égard du nazisme, il conserva de son maître l’analyse du phénomène technique et on retrouve chez lui la même idée forte que chez Ellul<sup>3</sup> concernant l’autonomie de la technique, son caractère dynamique et cumulatif capable de créer sa propre nécessité.

Parce que Jonas se livre à une comparaison des capacités respectives du capitalisme et du socialisme à maîtriser le danger de la technique et à promouvoir une frugalité raisonnable, Luc Ferry l’accuse de sympathie et de faire acte de “profession de foi”<sup>4</sup> vis-à-vis des anciens régimes communistes de l’Est. Le propos nous semble déplacé parce que précisément Jonas entreprend une critique pointilleuse de l’utopie ayant dégénéré (ou

---

<sup>1</sup>. MALER H., *Convoiter l’impossible*, op. cit., p. 284.

<sup>2</sup>. MALER H., *Convoiter l’impossible*, op. cit., p. 263.

<sup>3</sup>. Remarquons que, curieusement, Jonas ne se réfère jamais dans son ouvrage à Ellul, pas plus d’ailleurs explicitement qu’à Heidegger. Pourtant Ellul avait lui aussi souligné la symbiose entre la technique et l’utopisme (ELLUL J., *Le système technicien*, op. cit.). Sur ce point voir HOTTOIS G., *L’impossible symbole ou la question de la "culture technique"*, dans TROUDE-CHASTENET P. (sous la dir. de), *Sur Jacques ELLUL*, op. cit., p. 271-298.

<sup>4</sup>. FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, op. cit., p. 134.

ayant engendré ces régimes) en ne reconnaissant qu'une vertu *a priori* au marxisme: favoriser la disponibilité au renoncement par la recherche de l'égalité. Mais c'est pour, immédiatement après, montrer que les régimes communistes concrets ne sont pas en mesure de la mettre en oeuvre.<sup>1</sup> Plus généralement Ferry reproche à Jonas "l'arrière-fond romantique, antihumaniste, qui est réinvesti dans cette nouvelle philosophie de la nature"<sup>2</sup>. Lorsque Jonas semble attribuer une conscience à la nature (le risque pris par la nature en laissant naître l'homme est selon lui sans doute la marque d'une belle inconscience mais d'une sorte d'inconscience qu'on reproche habituellement aux êtres dotés de conscience qui, pour le coup, n'en ont pas fait preuve) il considère que la matière contient une force spirituelle, un peu à la manière d'un Pierre Teilhard de Chardin qui discernait une intention cosmique derrière les propriétés physiques de l'univers pour que puisse apparaître la vie. Jonas ne rejoint-il pas le *principe anthropique* de l'astrophysicien Brandon Carter? Il se situe quelque part entre un panthéisme divinisant la nature et une philosophie romantique de la nature dans laquelle l'homme représente le sommet de l'évolution naturelle. Que cette caractérisation énoncée par certains auteurs critiques de la pensée écologique tels que Ferry soit assez juste n'invalide pas la redéfinition nécessaire des rapports homme-nature. Il est sûr que cette redéfinition s'oppose largement à une forme d'humanisme, celui triomphant de la nature, hérité des Lumières, mais il est non moins sûr qu'elle propose une nouvelle forme d'humanisme puisque, en reprenant même le critère kantien de la liberté humaine, il s'agit de fonder une nouvelle éthique au niveau de l'agir humain en définissant d'autres fins et utilisant d'autres techniques et pas seulement de la fonder biologiquement.

Par ailleurs, y a-t-il une parenté entre le principe de responsabilité de Jonas et l'éthique de responsabilité dont parlait déjà Max Weber?<sup>3</sup> Il semblerait que non. Weber distinguait deux types de morale guidant l'action humaine: la morale de conviction (nous agissons conformément à nos convictions sans nous soucier des résultats ou des conséquences de nos actes) et la morale de responsabilité (nous agissons en tenant compte des effets de nos actes indépendamment de nos convictions). Pour Weber, le critère déterminant l'action de l'homme responsable, au contraire de l'homme de conviction, est l'efficacité. Cela est totalement étranger à la problématique de Jonas qui qualifie de responsable l'éthique consistant à assurer la perpétuation de l'espèce humaine dans ce qu'elle a d'humain. Peut-être serait-il possible de dire tout de même que l'éthique de responsabilité de Jonas est une tentative de dépassement du conflit entre les deux éthiques de Weber. En

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 195-212.

<sup>2</sup>. FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, op. cit., p. 135.

<sup>3</sup>. "Toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité (Verantwortungsethisch) ou selon l'éthique de la conviction (Gesinnungsethisch)." WEBER M., *Le savant et le politique*, 1919, éd. fr. Paris, Librairie Plon, 1959, p. 187.

effet, la conviction de Jonas est que l'axiome de la nécessité de pérenniser une vie authentiquement humaine sur terre n'a pas à être démontré; la responsabilité consiste à assurer efficacement les conditions de cette pérennité. Chez Jonas le conflit des deux éthiques wébériennes disparaît dès lors que l'efficacité ne peut être qu'au service de la conviction. Il reste toutefois une question en suspens: le conflit des valeurs que met en scène Weber n'a-t-il pas sa source dans le fait que la morale est avant tout du ressort de l'individu alors que la politique est avant tout de celui de la collectivité? Jonas résout cette contradiction en expliquant que "la nature de l'agir humain s'est transformée au point qu'(...) une responsabilité est entrée dans la sphère d'action de l'agir politique et ainsi également de la morale politique"<sup>1</sup>.

## **B- "Quête du sens": les rapports de l'homme avec son travail et avec la nature.**

Nous empruntons le début du titre de ce paragraphe au livre d'André Gorz<sup>2</sup> qui mène une double critique s'inscrivant dans une perspective de développement pour l'homme: critique de l'utopie de l'humanisation du travail et critique de la rationalité économique. Comme nous avons déjà abordé la deuxième question dans le chapitre 1, nous reprendrons seulement ici la première parce que la problématique du développement durable repose avec beaucoup de force la question des finalités du travail humain à l'origine de l'activité économique et de plus, cette problématique oblige à repenser les rapports de l'homme à la nature.

### **1. Le travail et ses finalités: le rapport de l'homme à son travail.**

La transformation des procédés de production sous l'impulsion de l'évolution technique, la révélation de l'inadaptation du rapport salarial fordiste, la mise au chômage de fractions de plus en plus importantes de la main d'oeuvre, la difficulté sinon l'impossibilité d'évoluer vers un travail humanisé conduisent aujourd'hui à s'interroger sur la réalité et le concept du travail. Nous avons déjà évoqué sur le plan méthodologique, pour la

---

<sup>1</sup>. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 170.

<sup>2</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, op. cit.

rejeter largement, la thèse de la fin de la valeur-travail. Nous devons étudier maintenant la question du concept de travail lui-même pour pouvoir aborder ensuite comment s'ouvre la problématique de la diminution de la durée du travail en liaison avec celle du développement soutenable.

Une première difficulté surgit mais qui paradoxalement peut constituer une chance dans une perspective pluri et inter-disciplinaire. Ce n'est pas du côté des analyses économiques que l'on peut se tourner pour examiner le concept de travail. Certes, la théorie économique a considérablement renouvelé ces dernières années les analyses du soi-disant marché du travail, les analyses du salaire, celles du contrat de travail, des organisations et des règles qui en assurent l'établissement et le maintien. Mais le travail lui-même est ignoré par la plupart de ces travaux. Par contre, de nombreuses recherches en marge de l'orthodoxie économique et faisant appel à la sociologie et parfois à la philosophie ont essayé de définir la place du travail dans le processus moderne de production parce que l'éventualité de diminuer le temps de travail exigeait que l'on remette en discussion l'objet même de la diminution. Alors apparaît une deuxième difficulté plus redoutable encore. La clarification conceptuelle faisant défaut<sup>1</sup>, la discussion fait naître des fausses oppositions, des malentendus qui obscurcissent les vrais clivages théoriques et qui rendent difficile l'énoncé de propositions de politique économique et sociale. Nous allons tenter d'amorcer une clarification en regroupant le débat autour de quatre questions: le travail est-il une catégorie anthropologique ou historique? quels rapports existe-t-il entre les différentes fonctions et finalités du travail? est-il possible d'humaniser le travail? le travail est-il en voie de disparition ou seulement se réduit-il lentement?

### **1.1. Le travail est-il une catégorie anthropologique ou historique?**

Le fait que le mot *travail* désigne des réalités extrêmement différentes dans le temps et dans l'espace est un premier obstacle à lever. Depuis l'origine, l'homme répartit son temps de vie éveillée entre la production de ses moyens de subsistance et d'autres activités sociales, culturelles, ludiques, relationnelles. Si l'on appelle travail la fraction de son activité consacrée à la production qu'on qualifie aussi de nécessaire, cette catégorie peut être

---

<sup>1</sup>. A telle enseigne que l'inversion complète du sens des mots est fréquente. En voici un premier exemple: "L'idée que le travail pourrait devenir, dans nos sociétés européennes, une denrée rare, a un mérite..." SCHWARTZ Y., *Le travail à sa place*, *Projet*, hiver 1993-1994, reproduit dans *Problèmes économiques*, n° 2396-2397, 2-9 novembre 1994, sous le titre *Penser le travail*, p. 69. Si la demande de travail comme facteur de production diminue, cela signifie que son offre va devenir abondante relativement. Ce n'est donc pas le travail qui est rare alors mais l'emploi proposé. La confusion serait évitée si l'on distinguait le travail à accomplir et la *force de travail* disponible, manuelle ou intellectuelle, pour le faire. Ce dernier concept révèle une nouvelle fois sa pertinence.

considérée comme anthropologique, inhérente à la condition humaine, indépendante de sa forme sociale et historique. Cependant, la mise en relation du mot *travail* avec le contenu précédent ne peut être tenue pour universelle. Dans un article récent Marie-Noëlle Chamoux<sup>1</sup> énumère de nombreux cas montrant que la notion de travail est absente dans certaines sociétés ou a un contenu différent de celui de nos sociétés modernes, mais il est tout de même remarquable de constater que tous les exemples cités indiquent que les différentes sociétés possèdent un terme du langage associé soit à la production des moyens de subsistance, soit à l'utilisation de techniques, soit encore à une peine, un effort, ou bien à la réunion de deux ou trois de ces catégories. Dans ce cas, sans nier la nécessité de relativiser l'ethnocentrisme de la notion de travail, il y a quelques raisons de considérer la tâche de production, prise en elle-même, abstraction faite de ses conditions sociales et historiques, comme anthropologique. Remarquons que notre langue a perdu en précision puisque, à côté du résultat du travail (*opus*), les Latins distinguaient l'activité elle-même (*opera*) et la forme dominante de travail à l'époque qui était soit agricole soit militaire pour les hommes soit l'accouchement pour les femmes (*labor*). Notre terme *travail* s'est-il simplement appauvri ou bien symbolise-t-il l'abstraction que la société moderne a fait subir à la partie du temps de vie que nous consacrons à la production de nos conditions matérielles d'existence, en réduisant ses facettes à l'une d'entre elles? Poser cette question revient à montrer que le travail sous sa forme moderne du salariat a été apporté par le capitalisme industriel: le travail entendu comme la forme dominante de l'activité nécessaire est de ce point de vue une catégorie historique. André Gorz dit: "Le moderne concept de travail représente (...) une catégorie socio-historique, non une catégorie anthropologique."<sup>2</sup> En effet, le *travail*, au sens où on l'entend aujourd'hui, a été inventé par le capitalisme à partir du moment où l'activité productive humaine a cessé d'être privée et soumise aux nécessités naturelles. "Ce qui s'est passé au XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas autre chose que l'invention du travail"<sup>3</sup> écrit également Dominique Méda à qui Danièle Blondel<sup>4</sup> reproche pourtant de n'avoir pas compris que Polanyi avait montré que l'invention du capitalisme avait été le marché du travail et non le travail lui-même.

Peut-on trancher le débat? Si l'on distingue l'activité productive elle-même et le rapport social dans lequel elle s'exerce, l'invention du travail dont parlent Gorz et Méda n'est pas autre chose que l'invention du marché du travail décrite par Polanyi. Pour ce dernier, le fait de considérer le travail comme une marchandise est une fiction qui a permis

---

<sup>1</sup>. CHAMOUX M.N., *Sociétés avec et sans concept de travail*, op. cit., p. 57-71. A l'appui de sa thèse, on peut lire aussi FREYSSENET M., *Quelques pistes nouvelles de conceptualisation du travail*, Sociologie du travail, H.S., 1994, p. 105-122.

<sup>2</sup>. GORZ A., *Capitalisme, Socialisme, Ecologie, Désorientations, Orientations*, Paris, Galilée, 1991, p. 113.

<sup>3</sup>. MEDA D., *Travail et politiques sociales*, op. cit., p. 336.

<sup>4</sup>. BLONDEL D., *Pour une prospective économique du travail utile aux politiques sociales*, Droit social, n° 1, janvier 1995, p. 16-23.

justement d'organiser le marché du même nom.<sup>1</sup> Cependant, si l'on considère qu'à chaque époque historique il n'est pas possible de séparer l'activité et le rapport social qui lui permet d'exister, alors, par analogie avec le capital comme rapport social, le travail est lui-même un rapport social, le même d'ailleurs que le précédent.<sup>2</sup> Il nous faut cependant explorer davantage cette thèse de l'invention du travail au XIX<sup>e</sup> siècle parce qu'elle pose des problèmes d'ordre épistémologique, c'est-à-dire concernant les rapports du réel et de la pensée. Dominique Méda fait de cette idée le coeur d'un grand ouvrage de synthèse récent<sup>3</sup>. Selon elle, les auteurs classiques, Smith, Say et Malthus, ont réservé aux seules activités productrices de richesses matérielles le concept de travail; ainsi, celui-ci "n'est pas le résultat d'une analyse des situations vécues mais (...) il est construit pour les besoins de la cause, et plus particulièrement déduit des définitions de la richesse données par les auteurs. (...) Le travail n'est que "ce qui produit la richesse". Mieux, les caractéristiques du travail sont déduites de ce que les auteurs entendent par richesse (...), c'est-à-dire une conception extrêmement restrictive de la richesse."<sup>4</sup> Cette citation appelle plusieurs remarques. Premièrement, Méda a l'air de s'étonner qu'un concept soit une pure construction intellectuelle, une abstraction de la réalité concrète; il n'y a là rien d'autre qu'une règle de la pratique scientifique. Deuxièmement, le parti pris philosophique de l'auteur est ici de tendance idéaliste comme le confirme la suite: "C'est bien *parce que le travail est conçu* par Smith comme une quantité de dépense physique mesurable, s'inscrivant durablement sur un objet matériel et dès lors susceptible d'augmenter d'autant la valeur de celui-ci, *que sa "marchandisation" est possible.*"<sup>5</sup> Ce parti pris de Méda est respectable à condition qu'il soit assumé jusqu'au bout; or, il est contredit quelques lignes plus loin: "Smith n'invente pas cette nouvelle conception du travail: il ne fait que donner forme aux différents éléments qui se mettent en place sous ses yeux pour constituer le travail salarié."<sup>6</sup> On ne saurait mieux dire pour rendre compte véritablement de la transformation sociale, réalité matérielle, qui va donner lieu à théorisation, laquelle contribuera en retour à la légitimation des nouveaux rapports sociaux et donc au renforcement de ceux-ci. En essayant de comprendre pourquoi l'ordre des valeurs s'est inversé au XVIII<sup>e</sup> siècle ("Pourquoi la richesse est-elle soudainement apparue comme la véritable fin que doivent poursuivre les sociétés?"<sup>7</sup>), Méda récuse les explications à partir des techniques (la révolution industrielle), des mentalités (explication de type webérien), des transformations sociales (autonomisation de l'économie expliquée par

---

<sup>1</sup>. POLANYI K., *La grande transformation*, op. cit., chapitre 6 dont le titre est explicite: "Le marché autorégulateur et les marchandises fictives: travail, terre et monnaie"; essentiellement p. 106-108.

<sup>2</sup>. Dominique Méda utilise également la notion de travail comme rapport social mais sans jamais la relier à son *alter ego*, le capital comme rapport social.

<sup>3</sup>. MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, Paris, Alto Aubier, 1995.

<sup>4</sup>. MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 66. Elle dira un peu plus loin (p. 68) que "le travail sera une catégorie économique, coupée de ses référents concrets".

<sup>5</sup>. MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 71, souligné par nous.

<sup>6</sup>. MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 72.

<sup>7</sup>. MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 74.

Louis Dumont), pour proposer une vision selon laquelle, en mettant le travail au centre de la vie sociale, l'économie "oblige la société à ne pas cesser de produire, d'échanger, de travailler"<sup>1</sup>. Ainsi le travail vient à point nommé pour socialiser l'individu par l'invention d'un nouveau type de contrat social dominant prenant la forme de l'échange marchand, individu qui surgit au moment où s'effondrent l'ordre naturel pré-copernicien et pré-newtonien et ses justifications politiques. En jouant sur le fait que le terme *économie* désigne à la fois la réalité et le discours sur celle-ci, Méda ne clarifie pas selon nous la discussion: ou bien le terme désigne la réalité et alors la thèse est acceptable mais n'est pas originale, ou bien il désigne le discours et la thèse devient franchement circulaire puisque l'inversion des valeurs qu'il s'agissait d'expliquer est due à un changement des idées, et se situe bien deçà de la synthèse qu'on peut tirer d'une lecture non contradictoire des textes de Marx et de Weber<sup>2</sup> et en deçà de la thèse hégélienne approfondie par Dumont qui fait de l'idéologie économique une création de la société moderne. Yves Schwartz<sup>3</sup> considère qu'on ne peut séparer l'interrogation anthropologique des processus historiques de différenciation car il y a trois seuils décisifs à partir desquels il serait tout aussi légitime de situer l'origine du travail: l'époque de l'*homo habilis*, celle du néolithique et celle du capitalisme et du salariat. Antoine Tosel<sup>4</sup> refuse le passage de la *centralité* à la *non-centralité* du travail ainsi que la dissociation du travail et du non-travail théorisée par beaucoup de partisans du temps libre car l'économie capitaliste engendre un double mouvement: l'abstraction grandissante du travail produit une masse d'exclus du travail vivant qui deviennent les "hommes superflus" du système, rejetés dans le néant social, au-delà de la surpopulation relative, qui ne sont même plus disponibles dans l'armée de réserve industrielle.

