

TRAVAIL ET RECONNAISSANCE.
Jalons pour une problématique interdisciplinaire

Alors que les entreprises mettent en œuvre des politiques de gestion visant à modifier les modalités de la reconnaissance professionnelle, en développant des pratiques d'évaluation plus floues et plus individualisées, cet article souhaite décrire les conditions de possibilité permettant au travail d'être conçu comme un lieu de reconnaissance interhumaine. A ce titre, il se situe à mi-chemin entre deux traditions philosophiques, porteuses chacune d'une conception antagoniste de l'articulation entre travail et reconnaissance : d'un côté, cette articulation s'inscrit à l'intérieur d'une théorie de l'espace public réduisant le travail à une activité instrumentale complexe (Hegel) ; d'un autre côté, elle prend place au sein d'une dynamique historique orientée vers la révolution effective des rapports sociaux (Marx). Entre un travail « instrumentalisé » et un travail « hypostasié », cet article suggère de reconnaître le travail comme le lieu d'un agir en devenir, où s'exprime une part essentielle de la subjectivité humaine, affrontée à l'hétéronomie des rapports sociaux. Une telle visée ne s'oppose pas à l'autonomie de l'espace public démocratique, habité par le projet d'une reconnaissance exhaustive de l'individu comme sujet humain. Mais elle fait des formes de reconnaissance ou de mépris vécus dans le monde du travail un enjeu politique et éthique de premier plan, dont la prise en compte offre sans doute une opportunité de repenser les rapports entre entreprise et société.

Matthieu de Nanteuil-Miribel
Université catholique de Louvain (Belgique)
Laboratoire de Sociologie de Changement des Institutions (France)
nanteuil-miribel@rehu.ucl.ac.be
Mai 2002

*A vrai dire, Marx rend admirablement compte du mécanisme de l'oppression capitaliste ;
mais il en rend si bien compte qu'on a peine à se représenter
comment ce mécanisme pourrait cesser de fonctionner*

S. Weil, Critique du marxisme, 1955

Evoquer les termes de « travail » et de « reconnaissance » dans une analyse qui tente d'en analyser les dimensions multiples ne peut faire l'économie d'un ancrage distancié dans le champ philosophique où ces termes sont nés, où ils ont à la fois été pensées et actualisés. Cet article souhaiterait déchiffrer les conditions de possibilité d'une articulation entre les deux termes évoqués ici, en examinant le statut du travail dans la société et la nature de la reconnaissance en question. Il désire interroger les dispositifs discursifs qui permettent, ou non, de reconnaître le travail comme un lieu de reconnaissance, un lieu où prendrait forme le texte même inachevé de l'agir humain. Procéder de la sorte ne revient pas, du moins je le souhaite, à alourdir inutilement des considérations pratiques qui se justifieraient en elles-mêmes. Cela devrait permettre à l'inverse d'en élargir la base, d'en clarifier les socles ou les points d'appui, pour ainsi dégager ce qui, *a contrario*, relève et ne peut relever que de la pratique, sert la pratique en tant que telle, en définit l'actualisation fondamentale. Déceler davantage ce qui, aux marges d'une relecture théorique trop brève, constitue le centre de l'expérience des sujets sociaux et invite sans doute à un dépassement continu de la théorie. Ce passage en revue sera, par le fait même, trop rapide, caricatural. L'idée générale est cependant de donner quelques points de repères, de situer certains lieux où les débats théoriques se sont historiquement installés avant d'examiner ce qui, aujourd'hui, alimente cette problématique et l'inscrit dans des réalités sociales tangibles.

Dans le domaine étudié ici, l'examen du champ philosophique ne laisse pas d'étonner. A la suite de G.W.F. Hegel, certains théoriciens majeurs de l'Etat et de l'espace public (H. Arendt, J. Habermas et, plus récemment, A. Honneth) ont fait du concept de *reconnaissance* un levier central de leur dispositif théorique et de leur appréhension du monde. Sous des formes diverses, il y voient un ressort essentiel de la formation de l'identité social-historique du sujet humain. Mais ces théoriciens sont aussi ceux pour qui, globalement, le travail ne désigne pas un objet ouvert, incertain, problématique. Leur matrice analytique s'étaye sur deux dimensions principales : le travail se définit en tant que catégorie qui, sans être exclusivement instrumentale, met à jour la dimension intrinsèquement instrumentale de l'expérience humaine, dans son rapport à la nature et aux choses ; seule une conception de ce type laisse, dans la séparation même qui les oppose à l'expérience de travail, le champ ouvert à l'action libre et à la visée de la vie bonne en société, au politique et à l'éthique. En d'autres termes, l'instauration de la possibilité du politique et de l'éthique, organisés autour de la reconnaissance de ce qu'il y a de spécifiquement humain chez l'autre sujet à travers l'exercice du langage, ne semble possible que dans la mesure où le travail est simultanément circonscrit au rang d'activité dont la logique interne, en dépit de ses contributions dérivées, est de nature instrumentale, économique. Tout en réaffirmant la nécessité du travail dans le devenir de l'espèce, ils en refusent la centralité politique et morale, au motif qu'une confusion des genres laisserait le champ libre à l'économisme, c'est-à-dire à l'envahissement des

rapports sociaux par le régime de la marchandise et de la production matérielle, instruisant ainsi une critique similaire à l'égard du libéralisme économique et du marxisme. Le travail se définit donc avant tout, selon eux, comme un faire, une *poiesis*, une fabrication. Cette définition restrictive du travail est, par là même, une condition nécessaire au possible déploiement de la reconnaissance interhumaine dans toutes ses dimensions – laquelle ne peut dès lors trouver son espace d'expression, ses domaines d'actualisation, qu'à l'extérieur de ce champ.

C'est évidemment à une telle irréductibilité que se sont opposées les réflexions de K. Marx et des théoriciens qui se sont réclamés de lui. Délogé du faire, le travail est cette fois hissé au rang de l'agir, de la *praxis*. La conscience est dans le travail de sa propre production, l'histoire est engendrement de l'homme par lui-même et celui-ci se définit principalement comme producteur – il se produit en travaillant. La conscience du sujet n'est plus souveraine : elle s'inscrit dans une genèse historico-matérielle et apparaît comme le produit des rapports sociaux. Mais le sens de cette action est à venir : la découverte du travail