Le travail salarié a donc été inventé par la société moderne capitaliste, de même que l'activité productive des hommes érigée en fin ultime coupée des capacités d'expression, de décision, de maîtrise des individus sur elle, de même que les représentations de ce travail, et de même enfin que l'exclusivité de pouvoir conférer une identité sociale qui lui est attachée. Pour cela, en un mot, la nécessité de produire *toujours plus* a été inventée, mais pas la nécessité de produire. Nous dirons donc que le travail en tant que fraction de la vie humaine affectée à la recherche ou la production de subsistance est de nature anthropologique, mais que le travail en tant que rapport social est de nature historique, ainsi que la représentation du travail et la relation établie entre travail et statut social qui ne sont ni universelles ni immuables.

---

<sup>1</sup>. MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 91.

<sup>2</sup>. Cf. ci-dessus notre chapitre 1, § II-C-2.1.

<sup>3</sup>. SCHWARTZ Y., *Circulations, dramatiques, efficacités de l'activité industrielle*, dans BIDE T. J., TEXIER J. (sous la dir. de), *La crise du travail*, op. cit., p. 133-153.

<sup>4</sup>. TOSEL A., *Centralité et non-centralité du travail ou la passion des hommes superflus*, dans BIDE T. J., TEXIER J. (sous la dir. de), *La crise du travail*, op. cit., p. 209-218.

## 1.2. Quels rapports existe-t-il entre les différentes fonctions et finalités du travail?

### a) Hegel ou Arendt?

La discussion précédente n'est toutefois pas close. Doit-on considérer à la suite de Hegel que par son travail l'homme entretient trois types de relations indissociables: une relation à la nature d'ordre instrumental dont le résultat est objectivé en outils et biens propres à le satisfaire, une relation aux autres hommes susceptible de lui procurer reconnaissance sociale et identité, une relation à lui-même synonyme d'épanouissement personnel?<sup>1</sup> Doit-on considérer au contraire, dans une tradition remontant aux Grecs avec laquelle a renoué Hannah Arendt<sup>2</sup>, que le travail n'a jamais été constructeur de lien social et d'épanouissement de soi? Dans la démocratie athénienne antique, la citoyenneté et la qualité d'homme n'étaient pas associées au travail que seuls les esclaves exécutaient, mais exclusivement à la participation à une communauté politique formée d'égaux dégagés de toute préoccupation laborieuse. Au Moyen-Age, les artisans oeuvraient, seuls travaillaient leurs compagnons et les serfs. Poursuivant l'analyse, Arendt reprend la coupure entre le travail tel qu'il existe dans la société moderne, qui est essentiellement contraint et hétéronome et qui correspond à l'activité productive, et l'*oeuvre*, fruit d'une activité autonome qui seule serait susceptible de procurer épanouissement de soi et relations sociales. Arendt, reprenant une distinction d'Aristote, différencie enfin la *praxis*, c'est-à-dire l'action, inséparable de son auteur, au milieu des autres, de la *poiesis*, c'est-à-dire la production. Dominique Méda conclut le raisonnement: "Ce n'est pas seulement le travail lui-même dont on peut dater l'apparition aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, mais également l'idée qu'il est réalisation de soi et source de lien social."<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>. Paul Valéry écrivait: "Tout métier, même très humble, ébauche en nous une éthique et une esthétique, tellement que, à partir de l'obligation de "gagner sa vie" au moyen d'un travail bien défini, quelqu'un peut s'élever à une possession de soi-même et à un pouvoir de compréhension en tous genres, qui surprennent parfois celui qui les observe chez des individus dont il n'eût pas attendu des remarques d'artiste ou des sentiments de philosophie, exprimés en termes semi-pittoresques, semi-professionnels." VALÉRY P., *Métier d'homme*, 1937, dans *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1960, tome 2, p.1108; voir aussi dans le même recueil *La France travaille*.

<sup>2</sup>. ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

<sup>3</sup>. MEDA D., *Travail et politiques sociales*, op. cit., p. 337.

Ce nouvel aspect revêt une triple importance. Premièrement, il rouvre le débat précédent. Si Hegel a raison, alors on ne peut réduire le travail à une simple catégorie historique puisque, par delà la nécessité pour l'homme de produire en s'affrontant à la nature, et cela dans des conditions variables dans le temps, le travail est constitutif de son essence, c'est-à-dire de sa condition d'être social et de son désir d'épanouissement. Alors le travail est anthropologique dans le fond et historique dans ses formes. Si Arendt a raison, le point de savoir si le travail est une catégorie anthropologique ou historique est définitivement et exclusivement tranché en faveur du second aspect.

Deuxièmement, si le travail est une catégorie anthropologique, il convient de le libérer seulement de son caractère contraint, hétéronome pour permettre à l'homme d'être progressivement lui-même et de s'accomplir enfin par un travail générateur. Si le travail est par contre une catégorie historique, c'est-à-dire, présentement, le travail salarié exploité, il convient de se libérer de ce travail pris dans sa totalité puisqu'il n'est et ne peut être qu'aliénation. Dans le premier cas, le travail représente une valeur au sens éthique du terme, dans le second, la perspective de réduction du temps de travail doit être recherchée aussi loin que possible.

Troisièmement, le fait que la rationalité, qu'on peut ici considérer comme raisonnable, vise à économiser de plus en plus le travail, c'est-à-dire à augmenter sa productivité, n'est-il pas la preuve que le travail dans sa forme inventée par la modernité et le capitalisme ne porte pas en lui sa propre finalité?

#### b) Abolition du travail ou abolition du salariat?

On comprend que Marx, héritant de la pensée hégélienne, ait hésité entre deux formulations.<sup>1</sup> On se souvient qu'il utilisa d'abord la formule de *l'abolition du travail* parce qu'il associait le travail uniquement à sa forme aliénée par le capital par opposition à l'activité propre de l'homme, et ensuite il utilisa la formule de *l'émancipation du travail* en distinguant le travail libre et le travail aliéné. Ce n'est pas le lieu de discuter pour savoir si cette évolution de vocabulaire signifie une modification de la conception du travail qu'avait Marx. Remarquons seulement que s'il y avait évolution de la pensée de Marx, elle irait dans le sens d'un abandon de la position réductrice du travail qui lui est précisément reprochée, désamorçant ainsi la critique et renforçant l'interprétation à laquelle nous nous rangeons de la

---

<sup>1</sup>. En revanche sont moins admissibles certaines confusions actuelles que nous retrouverons plus loin entre abolition du travail, abolition du salariat et abolition des protections salariales.

permanence chez Marx d'une conception humaniste du travail qu'Erich Fromm a notamment mise en évidence.<sup>1</sup> La transformation par le capitalisme de l'activité humaine en travail abstrait a un caractère historique complexe et contradictoire: destructeur de sens et en même temps incapable d'empêcher totalement le travailleur d'en redonner un à son action<sup>2</sup>. Beaucoup de commentateurs actuels tirent argument de cette complexité pour indiquer que la théorisation du travail abstrait menée par Marx en reprenant le concept de Hegel équivaut à une instrumentalisation du travail amorcée par l'économie politique classique parce que le travail aurait été ainsi réduit à sa valeur d'échange. Il est étonnant de constater une fois encore que ce que Marx considérait comme dévoilement, comme critique, est transformé en mouvement participatif de l'avènement de l'objet dénoncé.<sup>3</sup> Au lieu de voir la contradiction dans la dialectique de la réalité qui fait sans doute du travail un composé inextricable d'asservissement et de libération, ces commentaires la situent dans la conceptualisation de Marx. André Gorz parle à ce sujet d'égarement de Hannah Arendt.<sup>4</sup> Paradoxalement, le rapprochement effectué par des travaux récents, dans une intention critique, entre le concept de travail abstrait et l'instrumentalisation du travail, c'est-à-dire sa réduction à une simple valeur d'échange, l'est, premièrement, à la fois au nom du refus de la perspective de réduction du temps de travail et au nom de son souhait, et, deuxièmement, à la fois au nom de la dialectique et à l'encontre de celle-ci. Ainsi Alain Supiot pense-t-il que le travail n'est pas réductible à une valeur d'échange comme le sous-entend la notion de travail abstrait dont le partage du travail n'est qu'un "avatar"<sup>5</sup>. Danièle Blondel soutient l'idée, qui ne manque pas de sel, que la critique marxiste de l'aliénation du travail a eu pour effet de faire retourner les partisans actuels de la réduction du temps de travail à la conception ricardienne du travail-

---

<sup>1</sup>. FROMM E., *La conception de l'homme chez Marx*, Paris, Payot, 1977.

<sup>2</sup>. La célèbre dialectique du maître et de l'esclave de Hegel peut reprendre ses droits: il n'y a pas d'esclavage, de servage, de salariat sans que l'esclave, le serf, le prolétaire ne puissent dans leur situation de dépendance la conscience de celle-ci et la force de lutter, et ne puissent alors retrouver une part de leur dignité d'hommes, c'est-à-dire du sens. L'insistance mise à nier le caractère complexe et contradictoire du travail par un auteur comme Méda ne tient-elle pas à la crainte de voir le travail *sous sa forme aliénée* réhabilité: "En disant que dans l'acte le plus déterminé, c'est-à-dire même au coeur du pire taylorisme, le sujet garde sa créativité, ne risque-t-on pas, d'une certaine manière de justifier celui-ci?" (MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 333, note 261). Si c'était le cas, premièrement l'argumentation de Méda ne reposerait plus sur aucun argument logique et théorique, deuxièmement il s'agirait d'un mauvais procès fait à des chercheurs peu suspects de complaisance à l'égard de l'aliénation subie par le travail.

<sup>3</sup>. Bernard Charbonneau pointe également ce type de renversement opéré sur la pensée de Marx: "De l'idéal libertaire de Marx, la bourgeoisie retint l'idée que l'infrastructure économique est absolument déterminante; et ce qui n'était chez lui que jugement de fait devint chez ses épigones jugement de valeur." CHARBONNEAU B., *Le système et le chaos*, op. cit., p. 68.

<sup>4</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 34. Gorz ne donne pas d'exemple étayant sa remarque contre Arendt mais en se reportant à ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 99, on peut y lire que Marx aurait méprisé le travail improductif parce que n'enrichissant pas le monde de nouveaux biens. Guy Roustang répète exactement les mêmes mots (ROUSTANG G., *Passé et avenir du travail, Partage*, n° 97, mai 1995, p. 7). Or, pour Marx, le caractère productif ou non du travail ne tient pas à la création de valeurs d'usage mais à celle de plus-value pour le capital. Il n'y a là aucune marque de mépris mais encore une fois un élément de critique.

<sup>5</sup>. SUPIOT A., *Le travail, liberté partagée*, *Droit social*, n° 9-10, septembre-octobre 1993, p. 716.

marchandise qui considère celui-ci comme quantifiable.<sup>1</sup> Par son outrance, la critique s'invalide elle-même: si dénoncer le caractère instrumental de la thèse ricardienne allait jusqu'à interdire de comptabiliser le nombre de chômeurs, *a priori* individus non interchangeables et donc non additionnables, sous prétexte que cela signifierait une coupable complaisance à l'égard de la dite thèse, toute "prospective économique du travail utile aux politiques sociales"<sup>2</sup> serait vaine. Pour Dominique Méda, si elle ne nie pas que le travail moderne ait pu être source de lien social, "l'idée que le travail est une relation sociale fondamentale, exposée par Marx, par Durkheim et par toute une tradition sociologique et politique est à l'évidence elle aussi historiquement marquée."<sup>3</sup> Elle en conclut que "l'historicité de ces notions va de pair, évidemment avec leur possible disparition"<sup>4</sup> à laquelle conduit l'effacement du travail dans le processus de production, que cet effacement résulte du développement spontané des forces productives ou d'une volonté politique. Avant de suggérer une interprétation remarquons quatre choses.

Premièrement, il n'y a pas de raison logique pour exclure *a priori* une autre conclusion de l'analyse de l'évolution possible du capitalisme. Ainsi, Michel Freyssenet note: "De ce point de vue, on peut dire que le travail devient toujours plus central: à la fois parce qu'il est pour le plus grand nombre la forme obligée d'activité pour accéder aux ressources matérielles et immatérielles nécessaires pour vivre dans nos sociétés, et parce qu'il devient de plus en plus la forme de réalisation des activités humaines quelle qu'en soit la nature."<sup>5</sup>

Deuxièmement, l'idée d'une historicité des notions, des catégories d'analyse, est typiquement marxienne. Mais les auteurs théorisant aujourd'hui la disparition du travail salarié sont très discrets sur celle du système social reposant sur le salariat. On a presque l'impression que chez eux le caractère dépassable et quasiment dépassé du travail va de pair avec le caractère indépassable du marché, voire du capitalisme. Contradiction?

Troisièmement, amalgamer Marx et Durkheim sur la question du travail et de sa division sociale est très contestable. Autant Marx mettait l'accent sur le caractère destructeur, aliénant de la division sociale et faisait preuve d'indulgence (coupable?) à l'égard de la division technique, autant Durkheim soulignait les bienfaits, en termes de solidarité et

---

<sup>1</sup>. BLONDEL D., *Pour une prospective économique du travail utile aux politiques sociales*, op. cit., p. 17.

<sup>2</sup>. C'est le titre de l'article déjà cité de l'auteur.

<sup>3</sup>. MEDA D., *Travail et politiques sociales*, op. cit., p. 337.

<sup>4</sup>. MEDA D., *Travail et politiques sociales*, op. cit., p. 337.

<sup>5</sup>. FREYSSNET M., *Historicité et centralité du travail*, op. cit., p. 236-237. Cette remarque de l'auteur n'équivaut pas à un acquiescement car il poursuit: "C'est aujourd'hui une question de société que de savoir si des limites ne doivent pas être établies, question que certains se posent en termes de marchandisation des rapports humains." (p. 237).

non pas en termes d'efficacité, apportés par la division sociale du travail: "sa véritable fonction est de créer entre deux ou plusieurs personnes un sentiment de solidarité"<sup>1</sup>.

Quatrièmement, les réflexions issues de la psychanalyse<sup>2</sup> suggèrent que l'homme éprouve et a toujours éprouvé du plaisir à exercer une activité de travail, sans que l'on puisse réduire exclusivement cette tendance à l'expression d'habitudes serviles, mais comme si l'homme avait besoin de s'approprier non seulement le produit mais aussi les gestes qu'il accomplit et le savoir-faire nécessaire. Tony Andréani remarque: "On dira que ces observations s'appliquent parfaitement aux activités de temps libre (...) Certes, mais seul le travail, parce qu'il est une activité contrainte, et socialement contrainte, nous met pleinement en situation d'agir. Quant à la paresse, elle ne semble jamais mieux vécue et goûtée que lorsqu'elle succède au travail. Reste de morale d'esclave que ce sentiment du repos mérité? Rien n'est moins sûr: toute détente suppose, pour être appréciée comme telle, une tension."<sup>3</sup> Christophe Dejours ajoute: "L'identité ne peut pas se construire uniquement sur l'espace privé. La sphère de l'amour, elle-même, ne peut suffire. Aucun être humain ne peut jouer entièrement son identité dans le champ de l'économie érotique, car c'est se placer là dans une situation extrêmement périlleuse. Chacun cherche donc à former des substitutions, par lesquelles on peut reprendre ce qui ne s'est pas accompli dans la sphère amoureuse, et jouer cela dans un autre champ, au moyen d'un déplacement que la théorie baptise "sublimation", et qui se déroule, selon les termes de Freud, dans une "activité socialement valorisée". Dès lors, et dans le meilleur des cas, les succès dans la sphère sociale et dans la sphère privée s'alimentent mutuellement."<sup>4</sup> Enfin, peut-on tenir pour quantité négligeable les résultats convergents de toutes les enquêtes approfondies menées auprès des travailleurs ou auprès des jeunes faisant apparaître que ceux-ci aspirent à un travail pour le revenu mais aussi pour l'insertion sociale qu'il procure<sup>5</sup>, démentant beaucoup de discours sur

---

<sup>1</sup>. DURKHEIM E., *De la division du travail social*, 1893, Paris, PUF, 1991, p. 19.

<sup>2</sup>. Voir notamment DEJOURS C., *Entre souffrance et réappropriation, Le sens du travail*, Politis, *La Revue*, n° 7, avril-mai-juin 1994, p. 19-24; ainsi que MENDEL G., *La psychanalyse revisitée*, Paris, La Découverte, 1988, et *La société n'est pas une famille*, Paris, La Découverte, 1992, cité par ANDREANI T., *Critique des utopies de la fin du travail*, dans AC! (Agir Ensemble Contre le Chômage), *Données & arguments n°2*, Paris, Ed. Syllepse, 1995, p. 180.

<sup>3</sup>. ANDREANI T., *Critique des utopies de la fin du travail*, op. cit., p. 180.

<sup>4</sup>. DEJOURS C., *Entre souffrance et réappropriation, Le sens du travail*, op. cit. p. 23.

<sup>5</sup>. Cf. notamment le travail de synthèse rédigé par RIFFAULT H., *Les Européens et la valeur travail*, *Futuribles*, n° 200, juillet-août 1995, p. 25-46. Ainsi que l'enquête américaine de JUSTER F.T., *Preferences for work and leisure*, dans STAFFORD J. and F.P. (eds), *Time, goods, and well-being*, Ann Arbor, MI, Institute for Social Research, 1985; cité par LANE R.E., *Le travail comme "désutilité" et l'argent comme mesure du bonheur? Deux erreurs dans l'équation hédoniste des économistes*, *La Revue du M.A.U.S.S. semestrielle, Pour une autre économie*, Paris, La découverte, n° 3, 1994, p. 21. Il faut remarquer que l'argumentation de Lane au sein de ce numéro de *La Revue du M.A.U.S.S. semestrielle* montrant que les motifs de satisfaction des individus viennent davantage du travail que des loisirs apporte un sérieux démenti aux présupposés de beaucoup d'auteurs de la revue qui sont pour la plupart proches des thèses de l'évanouissement de la "valeur travail". Voir enfin le compte-rendu de plusieurs études récentes dans SUBTIL M.P., *Malgré le chômage, l'emploi reste une référence centrale pour les jeunes*, *Le Monde*, 26 mars 1996.

la baisse de la valeur travail<sup>1</sup>, sous prétexte que les opinions rapportées refléteraient des normes anciennes et toujours imposées? Certes, la sociologie ne saurait se satisfaire de ne rapporter que des opinions, mais elle ne peut non plus les ignorer, voire les mépriser, à partir du moment où l'on a compris que les représentations n'étaient jamais un pur reflet des structures mais étaient parties prenantes de leur constitution. Ainsi, ce serait moins l'aspiration au travail qui serait remise en question que l'inégale répartition de l'effort de travail dont les conséquences néfastes s'exercent à deux niveaux: une inégale répartition interindividuelle, certains s'épuisant à trop travailler pendant que d'autres sont réduits à l'inactivité professionnelle, et inégale répartition dans la structure du temps de vie entre les différents temps (travail, éducation, relation, loisirs, repos, etc...) qu'impose l'organisation sociale.<sup>2</sup>

### c) Des rapports au travail multiples?

Les recherches de Renaud Sainsaulieu<sup>3</sup> ne restent-elles pas encore largement pertinentes pour montrer la complexité, la multiplicité des formes d'identités salariales irréductibles à un modèle unique? Sainsaulieu distinguait en 1977 quatre types d'appartenance professionnelle définissant autant de modèles de rapport au travail:

- Le modèle du *retrait*: le travail nécessite de la part des individus une faible implication personnelle. Ceux-ci occupent le plus souvent un emploi non qualifié menacé par la modernisation; ils n'espèrent aucune progression professionnelle, craignent l'exclusion et la perte d'identité dans la mesure où leur appartenance à un collectif de travail s'effrite.

- Le modèle *négociateur*: le travail exige une forte implication personnelle. Il concerne surtout les cadres très qualifiés s'identifiant à la réussite de leur entreprise et cherchant à négocier constamment leur reconnaissance de sa part. Leur vie au travail empiète sur leur vie hors travail au point que la crise d'identité se révèle plus forte en cas de licenciement, lequel apporte la preuve désespérante que l'investissement personnel dans l'entreprise et l'allégeance au pouvoir ont été réalisés en vain.

---

<sup>1</sup>. Les auteurs exprimant cette idée de disparition de la valeur travail sont aujourd'hui très nombreux. Parmi eux figurent beaucoup de ceux dont nous citons les travaux. Non seulement leur discours n'est pas confirmé par les enquêtes mais il tend à faire passer pour une "baisse de la valeur travail" le constat des multiples formes de la précarité aujourd'hui imposée aux travailleurs. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.

<sup>2</sup>. BOULIN J.Y., *Le temps de travail: quels partages?*, dans BIDEJ J. et TEXIER J. (sous la dir. de), *La crise du travail*, op. cit., p. 167-183.

<sup>3</sup>. SAINSAULIEU R., *L'identité au travail, Les effets culturels de l'organisation*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977, 1985.

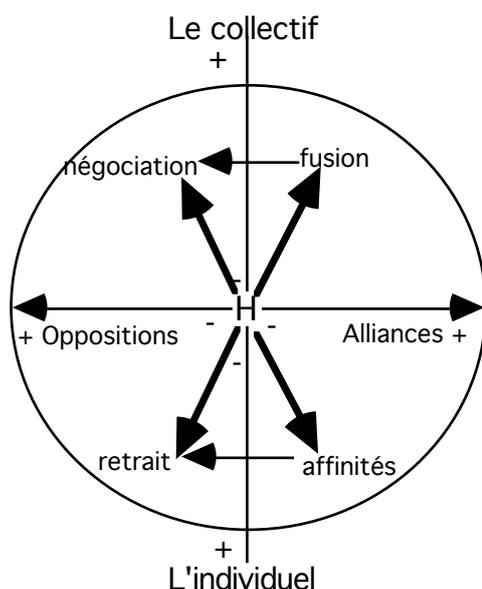
- Le modèle *fusionnel*: le travail crée une identité et une communauté fortes. Il concerne les métiers à tradition corporatiste comme les ouvriers du livre, les marins, les cheminots, les mineurs. Le recul de ces professions accroît les replis identitaires de leurs membres parce que la seule perspective professionnelle qui leur est offerte est une mobilité transversale sur des emplois différents mais de même niveau hiérarchique alors qu'ils espéreraient toujours bénéficier d'une promotion, comme le voulait la tradition, au sein d'une filière. L'identité d'entreprise n'a pas remplacé l'identité de métier construite sur une qualification garantissant la reconnaissance sociale.

- Le modèle *affinitaire*: la reconnaissance n'est plus liée à l'appartenance à une communauté mais à la mobilisation d'un réseau de relations personnelles constitué sur la base d'échanges d'informations, de savoirs susceptibles d'assurer la réussite d'un projet strictement personnel. L'attachement à l'entreprise est abandonné au profit de la mobilité dès lors que l'individu n'y trouve pas une valorisation conforme à ses attentes.

Dans une présentation ultérieure<sup>1</sup>, Sainsaulieu a situé ces modèles identitaires par rapport à une double dialectique individuel/collectif et oppositions/alliances: les modèles du retrait et affinitaire combinent la préférence individuelle et respectivement la stratégie d'oppositions et celle d'alliances; les modèles fusionnels et négociateurs combinent la préférence collective et respectivement la stratégie d'alliances et celle d'oppositions.

<sup>1</sup>. SAINSAULIEU R., *Sociologie de l'organisation et de l'entreprise*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Dalloz, 1987, p. 209-213 où il propose le graphique suivant:

Graphique 7.1



L'hétérogénéité des situations vécues et subies par les salariés explique la diversité des formes d'identification et d'expression de soi sans autre point commun que le renforcement de la menace de la précarité, menace qui constitue déjà en elle-même une précarisation. Il devient alors de plus en plus difficile de conserver telle quelle la vieille utopie de l'humanisation du travail. Mais ceci n'a absolument rien à voir avec une prétendue disparition de la *valeur travail*. Près de trente ans après ses premiers travaux, Sainsaulieu considère que celle-ci s'est au contraire enrichie et différenciée: le travail est devenu "la plus importante "machine" à produire de l'identité sociale, loin devant le quartier, la famille, les lois, les études"<sup>1</sup> car l'entreprise exige de plus en plus d'implications de la part de ses salariés tandis que la vie sociale hors du travail s'est appauvrie du fait de l'affaiblissement des solidarités collectives au profit de l'individualisme. Ainsi, comme le remarque Bernard Perret: "Contrairement à toutes celles qui l'ont précédée, la société moderne se caractérise par le fait que l'identité sociale, en principe tout au moins, procède de l'action, et non l'inverse: je suis ce que je fais. (...) Mais il reste vrai que l'action ne se réduit pas au travail, et que celui-ci n'est pas le seul vecteur de l'émancipation individuelle."<sup>2</sup> Même si Claude Dubar relativise la thèse de Sainsaulieu en soulignant la diversité des "*espaces de reconnaissance identitaire*"<sup>3</sup>, il note cependant que "parce qu'il est devenu une denrée rare, l'*emploi* conditionne la construction des identités sociales"<sup>4</sup>.

Pour notre part, nous proposons pour clore provisoirement cette discussion l'interprétation suivante: l'erreur de Marx et des sciences sociales ultérieures, y compris l'économie bien entendu, n'a pas été de forger le concept *critique* de travail abstrait par l'utilisation de la méthode dialectique, mais de ne pas pousser la dialectique jusqu'à son terme. A partir du moment où l'on reconnaît que le travail nécessaire a plusieurs finalités, économique, sociale et psychologique, parce qu'il est créateur de moyens matériels, de lien et de reconnaissance sociaux, d'épanouissement de soi, et cela simultanément bien que les rapports de production et les rapports à la technique aient tendance à briser les deux dernières finalités, il n'est plus possible d'envisager, comme l'ont fait toutes les utopies du travail, dont celle de Marx est la plus achevée, de réduire la part d'aliénation et de gonfler celle d'humanité comme s'il s'agissait d'un dosage alternatif. A l'intérieur d'un travail donné, on ne peut conserver un petit bout qui serait bénéfique et donner congé à la partie malfaisante. Le travail est dialectiquement un. Nous retrouvons la leçon tirée de Hans Jonas: on ne peut

---

<sup>1</sup>. SAINSAULIEU R., *Le travail est la plus importante machine à produire de l'identité sociale*, Entretien avec *Le Monde Initiatives*, *Les métamorphoses du travail*, Cahier n° 3, 17 mai 1995, p. 26, propos recueillis par M.C. Bedbeter .

<sup>2</sup>. PERRET B., *L'avenir du travail: des tendances contradictoires*, *Esprit*, *L'avenir du travail*, n° 214, août-septembre 1995, p. 103-104.

<sup>3</sup>. DUBAR C., *La socialisation, Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, A. Colin, 1991, p. 127.

<sup>4</sup>. DUBAR C., *La socialisation*, op. cit., p. 8.

échanger de la dignité contre de la réalité. La critique de l'humanisation du travail s'impose donc.

### 1.3. La difficile, voire impossible, humanisation du travail.

La sociologie allemande, plus particulièrement l'école de Francfort, a été longtemps la seule à développer des thèmes en rupture avec les conceptions traditionnelles du travail. Ainsi, Dahrendorf<sup>1</sup> et Habermas<sup>2</sup> présageaient il y a quinze ans la fin de la société fondée sur le travail. En France, très isolé, mais en relation avec les sociologues allemands, André Gorz a mené une réflexion qui l'a conduit à critiquer l'utopie de cette humanisation du travail que Marx lui-même résumait ainsi: "Un jour viendra où l'on assistera à la réconciliation des hommes entre eux, à leur réconciliation avec leur outil de travail, à leur réconciliation avec la nature." Cette utopie ne s'est pas réalisée. Selon Gorz, cet échec s'explique parce que l'invention du travail salarié a été facteur de désintégration sociale et parce que la division du travail empêche de donner un sens à ce travail autre que celui que les individus lui apportent parce qu'ils sont hommes, c'est-à-dire, au sens de Jonas, parce qu'ils possèdent en eux, de tout temps à jamais, leur dignité d'hommes.

L'activité productive fut dénuée de sens pour devenir un simple moyen de gagner un salaire. Cette privation de sens prend trois formes: elle coupe le travailleur des moyens matériels de production, elle le coupe du produit de son travail et désormais elle lui interdit de tisser des liens de coopération avec ses semblables.

Les deux premiers aspects constituent les critiques traditionnelles vis-à-vis de la division sociale du travail que l'on trouve chez Marx. Mais Gorz met l'accent sur le troisième pour montrer que la transformation de l'*ouvrier-producteur* (d'une oeuvre) en un *travailleur-consommateur* amène le capitalisme à socialiser ce dernier pour lui faire accepter de courir constamment à la poursuite d'un salaire. En retour, le système doit accroître sans cesse les compensations monétaires et élargir de même le champ des activités monétisées, autrefois lieu des relations inter-personnelles non marchandes, telles que les loisirs ou les relations affectives. "L'individu socialisé par la consommation n'est plus un individu socialement intégré mais un individu incité à vouloir "être soi-même" en se distinguant des

---

<sup>1</sup>. DAHRENDORF R., *Im Entschwinden der Arbeitsgesellschaft* (La société de travail en disparition), Merkur, n° 8, 1980, cité par MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 27.

<sup>2</sup>. HABERMAS J., *Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences*, 1985, éd. fr. Paris, Gallimard, 1988. Il écrit dans la 3<sup>e</sup> conférence *Trois perspectives: les hégéliens de gauche, les hégéliens de droite et Nietzsche, Digression sur le caractère désormais obsolète du paradigme de la production*: "Le paradigme de la production donne du concept de praxis une signification si clairement empirique qu'on peut se demander, enfin, si, avec la fin historiquement prévisible de la société fondée sur le travail, il ne perd pas sa crédibilité." (p. 97)

autres et qui ne leur ressemble que par ce refus, *canalisé socialement* dans la consommation, d'assumer par une action commune la condition commune.”<sup>1</sup>

Le rôle de désintégration sociale joué par l'invention du travail moderne a été occulté parce qu'en même temps s'est renforcée l'idée que le travail était un puissant facteur d'intégration dans la société salariale en permettant de se réaliser et de nouer des liens sociaux. Or, l'acceptation de ce travail fonctionnel, hétéronome dirait Illich, ne peut pas produire un être social, un sujet, trouvant dans le travail l'unité de sa vie. Dans ces conditions, faut-il se libérer du travail, de ce travail, ou bien faut-il libérer le travail, c'est-à-dire son contenu?

Même si les travailleurs récupéraient la propriété des moyens de production, ils ne recouvreraient pas un sens à leur travail. L'industrie rend nécessaire la séparation du travailleur et des finalités de la production, quel que soit le régime économique, car, avec la mécanisation, plus le travail mort s'accroît relativement au travail vivant, plus il s'interpose pour faire obstacle à ce que ce dernier soit vécu comme une oeuvre. Certes, une réunification des tâches peut être introduite dans les ateliers, mais Gorz distingue la division des tâches à l'intérieur d'une entreprise qui est aménageable, et la division macro-sociale du travail qui est irréversible. Le discours sur la ressource humaine fonctionne alors comme idéologie. Dominique Méda confirme l'analyse de Gorz et explique pourquoi le travail ne peut pas changer fondamentalement: “Parce que la force des rapports sociaux de travail tire son origine de la puissance de l'impératif qui lui donne sens: l'organisation du travail est dirigée par le principe d'efficacité, qui vient lui-même de l'impératif absolu d'accroître toujours les richesses.”<sup>2</sup> Afin que la nature du système économique ne soit pas occultée derrière une manifestation de son fonctionnement, nous ajoutons que cet impératif absolu n'est qu'un moyen d'atteindre un objectif encore plus profond, la rentabilité du capital.

Puisqu'il n'est pas possible de retrouver un sens au travail, de voir se constituer une culture ouvrière positive, “pour la masse des travailleurs, l'utopie directrice n'est plus le "pouvoir des travailleurs" mais de pouvoir ne plus fonctionner comme travailleurs; l'accent porte moins sur la libération *dans* le travail et davantage sur la libération *du* travail.”<sup>3</sup>

Autrement dit, selon Gorz qui s'écarte ici sensiblement de Jonas, le contenu éthique de l'utopie marxienne peut et doit être conservé (le libre épanouissement de l'individu), mais il ne faut pas attendre que le développement des forces productives produise *de lui-même* la libération des individus et les auteurs de cette libération. *L'histoire n'a pas d'autre sens que celui qu'on lui donne.*

---

<sup>1</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 66.

<sup>2</sup>. MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 162.

<sup>3</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 80.

La rationalité économique s'est imposée jusque dans la vie des individus au détriment des rapports spontanés, des rapports de dons, des rapports de solidarité. Pour Gorz, la rationalité économique était seule capable de faire se réaliser une économie (au sens d'économiser) du volume de travail toujours plus grande, et, en ce sens-là, elle doit être considérée positivement, du moins tant que cette économie est vérifiée. Gorz concède ici que l'allocation optimale des ressources peut être mise au crédit de la rationalité économique.<sup>1</sup>

Cependant, dans la mesure où le travail a pour finalité l'échange marchand, l'individu n'est plus maître de déterminer lui-même le niveau de ses besoins et celui de l'effort qu'il est prêt à fournir. La rationalité économique recule toujours la limite de la nécessité: elle exclut la notion de "suffisant"<sup>2</sup> qui dans la société traditionnelle était une catégorie centrale parce qu'elle réglait "l'équilibre entre le niveau de satisfaction et le volume de travail pour soi"<sup>3</sup>; la rationalité économique ne connaît que la notion du "plus qui vaut plus que moins"<sup>4</sup> et "l'établissement d'une norme du suffisant est incompatible -en raison de l'autolimitation des besoins et de l'effort consenti qu'elle implique- avec la recherche du rendement maximum qui constitue l'essence de la rationalité et de la rationalisation économiques"<sup>5</sup>. Pour Gorz "la catégorie du suffisant n'est pas une catégorie économique: c'est une catégorie culturelle ou existentielle. (...) Ce qui est suffisant est ce qu'il y a de mieux"<sup>6</sup>. Elle est à rapprocher de celle de renoncement émise par Jonas et elle constitue un prolongement de la démonstration de Marshall Sahlins<sup>7</sup> dont on peut tirer la certitude que les sociétés d'abondance le sont grâce à leurs traits culturels et que les sociétés de rareté le sont à cause des leurs.

La rationalité économique dont le principal indicateur est le taux de profit exige que soit recherchée la meilleure productivité du travail puisque celui-ci dépend toujours en dernière analyse de celle-là. Pour ce faire, la réponse est dans l'accumulation du capital. Mais cette dernière exige un élargissement constant de la consommation, au-delà des besoins ressentis à chaque instant. "C'est dans la mesure où la consommation s'affranchit des besoins

---

<sup>1</sup>. On ne trouve pas cette idée explicitement dans *Métamorphoses du travail*, op. cit. On la trouve de manière plus précise dans *Capitalisme, Socialisme, Ecologie*, op. cit., p. 87.

<sup>2</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 142.

<sup>3</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 142.

<sup>4</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 143.

<sup>5</sup>. GORZ A., *L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation*, dans *Actuel Marx, L'écologie, ce matérialisme historique*, op. cit., p. 22.

<sup>6</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 142.

<sup>7</sup>. SAHLINS M., *Age de pierre, âge d'abondance*, op. cit.

ressentis et les dépasse qu'elle peut être mise au service de la production, c'est-à-dire des "besoins" du capital."<sup>1</sup>

Il s'ensuit une dynamique irrésistible qui n'est pas inhérente au seul capitalisme, mais qui est inhérente à la rationalité économique elle-même que seul le capitalisme a pu libérer de toute entrave. Cette dynamique explique que le travail de l'homme moderne ne puisse coïncider avec son oeuvre: "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."<sup>2</sup>

Si, dans les sociétés contemporaines développées, toutes les forces sociales dominantes s'opposent à ce que soit envisagée une réduction du temps de travail de tous pour continuer à utiliser rationnellement les économies de volume de travail social nécessaire, c'est, selon Gorz, parce que cette mesure serait susceptible de faire découvrir aux travailleurs les limites de la rationalité économique à laquelle ils sont contraints. Leur vie entièrement préoccupée, sinon occupée, par le travail ne le leur permet actuellement pas. Au contraire, l'essentiel du discours dominant consiste à faire espérer le mieux-être et la création d'emplois de la marchandisation de nouveaux services. On peut alors se demander quelle évolution de la quantité de travail se dessine.

#### **1.4. Le travail est-il en voie de disparition ou seulement se réduit-il lentement?**

Une chose semble sûre: sur le long terme, la réduction de la durée moyenne individuelle du travail est nette, massive et générale dans tous les pays développés. Elle résulte essentiellement de la conjugaison d'avancées sociales conquises par paliers et d'une croissance régulière de la productivité du travail -provenant elle-même de l'accumulation du capital et de l'amélioration parallèle de la qualification- qui n'a pas été affectée intégralement en élévation du niveau de vie.

---

<sup>1</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 152.

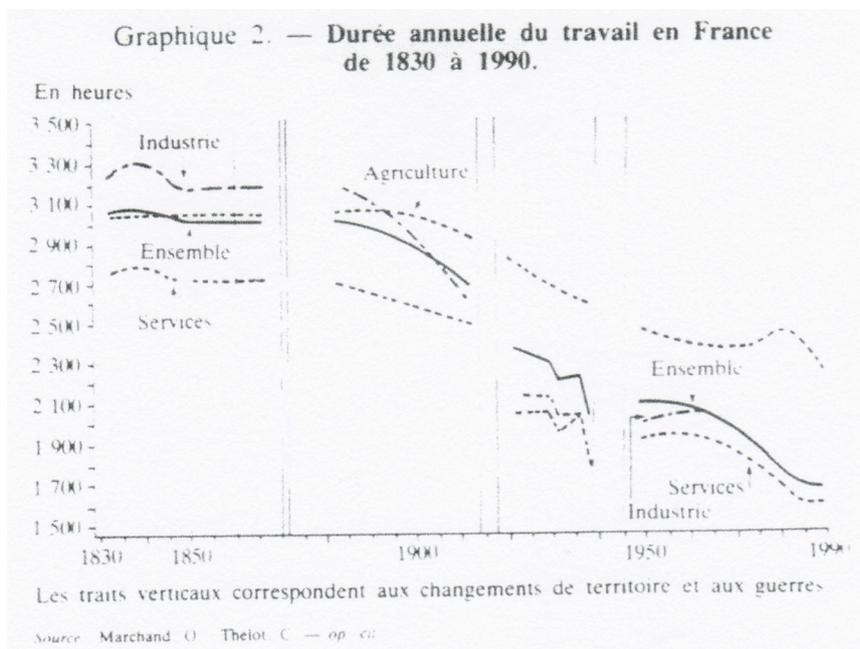
<sup>2</sup>. MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 166.

**Tableau 7.1: Evolution de la durée annuelle moyenne du travail en France de 1831 à 1991. (en heures)**

Années	Durée	Années	Durée
1831	3041	1938	2022
1836	3068	1949	2096
1846	3029	1954	2086
1851	3021	1961	2053
1866	3015	1963	2035
1881	3006	1969	1972
1896	2913	1970	1955
1911	2701	1973	1893
1913	2676	1979	1788
1921	2353	1984	1681
1929	2287	1989	1649
1931	2202	1991	1642
1936	2227		

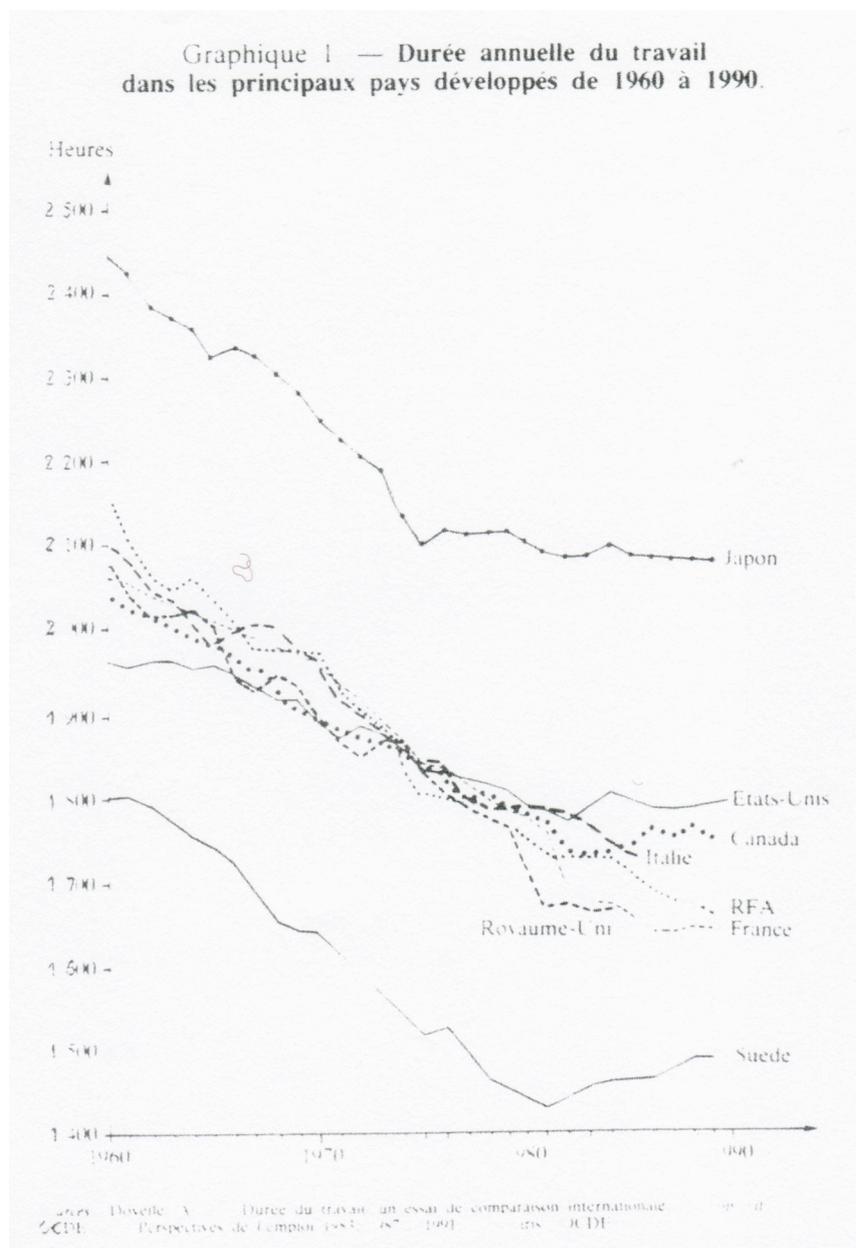
Source: MARCHAND O., THELOT C., *Deux siècles de travail en France*, Paris, INSEE, Etudes, 1991, p. 190. Sauf dernière ligne (année 1991): RIGAUDIAT J., *Réduire le temps de travail*, Paris, Syros, 1993, p. 58. Une autre étude de l'INSEE indique la durée annuelle effective des salariés à temps plein est passée de 1950 heures dans les années cinquante à 1520 heures en 1995; étude citée dans La Tribune Desfossés, 28 mars 1996.

**Graphique 7.2: Evolution de la durée annuelle du travail en France par secteurs.**



Source: MARCHAND O., THELOT C., *Deux siècles de travail en France*, op. cit., p. 123.

**Graphique 7.3: Evolution de la durée annuelle du travail dans les principaux pays développés de 1960 à 1990..**



Source: Futuribles, n° 165-166, mai-juin 1992, p. 31

**Tableau 7.2: Evolution du nombre d'emplois en France depuis 1896.**

(en milliers)

Années	Agriculture	Industrie	Tertiaire	Total
1896	8 881	5 926	4 943	19 050
1901	7 975	6 059	5 214	19 248
1906	7 903	6 286	5 433	19 622
1911	7 732	6 524	5 631	19 887
1921	7 214	6 406	5 849	19 469
1926	6 856	7 167	5 869	19 892
1931	6 398	7 218	6 327	19 943
1936	6 028	5 952	6 347	18 327
1946	6 001			19 011
1949	5 698	6 373	7 184	19 255
1955	5 144	6 640	7 670	19 354
1962	3 952	7 105	8 602	19 659
1968	3 160	7 589	9 517	20 266
1974	2 291	8 292	10 978	21 561
1980	1 887	7 697	12 305	21 889
1985	1 603	6 767	13 019	21 389
1990	1 357	6 467	14 290	22 114
1994				22 100

Source: MARCHAND O., THELOT C., *Deux siècles de travail en France*, op. cit., p. 174, sauf la dernière ligne (année 1994) citée par CHARPENTIER D., *La lente progression de l'emploi*, Alternatives économiques, n° 124, février 1995, p. 27.

**Tableau 7.3: Evolution du volume d'emploi en France de 1949 à 1991.**

	1949	1974	1991	Taux de croissance (en %)					
				global			annuel moyen		
				1974/ 1949	1991/ 1974	1991/ 1949	1974/ 1949	1991/ 1974	1991/ 1949
1. Nombre d'emplois en milliers	19 047,3	21 591,1	22 204,5	+13,36	+ 2,84	+16,58	+ 0,5	+ 0,16	+ 0,37
2. Durée annuelle en heures	1 952	1 753	1 537	-10,2	- 12,3	- 21,3	- 0,43	- 0,77	- 0,57
3. Volume d'activité (1 x 2) en milliards d'heures	37,180	37,850	34,130	+ 1,8	- 9,8	-8,2	+ 0,07	- 0,06	- 0,02

Source: Extrait de RIGAUDIAT J., *Réduire le temps de travail*, op. cit., p. 73, pour les trois premières colonnes des deux premières lignes; les taux et la dernière ligne calculés par nous.

Il ressort des tableaux et graphiques ci-dessus que le volume d'heures travaillées décroît sous l'influence de la réduction individuelle du travail observée sur une année: en 160 ans, elle fut réduite de près de moitié (la baisse est de 46%). Cette réduction s'est certes ralentie au cours des deux dernières décennies mais le phénomène serait confirmé à l'échelle d'une vie individuelle si l'on prenait en compte le raccourcissement de la durée de vie active. En 1969, l'entrée dans la vie active se faisait en France en moyenne à l'âge de 18,3 ans et la sortie à 62,4 ans, soit une durée de 44,1 ans. En 1989, l'entrée était à 20 ans et la sortie à 59,1 ans, soit une durée de 39,1 ans, correspondant à une baisse de 11,34% en 20 ans.<sup>1</sup> Le rapport du temps de travail au temps de vie éveillée est passé de 70% en 1850 à 42% en 1900, 18% en 1980 et 14% en 1990.

Il faut noter cependant que globalement le nombre d'emplois ne diminue pas si l'on excepte la première moitié de la décennie 1980 et le début de celle de 1990; il a même plutôt tendance à progresser lentement: un peu plus d'un demi-million au cours des 20 dernières années, soit 2,5%.<sup>2</sup> En ce qui concerne les deux dernières années connues, les

<sup>1</sup>. Chiffres tirés du graphique de RIGAUDIAT J., *Réduire le temps de travail*, op. cit., p. 88. Il est évident que ces chiffres ne sont que des ordres de grandeur car les actifs qui commencèrent de travailler en 1969 cesseront à un moment où l'âge de la retraite ne sera plus le même qu'en 1969, les chiffres donnés ont plutôt tendance à sous-estimer le raccourcissement de la durée de vie active. Les estimations prévisionnelles auxquelles s'était livré Jean Fourastié seront certainement vérifiées; FOURASTIÉ J., *Les 40 000 heures, Le travail d'une vie, demain*, Paris, R. Laffont, Gonthier, 1965, Denoël, Gonthier, 1972.

<sup>2</sup>. L'enquête annuelle sur l'emploi de l'INSEE indique que, de mars 1994 à mars 1995, 374 000 emplois salariés ont été créés en France, soit 322 000 créations nettes compte tenu de la baisse des emplois non salariés. Que ces

statistiques de l'UNEDIC portant sur les entreprises de plus de 10 salariés font état de 192 500 créations nettes d'emplois salariés en 1994 et 101 800 (l'INSEE en compte 141 000) en 1995.<sup>1</sup> Par secteurs d'activité l'évolution est contrastée, forte baisse dans l'agriculture et l'industrie, forte hausse dans les services. Globalement l'emploi augmente donc mais l'augmentation n'a pas correspondu à l'attente sociale qu'indique la progression de la population active.

Au vu de ces indications peut-on accorder un crédit aux affirmations selon lesquelles le travail serait en voie de disparition?<sup>2</sup> Celles-ci prennent appui sur la révolution informationnelle qui est en train de bouleverser les processus de production. Jacques Robin en tire la conclusion que "le travail quitte la société post-industrielle"<sup>3</sup>. Or, nous l'avons vu, accroissement du chômage ne signifie pas diminution équivalente du nombre d'emplois. De plus, le rythme d'évolution de la durée du travail (-0,38% par an en moyenne de 1831 à 1991), s'il se poursuivait sans impulsion volontariste, ne permet pas d'entrevoir prochainement la fin du travail. L'hypothèse la plus sérieuse pour les prochaines années, à l'horizon d'au moins une décennie, est donc que, compte tenu des aspirations toujours croissantes de la population, notamment des femmes, à demander un emploi, les mutations techniques se traduiront par des créations d'emplois insuffisantes, car très faibles pendant les périodes d'expansion, voire nulles lors des récessions, et, sous l'effet de la hausse de la productivité, par une croissance du chômage ou, au mieux, par une non décroissance de celui-ci, en l'absence d'une autre répartition du volume de travail à accomplir.

Par ailleurs, il apparaît dans les secteurs modernes de la production, tant dans l'industrie que dans les services, un triple phénomène. Premièrement, l'organisation taylorienne du travail, bien que remise en cause, est loin d'avoir disparu. Deuxièmement, là où l'automatisation est la plus avancée, là où la pratique du *juste à temps* est devenue la règle, les travailleurs sont appelés à s'impliquer beaucoup plus dans la préparation et l'organisation des opérations en amont et à leur suivi en aval. Troisièmement, contrairement à ce que l'on

---

emplois soient surtout des emplois précaires (actuellement, le nombre d'emplois précaires est de 3,2 millions soit 14,9% des actifs) n'enlève pas le fait de leur création; leur précarité relève du rapport de forces en défaveur des salariés et non d'une tendance à la disparition du travail. Chiffres cités par Jean-Michel BEZAT, *L'INSEE confirme que l'emploi progresse grâce au travail précaire*, Le Monde, 28 juin 1995, et *L'emploi salarié a retrouvé en 1994 son niveau de 1992*, Le Monde, 11 août 1995.

<sup>1</sup>. Chiffres cités par BEUVE-MERY A., *La stagnation de l'emploi a été totale au quatrième trimestre 1995, Sur l'année entière, le bilan des créations d'emplois est cependant positif (+1,1%)*, Le Monde, 7 mars 1996.

<sup>2</sup>. Les auteurs de telles affirmations sont nombreux. Citons par exemple: Centre des Jeunes Dirigeants, *L'illusion du plein emploi*, Introduction au colloque "5 tabous en questions pour le travail de demain", Paris, 21 janvier 1994, publiée dans Futuribles, n° 183, janvier 1994, p. 55; ou encore DRANCOURT M., *La fin du travail*, Paris, Hachette, 1984.

<sup>3</sup>. ROBIN J., *Changer d'ère*, Paris, Seuil, 1989.

*Quand le travail quitte la société post-industrielle*, 1) *La mutation technologique informationnelle méconnue*, 2) *Le travail à l'épreuve des transformations socio-culturelles*, op. cit.

pensait au début des années 1980, l'automatisation et la robotisation ne progressent que lentement: le rythme d'implantation s'est ralenti même dans les industries en pointe comme l'automobile. Selon certaines estimations, la chute de la demande de robots en France avait été de 19,4% en 1992 et de 47,4% dans le seul secteur de l'automobile.<sup>1</sup> Une étude plus récente relativise le phénomène mais confirme un ralentissement de la progression de la robotisation particulièrement sensible dans l'automobile.<sup>2</sup> Ce phénomène est-il simplement passager et lié à la mauvaise conjoncture? Ce n'est pas sûr puisque les industriels interrogés mettent en avant la complexité des systèmes et leur manque de fiabilité: il s'agit vraisemblablement d'une pause, le temps que les entreprises arrivent à maîtriser, relativement à la flexibilité dont elles ont besoin, la nouvelle technique qu'est la robotique.

De l'évolution technique contemporaine il faut certainement retenir beaucoup moins une disparition quantitative du travail qu'une évolution qualitative. Les aspects mécaniques, répétitifs, et donc susceptibles d'être standardisés ont vocation à être accomplis par la machine. En revanche, le travail exigera vraisemblablement une implication personnelle plus forte qui fait dire à Bernard Perret: "Le travail reposera sans cesse davantage sur ce qu'il y a de spécifiquement humain, et donc de plus noble, dans nos compétences."<sup>3</sup> Il n'est pas loin de retrouver, sans le dire, la thèse de Marx sur le travail créateur de l'homme. En outre, Perret fait remarquer avec justesse que l'activité économique moderne est entropique car elle engendre de plus en plus de déchets dont le traitement maintient un besoin de travail à un niveau élevé.

Nous ne pouvons donc tenir pour légitime la thèse exclusive selon laquelle la disparition du travail entraînerait un effacement total de son rôle d'intégrateur social: la cause faisant défaut, la conséquence ne tient plus. Notre conclusion est qu'il faut trouver *une autre justification* à la proposition de réduction massive du temps de travail.

Cette justification peut être formulée à partir de la synthèse des principes que nous avons mis en évidence jusqu'ici. Le principe de responsabilité commande la perpétuation de l'espèce et des conditions de l'espèce parce que l'homme *est* sans qu'il y ait besoin d'attendre l'hypothétique fin de la nécessité; il interdit la poursuite indéfinie de la croissance économique; il est antagonique à la recherche et l'accomplissement de l'utopie d'abondance; et il se concrétise par l'affectation des gains de productivité à la diminution du

---

<sup>1</sup>. DE FILIPPIS V., ELETA R., *Robotisation: le désenchantement*, Futuribles, n° 175, avril 1993, reproduit dans Problèmes économiques, n° 2350, 17 novembre 1993, p. 13, sous le titre *Les limites de la robotisation*. Voir aussi, bien que les chiffres soient un peu anciens, GOLLAC M., *La modernisation à deux vitesses*, dans INSEE, *Données sociales 1990, La société française*, 1990, p. 116-119.

<sup>2</sup>. Le parc de robots industriels en France: 1989: 7 063 (+17,4%); 1990: 8 551 (+21,1%); 1991: 9 808 (+14,7%); 1992: 10 821 (+10,3%); 1993: 11 975 (+9%); 1994: 12 992 (+10,1%); 1995: 14 376 (+10,7%). Etude de RobAut, janvier-février 1996, citée par Clarisse Fabre, *L'industrie automobile française prend ses distances avec le tout-robot*, Le Monde Initiatives, 27 février 1996.

<sup>3</sup>. PERRET B., *L'avenir du travail: des tendances contradictoires*, op. cit., p. 113.

temps de travail contraint -lorsque ces gains sont obtenus sans causer de préjudice irrémédiable à la nature et sans menacer les conditions de vie des générations futures- et par le recul du consumérisme. Ainsi formulé dans ses implications, le principe de responsabilité permet de rouvrir la discussion des rapports de l'homme à la nature dans la mesure où la conception d'une essence humaine se révélant par le travail est le corollaire de celle de l'homme transformant la nature précisément par son travail. Les deux conceptions ne font qu'une depuis la philosophie des Lumières jusqu'à Hegel et Marx.

## **2. Le rapport de l'homme à la nature.**

Nous avons analysé dans le chapitre 2 les multiples aspects de la crise écologique, crise qui ne résulte pas de dysfonctionnements du système économique mais qui est inscrite au coeur même de l'entreprise prométhéenne de domestication de la nature théorisée par Descartes, Bacon jusqu'à, dans une assez large mesure, Marx<sup>1</sup>. Le principe de responsabilité instaure donc une modification radicale du rapport de l'homme à la nature.

La nécessité et l'urgence de cette révision ne sont pas encore véritablement comprises par beaucoup de scientifiques et de penseurs. Parmi les objections les plus fortes émises à l'encontre des thèmes écologiques apparus ces dernières années, figurent le risque de passéisme à travers la critique de la modernité et l'impossibilité de constituer la nature en sujet de droit.

### **2.1. Retour au passé?**

La revendication de développement durable, dans sa version exprimée notamment par les mouvements écologistes, est-elle dangereuse dans la mesure où une philosophie de la nature serait incompatible avec l'humanisme fondé sur l'affranchissement permanent vis-à-vis de la nature? C'est l'idée développée par les adversaires de l'écologie politique qu'a fort bien synthétisée Luc Ferry<sup>2</sup> mais à partir d'une argumentation contestable.

---

<sup>1</sup>. Au sujet de la position de ce dernier, rappelons toutefois qu'Alfred Schmidt, philosophe de l'école de Francfort, a développé en 1962 une thèse très nuancée: SCHMIDT A., *Le concept de nature chez Marx*, op. cit.

<sup>2</sup>. FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, op. cit.

a) L'argumentation.

Luc Ferry distingue trois formes d'écologie. La première, qu'il appelle écologie environnementaliste, se préoccupe de préserver la qualité de l'environnement indispensable à l'homme et à son développement. La seconde, appelée écologie utilitariste, place les intérêts des animaux sur le même plan que ceux des hommes. La troisième, l'écologie profonde, s'oppose encore plus radicalement à la première parce qu'elle affirme l'existence de droits de la nature. Parmi ces trois courants centrés sur l'homme, l'animal ou l'univers, Ferry n'admet que le premier parce qu'il est le seul anthropocentrique et véritablement humaniste: "Il (l'être humain) est par excellence indétermination: la nature lui est si peu un guide qu'il s'en écarte parfois au point de perdre la vie. (...) Son *humanitus* réside dans sa liberté, dans le fait qu'il n'a pas de définition, que sa nature est ne pas avoir de nature, mais de posséder la capacité de s'arracher à tout code où l'on prétendait l'emprisonner."<sup>1</sup> En somme, l'homme est un être d'anti-nature. Son argumentation peut être rassemblée autour de trois points.

- La critique écologique est le dernier avatar de la critique de la civilisation capitaliste occidentale dont le XX<sup>e</sup> siècle a été fécond. Elle est donc d'essence totalitaire puisqu'elle ne vise pas moins que de proposer un nouveau modèle révolutionnaire, tous les autres ayant failli. Ferry s'élève contre le *danger totalitaire et réactionnaire* de l'écologie en cherchant à établir des liens entre les fondements *anti-humanistes* de l'écologie et le nazisme.<sup>2</sup>

- La vision cartésienne de domestication de la nature est, selon Ferry, certes exagérée et il faut retrouver une voie moyenne sur la base de l'esthétique kantienne, mais l'écologie doit abandonner toute vision politique et se cantonner à la défense de l'environnement.

- La tentative d'élaborer un droit autonome de la nature est la négation de la spécificité humaine: le droit ne peut être dit que par les hommes et que pour les hommes.

---

<sup>1</sup>. FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, op. cit., p. 39-40.

<sup>2</sup>. FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, op. cit., p. 147-168.

b) Un questionnement utile mais des réponses incohérentes.

A partir de questions pourtant fondamentales, l'argumentation se révèle partielle et contradictoire.

b.1) Pour démontrer le caractère réactionnaire des thèmes écologiques, Ferry se réfère exclusivement à la tendance de la *Deep ecology* (écologie profonde) établie surtout aux Etats-Unis et ignore l'extrême diversité des courants de pensée ayant influencé la réflexion européenne ainsi que l'inévitable foisonnement et éparpillement des recherches tant l'étendue des problèmes à résoudre est immense. Principalement, est ignorée l'indéniable volonté de rattacher l'écologie politique à l'écologie scientifique, celle-ci ayant été d'ailleurs historiquement première. Le premier sans doute, Bernard Charbonneau avait déjà signalé le risque de dérive écologique: "La valorisation de la nature sans les contreponds de la liberté mène tôt ou tard à un déterminisme biologique dont la conclusion est un "écofascisme", qui s'apparenterait d'ailleurs plus au nazisme qu'à la tragi-comédie mussolinienne."<sup>1</sup> Mais pour Charbonneau il s'agissait d'une mise en garde contre l'une des multiples facettes de l'écologie et non pas d'une assimilation de l'ensemble de la réflexion écologique à la plus contestable d'entre elles.

En déniaut aux thèmes écologiques le droit de poser les problèmes de la société dans leur globalité, par exemple de lier les thèmes de l'emploi, du chômage, de la pauvreté à ceux de l'environnement, et en les cantonnant à la défense de ce dernier, les adversaires de l'écologie créent eux-mêmes le phénomène de la nature érigée en finalité extérieure et supérieure à l'homme, phénomène qu'ils dénoncent par ailleurs. Cette contradiction théorique et politique n'est-elle pas le signe que, derrière les assauts dirigés au nom d'une rationalité pseudo-scientifique, se dissimule l'idéologie d'un progrès immuable qui ne peut être atteint par aucune interrogation, surtout pas par celle visant la problématique du développement économique, qu'il soit libéral, social-démocrate ou étatiste? D'ailleurs, Ferry ne cache pas son rejet de la critique du libéralisme économique menée au nom de l'écologie.

b.2) En fondant son refus absolu d'une quelconque philosophie de la nature ou même d'un "contrat naturel" sur la seule référence à la philosophie de Kant qui ne s'intéresse et ne s'adresse qu'aux individus, Ferry oublie que les problèmes soulevés par la crise écologique et celle de la pauvreté sont des problèmes qui concernent certes tous les individus pris un par un, mais qui sont collectifs parce qu'ils atteignent l'espèce humaine dans sa totalité unique.

---

<sup>1</sup>. CHARBONNEAU B., *Le feu vert, Auto-critique du mouvement écologique*, Paris, Ed. Karthala, 1980, p. 91.

b.3) En considérant la nature comme une série d'éléments juxtaposés entre lesquels l'homme saurait et devrait faire le tri, Ferry ignore complètement l'unité du monde vivant, les inter-relations existant entre tous les êtres, l'équilibre nécessaire à la vie elle-même: "C'est aussi dans cette voie qu'on pourrait tenter de définir *ce qui dans la nature elle-même* doit être respecté et ce qui, en revanche, doit être combattu au nom d'un interventionnisme bien compris. Faute d'une telle distinction, l'idée de devoir envers "LA" nature perdrait son sens, tant il est vrai que tout, en elle, ne mérite pas d'être protégé."<sup>1</sup> Il est sûr que tout ne se vaut pas dans la nature mais tout n'est-il pas nécessaire à la vie elle-même?

## 2.2. La nature peut-elle être sujet de droit?

Alors que la nature est objet de droit, peut-elle devenir sujet ? Peut-on et faut-il attribuer des droits aux animaux et aux plantes? Question embarrassante parce que nous rencontrons peu à peu la difficulté de trouver un chemin entre l'anthropocentrisme et l'animisme. Question curieuse si l'on songe que des institutions, des organisations, des entreprises, qui n'appartiennent pas à l'espèce humaine, jouissent déjà de droits par le biais de la personnalité morale. La recherche d'une réponse peut prendre trois formes.

### a) Un retour à l'épistémologie.

L'attribution d'une valeur *intrinsèque* à la nature, indépendante de toute utilisation humaine, se heurte à une contradiction. En effet, par définition, cette attribution est humaine puisqu'elle est le fait de l'homme, et, de plus, humaniste puisqu'elle dépend d'éléments subjectifs, passionnels et de finalités éthiques ou morales.

Cette objection est importante mais elle n'est pas propre à la nature. Elle caractérise également toute démarche scientifique: au départ, l'entreprise scientifique connaît une phase subjective qui ne l'empêche pas de produire ensuite des connaissances objectives.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>. FERRY L., *Le nouvel ordre écologique*, op. cit., p. 209-210.

<sup>2</sup>. LATOUR B., *Arrachement ou attachement à la nature?*, *Ecologie politique*, n° 5, hiver 1993, p. 15-26.

### b) Un changement de problématique.

Michel Serres invite non pas à préserver la nature mais à établir un *contrat naturel*<sup>1</sup>. Cette notion a soulevé beaucoup de discussions et presque autant de malentendus. Serres analyse la notion de contrat sous trois formes caractérisant trois étapes.

#### b.1) Le contrat social.

Serres le formule ainsi: “Il n’existe pas de collectif humain sans choses; les rapports entre les hommes passent par les choses, nos rapports aux choses passent par les hommes: voilà l'espace un peu plus stable que décrivent les droits.”<sup>2</sup>

#### b.2) Le contrat scientifique.

La science permet à l'homme de connaître les objets mais aussi de se substituer un instant à eux pour leur prêter une voix, de la même façon que le contrat social permet de se placer du point de vue du partenaire.

#### b.3) Le contrat naturel.

Il s'agit d'un prolongement des deux précédents. Par une *morale objective*, Serres propose de tenir les deux bouts de la chaîne en croisant deux conceptions:

- celle qui permet de parler des choses “comme si nous n'étions pas là”<sup>3</sup>;

- celle qui permet aux hommes de parler entre eux “comme si les choses n'étaient pas là”<sup>4</sup>.

“Dans quel langage parlent les choses du monde pour que nous puissions nous entendre avec elles, par contrat? Mais après tout, le vieux contrat social, aussi, restait non dit et non écrit. (...) Certes, nous ignorons la langue du monde, ou ne connaissons d'elle que les versions animiste, religieuse ou mathématique. (...) En fait, la Terre nous parle en termes de forces, de liens et d'interactions, et cela suffit à faire un contrat.”<sup>5</sup>

L'établissement d'un contrat naturel ne doit pas être alors compris comme la reconnaissance ou l'attribution d'une âme, d'un esprit, d'une conscience habitant les espèces vivantes autres que l'humaine, mais comme l'affirmation de la responsabilité de l'homme qui doit assurer sa propre vie et assurer la vie future. Cette considération n'est pas seulement

---

<sup>1</sup>. SERRES M., *Le Contrat naturel*, op. cit.

<sup>2</sup>. SERRES M., *Le Contrat naturel*, op. cit., p.77.

<sup>3</sup>. LATOUR B., *Arrachement ou attachement à la nature?*, op. cit., p. 24.

<sup>4</sup>. LATOUR B., *Arrachement ou attachement à la nature?*, op. cit., p. 24.

<sup>5</sup>. SERRES M., *Le Contrat naturel*, op. cit., p. 69.

d'ordre biologique, elle le dépasse pour devenir éthique: l'impératif "n'est pas seulement qu'il existe des hommes après nous, mais précisément que ce soit des hommes conformes à l'idée même d'humanité."<sup>1</sup> L'inspiration est ici directement puisée chez Hans Jonas.

### c) De nouveaux rapports entre l'humanité, la science et la nature.

Un gigantesque contresens n'est-il pas été commis habituellement sur Rousseau qui affirmait davantage la nécessité de repenser ces rapports que celle d'un retour au passé?<sup>2</sup>

Jusqu'à maintenant l'éthique définissait ce que devaient être les rapports entre les hommes, elle doit intégrer dorénavant les rapports avec la nature parce qu'ils influencent les premiers. C'en est fini de la séparation entre ce qui relève des premiers, régis par le politique, et ce qui relève des seconds, régis par la science et la technique. Dans la mesure où les rapports entre les hommes sont intermédiés par la nature, ils ont favorisé l'émergence de celle-ci en tant que partenaire, qui, plus elle est menacée, plus elle menace à son tour les hommes. L'élargissement du contrat entre les hommes à un élément jusque-là refoulé à l'extérieur est indispensable, estime Serres. Ce n'est pas une démarche transcendante, religieuse. Elle est d'ordre politique. L'auteur renoue avec un thème qu'avait abordé Bertrand de Jouvenel: "Oui, par essence même, la nature ne peut pas discuter avec ses utilisateurs humains l'usage qui est fait d'elle. Il faut donc des agents humains qui puissent discuter en son nom et en fonction de l'intérêt collectif à long terme des communautés humaines."<sup>3</sup>

Michel Serres est conscient que seuls les hommes peuvent être des sujets de droit naturel au sens du siècle des Lumières. Mais il pense que la nature peut être représentée par la science qui en serait le porte-voix, et à qui il appartient de dire *l'émotion de la Terre*. A notre avis, il ne faut pas interpréter cette métaphore comme une reconnaissance de sentiments prêtés à la nature, mais comme une reconnaissance par *l'homo sapiens* de la différence fondamentale entre un être vivant, animal ou végétal, et une machine, par exemple un micro-

<sup>1</sup>. RICOEUR P., *La responsabilité et la fragilité de la vie*, Le Messager européen, n° 5, 1991, cité par PERSTUNSKI E., *L'éternel retour des philosophies de la nature?*, Ecologie politique, n° 3-4, automne 1992, p. 58.

<sup>2</sup>. A l'appui de cette interrogation, Edith Perstunski écrit dans *L'éternel retour des philosophies de la nature?*, op. cit., p. 52: "Quand Jean-Jacques Rousseau écrivait, en 1755, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, qu'il se proposait de connaître cet état de nature "qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais", il fallait être bien borné pour lire en cette formule un désir névrotique ou un fantasme nostalgique de retour à un état antérieur de civilisation, à une nature pure de toute souillure humaine. Jean-Jacques Rousseau ne projetait-il pas (et déjà dans le *Discours sur les sciences et les arts*) de penser autrement le processus humain d'appropriation de la nature, et leur réalisation commune, par le détour fictif par la nature et le passé?"

<sup>3</sup>. DE JOUVENEL B., *La civilisation de puissance*, op. cit., p. 130.

processeur le plus performant: *l'être vivant est auto-organisé*. "La Terre s'émeut, la Terre se meut", comme le dit Serres avec beaucoup de finesse<sup>1</sup>. Et *l'homme est le seul à le savoir*; sa responsabilité est donc de ne pas porter atteinte à cette capacité d'auto-organisation. Nous retrouvons un thème déjà analysé par Jonas.

La démarche de Serres rencontre ici peut-être ses limites.<sup>2</sup> L'unité du monde vivant doit être affirmée par la science. Or existe-t-il aujourd'hui un intérêt commun de la société internationale, représentative du seul véritable sujet de droit, l'humanité? L'existence d'une multiplicité de nations et surtout de groupes sociaux, dont certains membres exigent avant tout de vivre confortablement, tandis que d'autres ne sont même pas en mesure d'exprimer le besoin de simplement vivre, permet-elle pour l'instant de dire l'unité du monde vivant, puisque l'unité de la seule espèce humaine n'existe pas? L'érection de la nature en sujet de droit représenté par l'homme pourrait-elle être un acte d'humanisation de l'homme?

La prise conscience de l'unité des écosystèmes vivants est justement l'occasion d'un pas de plus vers cette humanisation.<sup>3</sup> Un pas modeste car des obstacles difficiles se dressent devant une éthique nouvelle.

---

<sup>1</sup>. SERRES M., *Le contrat naturel*, op. cit., p. 136.

<sup>2</sup>. LARRERE C., *Ethique et environnement, à propos du contrat naturel*, Écologie politique, n° 5, hiver 1993, p. 27-49.

<sup>3</sup>. DELEAGE J.P., *Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature*, Paris, La Découverte, 1991. *L'écologie, humanisme de notre temps*, Écologie politique, n° 5, hiver 1993.

## II- Les obstacles à dépasser pour fonder une éthique.

L'établissement de nouveaux rapports de l'homme avec lui-même et avec ses semblables ainsi qu'avec la nature se heurte à l'idéologie du développement économique et du progrès censé accompagner celui-ci, que nous avons déjà analysée. Mais il se heurte aussi à deux dérives possibles se renforçant mutuellement: la dérive du scientisme (A) et celle d'une fétichisation des rapports avec la nature et des rapports sociaux (B).

### A- La résurgence du scientisme.

Pendant la tenue de la CNUED à Rio de Janeiro en juin 1992, plusieurs centaines de scientifiques avaient signé un appel dit *de Heidelberg* dans lequel ils déclaraient notamment: "Nous assistons à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social. Nous affirmons que l'état de nature, parfois idéalisé par des mouvements qui ont tendance à se référer au passé, n'existe pas et n'a probablement jamais existé depuis l'apparition de l'homme dans la biosphère, dans la mesure où l'humanité a toujours progressé en mettant la nature à son service et non l'inverse. Nous soulignons que nombre d'activités humaines essentielles nécessitent la manipulation de substances dangereuses ou s'exercent à proximité de ces substances, et que le progrès et le développement reposent depuis toujours sur une maîtrise grandissante des ces éléments hostiles pour le bien de l'humanité. Nous considérons par conséquent que l'écologie scientifique n'est rien d'autre que le prolongement de ce progrès constant vers des conditions de vie meilleures pour les générations futures."<sup>1</sup>

Cet appel trouva un écho sur le plan philosophique à travers l'ouvrage de Luc Ferry étudié ci-dessus. Tous les éléments que nous avons déjà analysés dans le chapitre 1 se retrouvent dans l'appel de Heidelberg: l'idée de progrès, l'assimilation du progrès scientifique et du progrès industriel, la domestication de la nature. Plus important encore, on retrouve l'extrémisme méthodologique consistant à sur-objectiviser la nature par la science sous prétexte d'éviter la sur-subjectivisation mystique de la nature ou son anthropomorphisation. L'attention est focalisée sur les dérives à partir de *l'hypothèse Gaïa* formulée par James Lovelock<sup>2</sup> selon laquelle la Terre est assimilée à un être vivant mais qui a

---

<sup>1</sup>. *Appel de Heidelberg*, *Le Monde*, 3 juin 1992.

<sup>2</sup>. LOVELOCK J., *Gaïa, La Terre est un être vivant*, Monaco, Le Rocher, 1986.  
*Les Ages de Gaïa*, Paris, Laffont, 1990.

donné lieu à des extensions purement idéologiques visant à combler le vide laissé par les grands systèmes de pensée en crise, religieux ou politiques.<sup>1</sup>

Dans les rapports de forces qui se nouent pour mettre en oeuvre un développement durable, la prise de position de Heidelberg fait dire à Jacques Robin: “La science a pris en Occident le relais de la religion pour revendiquer l'absolu de la connaissance, pour se considérer, en forçant les secrets de la nature, comme la seule source de la vérité, pour représenter le progrès inéluctable. (...) Non seulement la science est asservie chaque jour davantage à la technique, mais elles le sont l'une et l'autre à l'impératif de la société industrielle: maximiser la production, la consommation et l'information afin d'accumuler toujours plus de capital pour maximiser encore plus la consommation et la production .”<sup>2</sup> Robin reprend un thème qu'avait déjà abordé Bernard Charbonneau: “Prométhée réenchaîné. A l'origine, la connaissance scientifique est un fruit de la liberté. Prométhée a dérobé le feu du ciel que gardaient jalousement Zeus et ses prêtres. Poursuivant elle aussi la vérité, la Science a dû se libérer de la religion instituée. Malheureusement c'est pour se réenchaîner finalement à la Finance et à la Politique, dont l'exigence, seulement matérielle et pragmatique, est autrement stérile que celle de la religion, qui permet d'appeler de l'Eglise à Dieu.”<sup>3</sup>

Jean-Marc Levy-Leblond confirme et élargit ces analyses: “A la vérité, comme toute union sacrée, celle-ci est fondée sur la peur. Il faut y voir l'expression - irrationnelle!- du désarroi de la collectivité scientifique -ou plutôt de ses dirigeants- devant la mutation accélérée de la nature et du statut de la science, désormais devenue technoscience, mercantilisée et industrialisée chaque jour davantage. La plupart des chercheurs constatent alors, sans en comprendre les raisons, que devient dérisoire leur rêve d'un savoir objectif et positif, à la fois intéressant pour eux et utile pour l'humanité. Ils se retrouvent face à des problèmes dont la complexité technique les met en échec, et dont les enjeux socio-politiques les dépassent. Leur profession, leurs institutions leur échappent de plus en plus, soumises à la régulation du politique et aux contraintes de l'économique. Plutôt que de reconnaître la source de ces transformations dans la nature même du système dont ils vivent, ils préfèrent se créer un adversaire fantasmagorique, -cet "irrationalisme écologique" mythifié. Ce rejet de la menace sur un ennemi extérieur imaginaire est évidemment une constante de toute communauté humaine en crise d'identité et de projet.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>. Pour une synthèse critique de l'hypothèse Gaïa et de ses dérives, cf. BENEY G., *Gaïa: de l'hypothèse au mythe*, *Futuribles*, n° 144, juin 1990, p. 43-57.

<sup>2</sup>. ROBIN J., *Des scientifiques en mal d'écologie*, *Libération*, 13 et 14 juin 1992.

<sup>3</sup>. CHARBONNEAU B., *Ultima ratio*, dans *Nuit et jour, science et culture*, Paris, Economica, 1991, p. 207.

<sup>4</sup>. LEVY-LEBLOND J.M., *Scientisme contre écologie, le pavé de Heidelberg*, *Le Monde Diplomatique*, août 1992.

Quatre ans après cet appel, l'émoi qu'il a provoqué parmi les scientifiques reste vivace. Ignacy Sachs l'interprète lui aussi comme une manifestation de désarroi de la communauté scientifique qui résiste mal, ajoute-t-il, aux manipulations politiciennes<sup>1</sup>. Louis Dumont souligne la contradiction qu'il y a à se déclarer favorable à la préservation de l'environnement et en même temps à voir dans l'écologie un simple prolongement de l'ancienne conception du progrès<sup>2</sup>.

L'aspect assez polémique de l'appel de Heidelberg semblerait donner raison à Kuhn contre Popper: ce qui caractérise le fonctionnement habituel de la pratique scientifique en période normale (c'est-à-dire en dehors des périodes de crise et de remise en cause d'un paradigme dominant), c'est davantage le dogmatisme que le rationalisme critique. Selon Dominique Lecourt, il convient désormais d'unifier la recherche scientifique et la pensée philosophique et de détacher la conception de la science du positivisme qui la domine<sup>3</sup>.

## **B- La fétichisation des rapports avec la nature et des rapports sociaux.**

La critique de l'entreprise prométhéenne et celle de la sacralisation du travail comportent le risque de faire apparaître les rapports de l'homme à la nature comme des fétiches supposés avoir une existence autonome par rapport aux rapports sociaux à l'instar des marchandises. Cette fétichisation a alors des retentissements sur les visions de la place du travail et du non-travail.

### **1. Le sens de cette fétichisation.**

La fétichisation consisterait à séparer les rapports de l'homme à la nature des rapports des hommes entre eux et particulièrement des rapports sociaux. Plus précisément, elle consisterait à oublier que les hommes nouent des rapports entre eux dans leur relation à la nature et, réciproquement, que leur relation à la nature se noue dans le cadre de rapports sociaux. Deux écueils, miroirs l'un de l'autre, sont donc à éviter: la "naturalisation des contradictions sociales"<sup>4</sup> (version d'un écologisme lénifiant qui nierait la

---

<sup>1</sup>. SACHS I., *Faut-il encore y croire?*, Entretien avec *Politix, Le magazine*, n° 20, octobre-novembre 1994, p. 9, propos recueillis par A.S. Boisgallais.

<sup>2</sup>. DUMONT L., *Le tournant écologique doit représenter une atténuation de la dominance économique du monde*, Entretien avec *Le Monde*, 23 et 24 avril 1995, propos recueillis par N. Weil.

<sup>3</sup>. LECOURT D., *Contre la peur*, suivi de *Critique de l'appel de Heidelberg*, Paris, Hachette, 1993.

<sup>4</sup>. GARNIER J.P., *L'écologisme ou la fétichisation de l'espace-temps*, *Economies et Sociétés*, Série Etudes de Marxologie, S, n° 30-31, 6-7/1994, p. 300.

logique de l'accumulation du capital et ses conséquences sur la façon dont les hommes s'approprient la nature), et la socialisation des contradictions de la destruction de la nature (version d'un marxisme vulgaire qui en serait resté à l'idée que seuls les rapports de propriété pervertissent l'usage de la technique et de la nature).

Cette dichotomie théorique se révèle être une impasse à double titre. Premièrement, elle puise sa source dans une fausse opposition entre un rapport homme/nature sans référence aux rapports sociaux et un rapport travail/capital sans référence à l'imaginaire de la domestication de la nature. Deuxièmement, elle trouve un prolongement politique dans une autre fausse opposition entre la question écologique et la question sociale, dont une vision caricaturale est donnée par la problématique exprimée au nom du Commissariat Général au Plan par Christian Stoffaës: "Y a-t-il aujourd'hui une "crise écologique" qui a pris le relais de la "crise sociale"?"<sup>1</sup>

La crise écologique est provoquée par le développement économique impulsé par l'accumulation capitaliste mais en même temps elle dépasse les difficultés de celle-ci parce qu'elle résulte de la mise en oeuvre de la vision prométhéenne du monde. La crise écologique n'a donc pas pris le relais d'une crise sociale qui lui aurait laissé la place. Cette dernière est inscrite au coeur des rapports sociaux capitalistes dès l'origine de ceux-ci: les rapports de d'exploitation, de domination, d'aliénation, à l'échelle nationale ou planétaire, sont inhérents à l'accumulation du capital et n'ont donc pas disparu.<sup>2</sup> L'apparence d'une prise de relais vient du fait que la crise écologique n'a pas été visible immédiatement et que la croissance d'après-guerre a entretenu l'illusion d'une disparition de la pauvreté. Ce n'est qu'une apparence car sans l'exploitation de la nature, celle du travail n'a plus de support matériel, et sans l'exploitation du travail, celle de la nature ne peut s'enclencher et se généraliser. Tel est le sens de la formule que nous avons déjà employée: crise sociale et crise écologique ont la même racine. A la suite de Schelling, de Hegel et de Marx, Thomas Maldonado<sup>3</sup> qui établit une distinction entre la nature (une donnée) et l'environnement (un

<sup>1</sup>. STOFFAËS C., *Avant-propos* à Commissariat Général du Plan, *L'économie face à l'écologie*, op. cit., p. 11.

<sup>2</sup>. Fernand Braudel écrivait: "Certes, le capitalisme d'aujourd'hui a changé de taille et de proportions, fantastiquement. Il s'est mis à la mesure des échanges de base et des moyens, eux aussi fantastiquement agrandis. Mais, *mutatis mutandis*, je doute que la nature du capitalisme ait changé de fond en comble." BRAUDEL F., *La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985, p. 115.

René Passet écrit: "L'image des sphères possédant chacune sa logique, adoptée ici, pourrait laisser supposer que cette analyse évacue le problème des rapports sociaux pour substituer au mécanisme du marché propre aux néo-classiques, un autre mécanisme -certes plus large- à base écosystémique. Cependant, le constat qu'au sein d'un mode de production, un groupe d'hommes réussit à imposer ses valeurs et sa dominance à l'ensemble de la collectivité et à les faire apparaître comme fonction d'utilité sociale de cette dernière, soulève immédiatement la question de savoir comment historiquement et pour quelles raisons ce phénomène a pu se produire. *La présente approche n'évacue pas les rapports sociaux mais les situe et invite à les approfondir*. Si nous n'avons pas cru devoir insister sur ce point, c'est que cette analyse est largement poursuivie ailleurs, notamment dans la pensée marxienne ou dans l'oeuvre de Perroux. Il nous a paru préférable de mettre l'accent sur ce qui, précisément, est négligé par l'ensemble des écoles économiques." PASSET R., *L'économique et le vivant*, op. cit., p. 208, note a.

<sup>3</sup>. MALDONADO T., *Environnement et idéologie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1972.

produit humain) a donc toutes les raisons de refuser de séparer la protection de la nature et la construction d'une société juste.

Il existe une dernière forme de cette fétichisation: celle qui sépare les rapports de l'homme à la nature et les rapports sociaux en faisant une mauvaise utilisation du concept de productivisme débouchant sur une critique de faible portée. Le productivisme ne peut se définir seulement par la recherche d'une "production sans autre finalité qu'elle-même"<sup>1</sup> comme le croient certains écologistes, car, sinon, l'économie capitaliste ne ralentirait à aucun moment son activité. La production n'est jamais la finalité ultime. La distinction classico-marxienne entre valeur d'usage et valeur d'échange prend ici toute son importance et n'a jamais été autant justifiée. Le productivisme n'est pas la production croissante de valeurs d'usage mais de valeurs d'échanges susceptibles de valoriser le capital, c'est-à-dire de valeur au sens marxien. Le productivisme est la recherche de la production sans autre finalité ultime que le profit, qu'il soit privé ou collectivisé.<sup>2</sup> Le fait que le capitalisme ait agi de sorte que se construise un imaginaire collectif autour de la croissance de la production et de la consommation pour *légitimer* la marche en avant ne doit pas être confondu avec la *finalité* du système économique.

## 2. Les conséquences de cette fétichisation sur la place du travail.

Le fantasme de la fécondité du capital analysé par Serge Latouche<sup>3</sup> et que nous avons déjà mentionné réapparaît chez un grand nombre d'auteurs explorant l'utopie de la baisse de la durée du travail. Parmi eux, on trouve notamment Guy Aznar, Yoland Bresson, René Passet, Bernard Perret, Guy Roustang, Jacques Robin, Roger Sue. Ces auteurs ont en commun de soulever la place du travail dans le processus productif et celle subséquente de la théorie de la valeur.

Pour la plupart d'entre eux, la théorie de la valeur-travail selon laquelle les marchandises auraient une valeur déterminée par la quantité de travail nécessaire à leur production verrait sa validité remise en question par le fait que le travail est progressivement exclu du processus de production soumis à un accroissement continu de l'intensité capitalistique. Nous avons déjà critiqué sur le plan méthodologique cette vision dans le

---

<sup>1</sup>. DELEAGE J.P., *L'écologie, humanisme de notre temps*, op. cit., p. 12.

<sup>2</sup>. Michel Husson écrit: "Le capitalisme est un système économique qui préfère ne pas produire... plutôt que de produire sans profit. (...) Il (le chômage) est le fruit empoisonné d'un déni de production, d'un refus du capitalisme qui consiste à ne pas satisfaire un certain nombre de besoins (et donc à ne pas créer les emplois correspondants) plutôt que d'avoir à le faire dans des conditions de rentabilité qui n'atteignent pas les normes courantes. On préfère refuser à une frange sociale de plus en plus étendue le droit à l'emploi, faute de lieux propices à l'accumulation du capital." (HUSSON M., *Misère du capital, Une critique du néolibéralisme*, Paris, Syros, 1996, p. 81).

<sup>3</sup>. LATOUCHE S., *Epistémologie et économie*, op. cit., p. 319 et 504.

chapitre 1 mais il convient maintenant d'ajouter en quoi elle interfère avec celle de la place du travail dans la société et de montrer qu'elles ne peuvent se servir mutuellement de fondement théorique. En effet, à la suite de l'incohérence consistant à affirmer que la notion de travail productif perd son sens tout en soulignant les progrès incessants de la productivité du travail<sup>1</sup>, beaucoup d'auteurs aboutissent à la conclusion suivante: "Si le travail est un temps de plus en plus réduit, (...), peut-on continuer à faire du travail la source principale de la création de la valeur, sa mesure en même temps que la clé essentielle de sa répartition?"<sup>2</sup> Or, le travail n'a jamais été en système capitaliste la clé de la répartition des richesses. C'est le capital qui est cette clé. Cornélius Castoriadis exprime la même chose ainsi: "à chacun, *selon ce qu'il possède* -au capitaliste, selon son capital, à l'ouvrier selon "sa force de travail"."<sup>3</sup> Croire que chaque travailleur salarié ait jamais reçu l'équivalent de son travail, entendu comme le produit de son travail, est une trivialité mystificatrice. De même, le lien établi abusivement par la théorie dominante entre salaire et productivité ne l'a jamais été au nom de la théorie de la valeur-travail mais en référence à la théorie marginaliste. Lorsque Bresson dit que notre organisation économique est bâtie sur la valeur-travail<sup>4</sup>, l'emploi du mot *valeur* est ici ambigu: sur le plan *des valeurs*, la phrase est juste; sur le plan économique, elle ne l'est qu'en partie car le capitalisme n'a jamais reconnu la justesse de la valeur-travail: tout au plus le *principe* du lien emploi-revenu est reconnu, en aucun cas le *montant* du revenu. Lorsque René Passet écrit que "la formation des revenus se détache de plus en plus de l'activité productive"<sup>5</sup>, c'est encore ambigu car, macro-économiquement, tous les revenus sont toujours formés dans, et issus de, l'activité productive; en revanche, c'est la distribution individuelle des revenus qui est détachée de l'activité productive des individus, phénomène qui n'apparaît nouveau qu'aux yeux de ceux qui pensaient que les salaires individuels reflétaient la productivité marginale, comme l'enseigne la théorie économique dominante; ainsi Aznar écrit-il en se référant à Samuelson: "Traditionnellement, le revenu versé à tout facteur de production (entre autres le travail) était supposé avoir pour justification et contrepartie la fonction du produit qu'il avait contribué à créer."<sup>6</sup> René Passet ne laisse-t-il pas entendre que la théorie néo-classique a pu avoir un jour une fonction explicative du salaire: "Dans ces conditions, le coût marginal et la productivité marginale d'un facteur, pris isolément, perdent toute signification et la contrepartie qui servait de base à sa rémunération disparaît du même coup."<sup>7</sup> Perret et Roustang abondent dans le même sens: "le lien entre le

---

<sup>1</sup>. Cf. Annexe 5.

<sup>2</sup>. SUE R., *Temps et ordre social*, op. cit., p. 231; voir aussi p. 234. Ainsi que PERRET B., ROUSTANG G., *L'Economie contre la société*, op. cit., p. 65-66.

<sup>3</sup>. CASTORIADIS C., *Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous*, dans *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 286.

<sup>4</sup>. BRESSON Y., *L'après-salariat*, op. cit., p. 22.

<sup>5</sup>. PASSET R., *La logique d'une mutation*, op. cit., p. 17.

<sup>6</sup>. AZNAR G., *Travailler moins pour travailler tous*, op. cit., p. 102.

<sup>7</sup>. PASSET R., *La logique d'une mutation*, op. cit., p. 16.

salaires et la productivité du travail s'estompe"<sup>1</sup>. Notre thèse est que plus le travail vivant est exclu du processus de production et plus l'informationnel joue un rôle, comme l'indique avec raison Passet<sup>2</sup>, alors plus la productivité devient collective et cesse d'être individuelle: ce qui est sûr, c'est qu'il est de plus en plus impossible d'établir une relation entre la productivité individuelle, qui perd toute réalité et toute signification<sup>3</sup>, et la rémunération individuelle, mais cela n'a rien à voir avec une soi-disant disparition du travail comme créateur de richesses. Enfin, Perret et Roustang fournissent un argument surprenant: "Un *compte de surplus* retraçant la destination finale des gains dus aux accroissements de productivité dans chaque secteur ferait apparaître massivement le phénomène suivant: le rôle du partage direct de la valeur ajoutée entre les salaires et les profits diminue au profit de mécanismes plus indirects, qui dépendent davantage de l'organisation de la société (...): - la modification des prix relatifs entre secteurs (le prix des services marchands augmentant plus vite que la moyenne); (...) - l'accroissement du prélèvement fiscal-social pour financer les services non marchands. (...) Dans les deux cas de figure, le lien normatif établi par la théorie économique entre la productivité du travail et sa rémunération devient encore plus irréal."<sup>4</sup> De l'aveu même de ces auteurs, il s'agit bien de *destination*, de *répartition* des gains de productivité apparus, par définition, dans la production; il ne s'agit donc en aucun cas de génération spontanée de valeur dans l'échange et la vente comme ils le disaient plus haut. On pourrait presque dire qu'à travers la modification des prix relatifs ils réinventent la thèse de la péréquation du taux de profit!...

Il ne faut donc pas s'étonner que la plupart de ces auteurs aboutissent, tout en affirmant la fausseté de la théorie de la valeur-travail, à renouer avec celle de la valeur-

---

<sup>1</sup>. PERRET B., ROUSTANG G., *L'Economie contre la société*, op. cit., p. 65.

<sup>2</sup>. "L'information est toute entière relation. L'importance de la relation dans les combinaisons productives devient prépondérante. Les dépenses relatives à l'investissement immatériel (...) se situent pour la plupart *en amont de la phase de production proprement dite*." (PASSET R., *L'économique et le vivant*, op. cit., p. XIII, souligné par nous). Pourquoi René Passet oscille-t-il entre, d'une part, une conception étendue de la production qui est compatible avec sa thèse sur la productivité collective et sur la perte de pertinence des notions courantes de productivité marginale et de coût marginal, et, d'autre part, une conception étroite de la production réduite au simple assemblage terminal matériel des intrants à laquelle étaient attachées les notions traditionnelles de productivité marginale et de coût marginal? Sans doute n'y a-t-il là qu'une divergence de formulation et nous proposons celle-ci pour conserver une cohérence d'un bout à l'autre: 1) la production est un processus global et complexe allant des tâches s'exerçant sur l'immatériel à celles s'exerçant sur le matériel, d'amont en aval; 2) l'efficacité productive ne peut être appréhendée que collectivement; 3) les revenus engendrés dans la production le sont toujours et exclusivement par le travail humain, et leur répartition individuelle n'a rien à voir avec les productivités individuelles dénuées de sens mais avec les positions dans la division sociale.

<sup>3</sup>. Que la productivité individuelle perde toute signification ne signifie pas que les savoir-faire et les compétences individuels soient sans importance. Au contraire, ceux-ci sont déterminants dès qu'ils sont intégrés à l'organisation d'ensemble, mais à ce moment-là ils ne sont plus séparables les uns des autres et leur influence individuelle n'est pas isolable et donc pas mesurable.

<sup>4</sup>. PERRET B., ROUSTANG G., *L'Economie contre la société*, op. cit., p. 64.

utilité.<sup>1</sup> Ce qui, à nouveau, entre en contradiction avec leur volonté d'opérer une critique de l'utilitarisme et, en revanche, contribue à l'occultation des rapports sociaux. En effet, la négation du travail comme seul créateur de valeur va de pair avec l'hypothèse de déconnexion du revenu et du travail, confondant raisonnements micro-économique et macro-économique ainsi que production et répartition dont l'équivalence n'a jamais été que macro-économique. Négation et déconnexion qui vont à leur tour de pair avec la prétendue disparition de la *nature productive* du travail, nature productive confondue avec la *quantité* de travail, réduisant à néant la notion de productivité et contredisant l'observation de son augmentation. Négation, déconnexion et disparition qui vont enfin de pair avec l'incapacité de comprendre la dialectique des finalités du travail.<sup>2</sup>

La pression fétichiste du discours dominant s'exerce finalement par le biais de trois affirmations fausses dont le succès idéologique est pourtant patent:

- ce n'est pas le travail qui produit, ce sont les machines ou bien c'est le capital, deux variantes de la même idéologie<sup>3</sup> cherchant à accréditer la thèse de l'autonomie du capital, qu'il soit capital physique ou capital-argent, confondant l'autonomie de circulation, de mouvement et celle de son accroissement, de son accumulation<sup>4</sup>;

- ce n'est pas le travail qui socialise les individus, oubliant la distinction essentielle établie aussi bien par Tönnies, Durkheim et Habermas entre deux formes de socialisation: celle provenant de l'appartenance à une communauté de proximité qui sert d'intermédiaire entre l'individu et la société, et celle provenant de la place trouvée dans l'organisation sociale dont la production est un fondement<sup>5</sup>;

- la "valeur travail" (au sens des aspirations) disparaît, confondant une "baisse de la valeur travail" et la multiplication des formes de précarité imposées aux travailleurs aujourd'hui; ainsi, Christine Afriat donne-t-elle quelques exemples de déstabilisation de la "valeur travail": substitution de plus en plus fréquente du contrat commercial au contrat de travail, disparition progressive du contrat de travail à durée indéterminée, recours à l'intérim<sup>6</sup>. Que signifie cette confusion entre précarisation imposée et prétendues aspirations nouvelles? La seule part de vérité qui pourrait être contenue là-dedans est qu'à la longue, les victimes de la précarité intérioriseraient peu à peu les normes nouvelles

<sup>1</sup>. PERRET B., ROUSTANG G., *L'Economie contre la société*, op. cit., p. 33-34 et 68.

<sup>2</sup>. Freyssenet stigmatise ainsi le discours selon lequel le travail ne serait plus, s'il l'a jamais été, le fondement de la production de la valeur: "Comme si le travail se limitait à celui de l'atelier, comme si les travailleurs étaient indifférents par exemple à ce que la production se fasse en rafale ou en flux tendu, comme si ces différentes modalités n'étaient pas une mise en forme du travail, comme si l'émergence des formes nouvelles de conception, de gestion et d'organisation ne correspondaient pas à des moments, à des conjectures, à des phases du rapport salarié." FREYSSNET M., *Historicité et centralité du travail*, op. cit., p. 242.

<sup>3</sup>. On peut entendre ou lire fréquemment que "les machines travaillent" ou que "l'argent travaille".

<sup>4</sup>. Pour critiquer cette thèse voir HENRY M., *Penser philosophiquement l'argent*, op. cit.

<sup>5</sup>. GORZ A., *Revenu minimum et citoyenneté*, *Futuribles*, n° 184, février 1994, p. 57.

<sup>6</sup>. AFRIAT C., *La dynamique de l'activité et sa traduction en emplois*, op. cit., p. 3.

et les considéreraient comme inévitables. Qu'ils réussissent à s'y adapter prouvera leur capacité à le faire, leur intelligence, mais n'autorisera pas les sociologues et économistes à inverser la relation de cause à effet.

La critique de la fétichisation des rapports de l'homme à la nature et des rapports humains nous conduit à reconsidérer les visions du travail et du non-travail.

### 3. Les différentes visions du travail et du non-travail.

La réflexion sur la place du travail dans une société ayant à affronter simultanément le problème de la réduction de la quantité de travail nécessaire et celui de la soutenabilité écologique est liée à celle menée par la sociologie du loisir dont Joffre Dumazedier<sup>1</sup> fut un pionnier il y a plus de trente ans. Pour cet auteur, l'accroissement des plages de temps libre, fins de semaines, congés, retraites liées à l'allongement de la durée de la vie, introduit un fait social nouveau: les contraintes du travail et des institutions qui l'organisent (entreprises, administrations) se relâchent. Ce relâchement des contraintes ouvre alors selon Dumazedier "un champ de possibilités pour le mode de vie des hommes et des femmes de toutes les classes et à tous les âges"<sup>2</sup> et appelle une *révolution culturelle du temps libre*<sup>3</sup>. Dumazedier fait remarquer que l'évolution des concepts de loisir et de temps libre marque le changement d'état d'esprit et des aspirations par rapport à l'utilisation du temps pour l'épanouissement de soi et pour la participation sociale que le travail ne permet pas d'accomplir. Selon lui, la conquête sociale du temps permet à l'individu de se construire lui-même "à la fois dépendant de déterminismes, d'influences, mais qui se forge également sa propre existence au cours de ce temps libéré"<sup>4</sup>. Ainsi un sujet social émerge dans le temps de loisir.

L'analyse du temps libre ou du temps libéré ne pouvait manquer d'interférer avec celle de la diminution de la durée du travail et de relancer la discussion sur le point de savoir si le travail était encore ou devait être encore l'unique source du lien social ou bien s'il partageait de plus en plus cette fonction avec d'autres activités humaines considérées comme du non-travail. Nous pouvons considérer que trois visions se dessinent

---

<sup>1</sup>. DUMAZEDIER J., *Vers une civilisation du loisir*, Paris, Seuil, 1962.

<sup>2</sup>. DUMAZEDIER J., *Entretien avec Joffre Dumazedier*, *Sciences Humaines*, n° 44, novembre 1994, p. 37.

<sup>3</sup>. DUMAZEDIER J., *Révolution culturelle du temps libre*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

*Le temps libre, cet inconnu*, *Futuribles*, Numéro spécial temps de travail, Réduction et aménagement du temps de travail dans les pays industrialisés, tendances et enjeux, n° 165-166, mai-juin 1992, p. 227-237.

<sup>4</sup>. DUMAZEDIER J., *Entretien avec Joffre Dumazedier*, op. cit., p. 39.

dans les recherches socio-économiques menées actuellement: la première substitue le temps libre au travail comme facteur d'accomplissement de soi et d'intégration sociale, la seconde maintient la vision traditionnelle du travail, et la troisième montre la diversité des temps sociaux tout en laissant planer une ambiguïté sur leurs rapports.

### 3.1. Le temps libre à la place du travail.

Cette première approche part de l'influence des nouvelles techniques sur l'expulsion progressive du travail de la production des biens et services et sur la remise en cause de celui-ci en tant qu'élément central de la vie individuelle et sociale. Pour simplifier nous appellerons cette approche *utopie de la fin du travail* ou *utopie du non-travail*. Roger Sue et Jacques Robin ont récemment théorisé l'évolution des temps sociaux dominants. "Par "temps sociaux", j'entends les grandes catégories ou blocs de temps qu'une société se donne et se représente pour désigner, articuler, rythmer et coordonner les principales activités sociales auxquelles elle accorde une importance particulière. Ces grands temps sociaux se décomposent généralement aujourd'hui en temps de travail, temps de l'éducation, temps familial, temps libre."<sup>1</sup> Mais les temps dominants ont changé au cours de l'histoire: temps sacré et temps religieux dans les sociétés primitives et au Moyen-Age, temps du travail dans la société industrielle, temps libre dans la société post-industrielle qui serait quittée par le travail.<sup>2</sup> Nous avons déjà dit ce qu'il fallait penser de cette analyse du *départ* du travail. Quelles sont les conséquences du passage d'un temps dominant à un autre aujourd'hui? Selon Robin, le fondement majeur de l'activité économique et sociale devient la connaissance à cause des techniques fondées sur l'information. Les conditions de l'accomplissement de soi résident alors dans la satisfaction de besoins qualitatifs (culturels, démocratiques), dans la conquête de l'autonomie individuelle, dans l'épanouissement de nouvelles compétences: "créativité, curiosité, ouverture conviviale à l'altérité" tandis que deux valeurs "la solidarité et la responsabilité créent le lien-relais entre accomplissement de soi et projet collectif de la société"<sup>3</sup>. Ainsi s'ouvre "la société du temps libéré"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>. SUE R., *Temps et ordre social*, op. cit., p. 29.

<sup>2</sup>. ROBIN J., *Quand le travail quitte la société post-industrielle*, op. cit.

<sup>3</sup>. ROBIN J., *Quand le travail quitte la société post-industrielle*, op. cit., tome 2, p. 57.

<sup>4</sup>. ROBIN J., *Quand le travail quitte la société post-industrielle*, op. cit., tome 2, p. 59.

### 3.2. Le maintien de la vision traditionnelle du travail.

#### a) Critique du temps libre.

Malgré la possibilité qu'elle offre de contribuer à réduire le chômage et d'améliorer la qualité de la vie, certains auteurs soulignent les risques de la baisse de la durée du travail. Ainsi Daniel Mothé adresse une triple critique à la nouvelle utopie du temps libre.

- Il souligne d'abord la difficulté de partager le travail intellectuel, le travail qu'il appelle travail d'excellence, qui est le fait d'individus non interchangeables sans perte de temps et d'efficacité. Cette critique est forte mais elle paraît contradictoire avec une autre affirmation de l'auteur selon laquelle "le travail est aujourd'hui de plus en plus un travail coopératif"<sup>1</sup>.

- Il montre que l'exclusion sociale a pris une telle ampleur que la réparation de ses dommages, matériels, sociaux, culturels, auprès des populations qui en sont les victimes, va nécessiter de gigantesques efforts humains pour soigner, requalifier, réinsérer, atténuer les tensions sociales, qui se traduiront peut-être davantage par un transfert de moyens que par une baisse de la mobilisation de ces moyens.<sup>2</sup> Cette observation est juste mais, en confirmant l'absurdité d'un système perpétrant en toute connaissance des dégâts qu'il faut réparer ensuite, elle rend encore plus nécessaire la réflexion sur la place du travail aujourd'hui.

- La troisième critique adressée par Mothé aux concepteurs de la société du temps libre, plus qu'au principe du temps libre d'ailleurs, nous paraît la plus pertinente. Il leur reproche de faire "l'apologie de la consommation des loisirs et d'une morale qui tend à restreindre les moyens d'y accéder"<sup>3</sup> en se plaçant du point de vue des classes aisées qui jouissent, et dans le fond, souhaitent continuer d'en jouir, d'un haut niveau de consommation tout en appelant à un changement des mentalités de la grande masse de la population. Cette exhortation serait recevable selon Mothé à une condition: "Le changement de mentalité consisterait à ce que les pauvres restent pauvres par conviction et non par obligation et que les riches, comme Saint François d'Assise, se conduisent en vrais pauvres pour ne pas susciter leur convoitise."<sup>4</sup> Robert Castel le rejoint quand il dénonce le fait que

---

<sup>1</sup>. MOTHE D., *Le mythe du temps libéré*, Esprit, *La France et son chômage: crise économique ou crise structurelle?* n° 204, août-septembre 1994, p. 58.

<sup>2</sup>. MOTHE D., *Critique des utopies du temps libre*, dans EME B., LAVILLE J.L. (sous la dir. de), *Cohésion sociale et emploi*, op. cit., p. 85-112.

<sup>3</sup>. MOTHE D., *Raréfaction du travail et mutations des mentalités*, Esprit, *L'avenir du travail*, n° 214, août-septembre 1995, p. 99.

<sup>4</sup>. MOTHE D., *Raréfaction du travail et mutations des mentalités*, op. cit., p. 100.

l'on demande aux exclus de porter "la révolution culturelle qu'impliquerait la sortie de l'hégémonie du travail"<sup>1</sup>.

La priorité n'est-elle donc pas d'abord de partager les revenus "non pas seulement au nom d'une morale égalitaire mais au nom d'une rationalité bien simple: (...) pour que (les) richesses puissent être acquises par ceux qui en ont besoin"<sup>2</sup>, et ensuite de susciter un "nouvel imaginaire social et politique"<sup>3</sup> collectif plutôt qu'un imaginaire individuel? En effet, l'augmentation du temps libre pour chaque individu peut se traduire de deux manières opposées: le repli individuel qui trouvera son expression dans une consommation marchande de loisirs accrue, ou le développement d'un autre mode de relations sociales, du niveau associatif local aux niveaux plus globaux. On peut penser que les tensions sociales, qui ne disparaîtront pas par enchantement, seront la traduction du conflit entre ces deux pôles.

Les questions posées par Mothé sont pertinentes mais elles nous paraissent pouvoir trouver une réponse à l'intérieur d'une certaine problématique de la diminution du temps de travail et cet auteur n'est pas autorisé à condamner *a priori* en bloc toutes les recherches menées à ce sujet. Par exemple, Gorz écrit: "Le sens fondamental d'une politique écosociale (...) est de rétablir politiquement la corrélation entre moins de travail et moins de consommation d'une part, plus d'autonomie et plus de sécurités existentielles, d'autre part, pour chacun et chacune. Il s'agit, autrement dit, de garantir institutionnellement aux individus qu'une réduction générale de la durée du travail ouvrira à tous les avantages que chacun pouvait en obtenir jadis pour lui-même: une vie plus libre, plus détendue et plus riche. L'autolimitation se déplace ainsi du niveau du choix individuel au niveau du projet social. La norme du suffisant, faute d'ancrage traditionnel, est à définir politiquement."<sup>4</sup> Nous ajoutons: démocratiquement, pour garantir que ce ne soit pas le fait d'une planification centralisée autoritaire.

---

<sup>1</sup>. CASTEL R., *Tracer une ligne de partage entre le "bon" pauvre et le "mauvais", c'est entrer dans une logique terrible*, *Le Monde*, 20 septembre 1995, propos recueillis par V. Devillechabolle et F. Bonnet. Voir aussi du même auteur, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit.

<sup>2</sup>. MOTHE D., *Raréfaction du travail et mutations des mentalités*, op. cit., p. 101.

<sup>3</sup>. MOTHE D., *Critique des utopies du temps libre*, op. cit., p. 112.

<sup>4</sup>. GORZ A., *L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation*, op. cit. 26-27.

b) Restauration de la centralité du travail.

La vision traditionnelle du travail peut prendre une autre forme que celle de la critique du temps libre. Ainsi Jacques De Bandt, Christophe Dejourns et Claude Dubar plaident pour “remettre le travail au centre de l’économie”<sup>1</sup> et n’envisagent le partage du travail et la réduction de sa durée que comme des “mesures transitoires qui doivent permettre de “passer le cap””<sup>2</sup>. Autant nous adhérons à l’analyse que font ces trois auteurs du rôle du travail (production et obtention de revenu, intégration et reconnaissance sociales, accomplissement de soi), et de l’éviction dont il est l’objet, autant nous restons réservés sur les causes et les remèdes proposés. Ils y voient la conjonction de trois crises: une crise de transition entre deux modèles de croissance (le premier dépassé et le second en gestation difficile), une crise de gestion de la transition inspirée par un libéralisme à tout-va, enfin une “banale” récession”<sup>3</sup> conjoncturelle. Non seulement cette explication reste dans le cadre étroit de l’économie, mais elle exclut toute interrogation sur le développement: la mutation dont il est question est celle du passage entre deux phases de croissance, à l’intérieur du même modèle. Restaurer la “centralité du travail”<sup>4</sup> conduit à produire, certes pour “satisfaire les besoins des hommes”<sup>5</sup> est-il précisé, mais sans que les finalités du développement et de la production soient réellement mises en discussion: “Il faut par ailleurs réussir à rendre plus positifs et dynamiques les comportements privés et publics: détourner les acteurs de comportements conservateurs et défensifs vers des comportements inspirés par des stratégies de développement.”<sup>6</sup> La justification est claire: “remettre le travail au centre, c’est rétablir le lien organique qui va de l’homme qui travaille à l’homme qui consomme”<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup>. DE BANDT J., DEJOURS C., DUBAR C., avec GADEA C. et TEIGER C., *La France malade du travail*, Paris, Bayard Editions, 1995, p. 204.

<sup>2</sup>. DE BANDT J., DEJOURS C., DUBAR C., *La France malade du travail*, op. cit., p. 111.

<sup>3</sup>. DE BANDT J., DEJOURS C., DUBAR C., *La France malade du travail*, op. cit., p. 59.

<sup>4</sup>. DE BANDT J., DEJOURS C., DUBAR C., *La France malade du travail*, op. cit., p. 114

<sup>5</sup>. DE BANDT J., DEJOURS C., DUBAR C., *La France malade du travail*, op. cit., p. 114.

<sup>6</sup>. DE BANDT J., DEJOURS C., DUBAR C., *La France malade du travail*, op. cit., p. 101-102.

<sup>7</sup>. DE BANDT J., DEJOURS C., DUBAR C., *La France malade du travail*, op. cit., p. 114.

### 3.3. La diversité des temps sociaux: quels sont leurs rapports?

La dernière vision se situe dans le prolongement de la critique de l'utopie de l'humanisation du travail. André Gorz distingue trois formes de travail<sup>1</sup>.

- Le travail à but économique, qui est un temps contraint effectué dans le but d'en retirer un revenu monétaire, est celui hérité du mode de développement capitaliste et qui ne peut être humanisé bien qu'il soit constitutif d'identité.

- Le travail domestique, et de façon générale le travail pour soi, n'est pas effectué en vue d'un échange marchand mais a pour fondement une mise en commun au sein d'une communauté restreinte comme la famille. Sauf à transformer ce travail domestique en emploi *de* domestique, il ne peut donner lieu à rémunération.

- L'activité autonome accomplie parce qu'elle constitue en elle-même une fin en soi: "Il s'agit là de toutes les activités éprouvées comme épanouissantes, enrichissantes, sources de sens et de joie: activités artistiques, philosophiques, scientifiques, relationnelles, éducatives, charitables, d'entraide, d'autoproduction, etc. Toutes ces activités requièrent un "travail" au sens d'effort, d'application méthodique, mais portent leur sens et leur récompense dans leur accomplissement autant que dans leur résultat: elles ne font qu'un avec le temps de vivre."<sup>2</sup> Le développement de ces activités autonomes est donc synonyme d'un élargissement des espaces non marchands qui va à l'encontre de la solvabilisation de tous les services envisagée par certains qui ne pourrait conduire qu'à une dépendance accrue vis-à-vis des critères de rentabilité et à l'accentuation d'une société divisée en serviteurs et en maîtres.<sup>3</sup> Pour renforcer encore davantage la rigueur du raisonnement, ne convient-il pas de cesser de parler de travail à propos de la troisième catégorie d'activité ci-dessus, celle qui est autonome? C'est ce que demande Dominique Méda: "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

<sup>1</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, op. cit., p. 267-269.

<sup>2</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, op. cit., p. 269.

<sup>3</sup>. GORZ A., *Pourquoi la société salariale a-t-elle besoin de nouveaux valets?*, op. cit. Finalement, l'argumentaire des partisans, sans le dire, de la dualisation croissante de la société n'a pas beaucoup évolué par rapport à ce qu'écrivaient Quesnay et Malthus. "On ne doit point gêner les riches dans la jouissance de leurs richesses ou de leurs revenus, car c'est la jouissance des riches qui fait naître et qui perpétue les richesses! Ainsi la surabondance de domestiques nécessités par la misère à s'abandonner à la servitude, est moins désavantageuse que s'ils restaient dans leur état de misère, et de non valeur." (QUESNAY F., *Hommes*, dans *François Quesnay et la physiocratie*, Institut National d'Etudes Démographiques, Paris, 1958, tome II, p. 568). "On observe généralement que l'état moyen est, dans la société, le plus favorable à la vertu, à l'industrie et aux talents de tout genre. Mais il est évident que tous les hommes ne peuvent pas former les classes moyennes. Les supérieures et les inférieures sont inévitables, et de plus très utiles. Si l'on ôtait de la société l'espérance de s'élever et la crainte de déchoir, si le travail ne portait pas avec lui sa récompense et l'indolence sa punition, on ne verrait nulle part cette activité, cette ardeur avec laquelle chacun travaille à améliorer son état, et qui est le principal instrument de la prospérité publique." (MALTHUS T.R., *Essai sur le principe de population*, op. cit., tome 2, p. 326).

retombe dans les rapports privés, c'est commettre une grave faute historique. La commettent tous ceux qui considèrent que l'emploi ou le travail salarié ne sont qu'une des formes que peut prendre le travail parce que celui-ci recouvre un champ beaucoup plus vaste. Il ne s'agit pas là que d'un problème de mots. Confondre culture et travail, c'est oublier que la vie est aussi action, et pas seulement production, c'est faire courir le risque à nos sociétés de ne concevoir la vie humaine que comme une exhaustion de soi. Ainsi s'explique d'ailleurs l'idée de pleine activité, présentée aujourd'hui comme la solution au problème du chômage. Si tout le monde ne peut accéder à l'emploi, mais que tous doivent pourtant avoir du travail, il suffit d'élargir le champ de ce qui est reconnu comme travail, nous dit-on. Après avoir réduit théoriquement la culture (ou la formation de soi) au travail -en particulier au travers de Marx- la logique de nos sociétés est désormais de faire prendre à toutes les activités la forme du travail."<sup>1</sup>

Peut-on établir une convergence entre la tentative de Jonas de forger les bases d'un éthique de la responsabilité et celle qu'a contribué à formuler Gorz sur la réduction du temps de travail? Des deux côtés figure la critique de l'utopie: celle de l'abondance parce qu'elle renvoie à plus tard la reconnaissance de la dignité humaine chez Jonas, celle de l'humanisation du travail contraint parce que la technique et l'impératif de rationalité l'interdisent chez Gorz. Tenter le rapprochement aboutit au paradoxe suivant: à partir d'une hypothèse commune, la difficile maîtrise de la technique, le renoncement du premier à l'utopie équivaut à reconnaître l'*être* humain dans son activité laborieuse et à critiquer le loisir, tandis que le renoncement du second à l'utopie signifie pour celui-ci nier la possibilité d'*humaniser* le travail et fonder de nouveaux espoirs sur l'extension des activités autonomes hors du travail. Bref, les deux utopies de l'abondance et de l'humanisation du travail étaient-elles identiques et les deux renoncements peuvent-ils se rejoindre? Si ce n'était pas le cas, le risque serait de voir une utopie se substituer à une autre, ce qui est concevable pour Gorz mais ne l'est pas pour Jonas.

---

<sup>1</sup>. MEDA D., *Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 300. Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la question du glissement de sens entre plein emploi et pleine activité.

Pour éviter les querelles de mots, nous avons déjà dit pour notre part qu'il fallait critiquer Marx sur l'assimilation qu'il fait entre travail productif et potentialité émancipatrice et non pas sur l'assimilation entre cette potentialité et le *travail* de l'ère de l'après-abolition du travail souhaité par lui. Son tort a été de l'appeler encore travail et de croire que cela serait encore du travail. Dominique Méda a raison de souligner le caractère équivoque du terme de travail employé par Marx pour deux situations bien distinctes, avant et pendant le communisme (*Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 112-113) mais elle en conclut que "comme Marx, notre société croit que la plus haute forme de manifestation de l'homme, c'est le travail, *que toute activité est appelée à devenir travail*" (*Le travail, Une valeur en voie de disparition*, op. cit., p. 299-300, souligné par nous). C'est vrai pour notre société, mais c'est faux à propos de Marx pour qui tout travail est appelé à devenir activité épanouissante dans la société communiste, ce qui est précisément le point contestable, et non pas l'inverse: toute activité n'est pas appelée à devenir travail.

Pour sortir de cette contradiction, il est nécessaire de cerner les points forts et les limites de ces deux thèses. Gorz refuse l'utopie marxienne de l'humanisation du travail parce qu'elle s'est révélée impossible à cause du développement des forces productives qui va à l'encontre de l'autonomie du travailleur. Il déplace le lieu de l'utopie: Marx pensait que dans le communisme le travail cesserait d'être aliénant et que l'homme deviendrait humain puisque toutes ses capacités créatives seraient alors libérées. En abandonnant l'espoir d'humaniser le travail contraint, Gorz place l'utopie hors de ce travail: "Cette utopie éthique - le libre épanouissement des individus dans la poursuite d'activités sans rationalité économique- ne coïncide, nous l'avons vu, avec aucun travail ou métier à finalité économique."<sup>1</sup> Il substitue à l'utopie de Marx une autre utopie: non plus celle du sens que donne l'histoire, mais, et cela nous semble le point fort de son argumentation, celle du sens qu'on donne à l'histoire. Mais sa limite tient au fait que la jouissance d'un temps de non-travail croissant est lié à l'utilisation des performances renouvelées d'une technique par ailleurs fort critiquée. Jonas par contre refuse l'utopie marxienne parce que la notion elle-même est perverse: l'être humain *est*, avec son génie et sa folie, sa dignité d'homme est inscrite dans son activité, même celle de lutte pour sa survie. Tel est le point fort qui nous semble ressortir de sa démonstration mais qui se heurte immédiatement à une limite lorsqu'il affirme que l'évolution technique enlève à presque tous les travailleurs la plénitude de leur engagement psycho-sensoriel et physique. Le premier aspect tendrait à adopter une conception hégélienne et pour partie marxienne selon laquelle le travail est l'acte d'auto-engendrement de l'homme. Le second apporterait une justification aux utopies du non-travail si Jonas n'avait pas récusé d'avance à la fois l'utopie et le non-travail. Enfin, en renonçant définitivement à l'idée même d'utopie, Jonas ne renonce-t-il pas à toute idée d'humanisation? Or, ce que nous apprennent aujourd'hui les paléontologues et les historiens de l'homme indique que depuis plusieurs millions d'années il y a eu un processus d'humanisation. Sans doute, Jonas centre-t-il son analyse de l'être humain, quoiqu'il ne le dise jamais, sur l'*homo sapiens sapiens*, vieux d'une centaine de milliers d'années, mais, en prenant au pied de la lettre la recommandation de Jonas pour la préservation de l'espèce humaine, pourquoi refuser l'idée que des êtres humains -puisque leurs ascendants, à commencer par nous, le leur auront permis- puissent vivre dans plusieurs centaines de milliers, voire plusieurs millions, d'années, et avoir connu une évolution qui les différencie de nous autant que nous pouvons nous différencier des australopithèques et des kenyapithèques?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, op. cit., p. 127.

<sup>2</sup>. Parce que sa discussion n'entrerait pas dans le cadre de notre travail présent de recherche, nous nous contentons de poser sans essayer d'y répondre la question suivante: la philosophie de Hans Jonas ne revient-elle pas à poser l'homme comme immuable, conforme à l'image que son créateur (?) lui aurait donnée pour l'éternité?

Notre thèse essaie de se situer au centre de gravité de l'anti-utopie, de l'utopie du travail et de l'utopie du non-travail. De la première nous retenons l'éthique de l'être humain ici et maintenant, de la seconde nous retenons le travail comme acte spécifiquement humain et constitutif de l'être social, de la troisième nous retenons que l'existence de la seconde est constamment menacée par des forces contraires exercées par les rapports sociaux d'aliénation et par l'autonomie de la technique. Cette position est certainement inconfortable mais elle nous paraît être la seule susceptible de comprendre le caractère complexe et ambivalent de la place du travail et de comprendre également les hésitations théoriques de penseurs importants comme Jonas qu'on peut ranger dans le camp de l'anti-utopie au nom d'une certaine éthique de l'homme mais aussi dans celui d'une utopie d'un genre nouveau qui ferait de l'existant, avec son lot de situations inhumaines au sens habituel du terme, la base de l'humanité de demain, comme Marx qu'on peut ranger dans le camp de l'utopie du travail et de celui de l'utopie du non-travail, comme Habermas qui est dans le même cas que Marx car, simultanément, il entrevoit la fin du travail et il critique Marx d'avoir entrevu la même nécessité, comme Gorz qu'on peut ranger principalement dans le camp de l'utopie du non-travail mais qui reconnaît que le travail est source d'identité sociale. Nous ne croyons pas possible d'adopter une position figée sur un seul de ces trois pôles. D'ailleurs, Dominique Méda, que l'on peut considérer comme une représentante actuelle pertinente des utopistes du non-travail parmi les plus critiques vis-à-vis de ceux qu'elle accuse de vouloir "sauver le travail"<sup>1</sup> à tout prix, nous livre une réflexion surprenante montrant que le débat ne gagne pas nécessairement à figer les oppositions: "Nous savons que le travail n'est que dans de rares cas la réalisation de soi et la source de lien social. Certes, il est quasiment impossible de mener une vie normale sans les revenus que procure le travail. Certes, les lieux de travail sont souvent des lieux de rencontre, de camaraderie, d'échange. Mais le travail n'est source de lien social que de façon dérivée, accidentelle, parce qu'il regroupe des hommes et des femmes sur un même lieu et les oblige de fait à coopérer. Il n'est pas source de lien social par essence, car il n'est simplement pas fait, pas conçu en vue du lien social mais toujours en vue d'autre chose. Il serait pour le moins curieux que des individus passant la plus grande partie de leur temps éveillé les uns à côté des autres n'en viennent pas à se parler mais *est-ce là ce que l'on appelle lien social, est-ce là le lien social que nous désirons?*"<sup>2</sup> Il faut dire avec insistance que nous ne pouvons assimiler l'analyse du travail comme créateur de lien social avec le souhait ou la reconnaissance d'une certaine qualité de ce lien. En d'autres termes, la critique des utopistes du non-travail envers les utopistes du travail est irrecevable si elle consiste à amalgamer la thèse du caractère social du travail avec la thèse libérale se satisfaisant de l'actuelle condition salariale. Cette discussion

---

<sup>1</sup>. MEDA D., *Travail et politiques sociales*, op. cit., p. 337.

<sup>2</sup>. MEDA D., *Travail et politiques sociales*, op. cit., p. 340, souligné par nous.

recoupe celle sur le marché: nous avons déjà vu que l'échange marchand était facteur de socialisation, mais dire cela n'équivaut pas à admettre qu'il en est le seul.

Enfin, en dépit de leur opposition sur la question de l'utopie, la conciliation des éthiques de Jonas et de Gorz peut être recherchée à partir des deux notions très voisines de *renoncement* et de *suffisant*. Pour le premier, il s'agit de renoncer à l'abondance matérielle dont la technique est porteuse, pour le second, il s'agit d'accepter le suffisant qui se définit comme le renoncement à faire toujours reculer les limites de la nécessité, à l'encontre de la rationalité économique. Doit-on alors se priver des apports joints de la technique et de la rationalité qui se manifestent précisément par l'augmentation de la productivité du travail, pivot de l'amorce d'une meilleure qualité de la vie? La contradiction serait inextricable en dehors de la réponse suivante: *la technique pour l'augmentation de la productivité du travail, augmentation utilisée non pour accroître indéfiniment la production et la consommation mais pour laisser les individus se réapproprier peu à peu leur temps de vie.*

Aussi est-il possible de tenir le partage du temps de vie entre les différents temps sociaux comme le résultat d'une tension. Le travail salarié ne disparaît pas par miracle avec la suppression de la propriété privée pas plus qu'il n'est appelé à disparaître rapidement sous la poussée des techniques. Par contre, celle-ci l'a fait et le fera encore reculer, dégageant du temps permettant aux individus de nouer des relations qui pourront relever d'espaces qui ne soient pas nécessairement marchands. Telle nous paraît être également la vision de Gorz à mi-chemin entre les deux pôles utopiques absolus du travail et du non-travail: "Le travail est appelé à devenir une activité parmi d'autres, tout aussi importantes ou même plus importantes que lui. L'éthique du libre épanouissement des individualités, que Marx croyait pouvoir situer dans le prolongement d'une vie de travail de moins en moins astreignante et de plus en plus stimulante, cette éthique exige et implique aujourd'hui qu'au lieu de s'identifier à leur emploi les individus prennent du recul, développent d'autres centres d'intérêt et d'autres activités, inscrivent leur travail rémunéré, leur métier, dans une vision multidimensionnelle de leur existence et de la société. Les activités à but économique n'ont à y être qu'une des dimensions d'importance décroissante."<sup>1</sup>

Dire que les individus partagent leur vie entre des parties de temps complémentaires serait une pure banalité si l'on ne précisait pas que les rapports qui s'instaurent entre elles dépendent étroitement de l'organisation sociale. En un mot, la lente diminution du volume de travail salarié ne fait pas disparaître, ni même reculer, la centralité exercée par le rapport social capitaliste, qui n'est autre que le salariat, sur les choix de la société et la régulation de l'ensemble social. Le recul des salariés ne signifie pas le recul du salariat en temps que rapport social, il est au contraire l'expression de la victoire du capital sur le travail, c'est-à-dire de la pérennité du premier à travers celle du rapport salarial. Il y

---

<sup>1</sup>. GORZ A., *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, op. cit., p. 129-130.

aurait donc une forme de naïveté ou d'angélisme à croire que le coup d'arrêt à l'extension de la sphère marchande proviendrait de la seule éviction d'un nombre de plus en plus grande de travailleurs de l'activité marchande qui n'auraient plus qu'à entamer individuellement une reconversion salvatrice. Le conflit sphère marchande/sphère non marchande sera géré collectivement par la société ou bien il tournera à l'avantage de la première. Finalement, la notion de temps sociaux peut se révéler féconde si on la relie aux structures sociales mais perverse si on l'utilise pour se livrer à une simple addition des différents temps qui masquerait leur subordination à une logique extérieure à chaque individu pris isolément. Le conflit des deux sphères ne peut se résoudre par un retrait des individus sur leur espace privé en laissant au capital le soin de continuer à gérer l'avenir collectif. C'est la raison pour laquelle nous n'adhérons pas à l'idée qu'il serait possible et souhaitable de "sortir de l'économie"<sup>1</sup> en laissant à celle-ci le champ libre.

L'équilibre entre les positions anti-utopiste, utopiste du travail et utopiste du non-travail est d'autant plus nécessaire<sup>2</sup> qu'elles se traduisent par des propositions divergentes en matière de répartition du travail nécessaire à accomplir et en matière de répartition des revenus. Le problème éthique devient alors un problème social.

<sup>1</sup>. L'expression figure dans CAILLE A., *Sortir de l'économie*, dans LATOUCHE S. (sous la dir. de), *L'économie dévoilée, Du budget familial aux contraintes planétaires*, Paris, Ed. Autrement, Série Mutations, n°159, 1995, p. 177-189.

<sup>2</sup>. Imaginons (Graphique 7.4) un triangle équilatéral dont les sommets soient l'anti-utopie (A), l'utopie du travail (T) et l'utopie du non-travail (N). Grâce à un point (M) extérieur au plan formé par ce triangle, point représentant la modernité constituée par la technique et la rationalité économique, nous pouvons construire un polyèdre à quatre faces. Si la perpendiculaire au plan formé par le triangle de base issue du centre de gravité du triangle passe par M, le polyèdre est une pyramide parfaite, sinon la pyramide est déformée et déséquilibrée vers l'un ou l'autre des pôles du triangle selon la position de M par rapport à cette perpendiculaire. Plus le point M est distant du plan formé par un triangle de base donné, plus la pyramide est fragile, *a fortiori* si M n'est pas dans l'axe de symétrie.

Graphique 7.4

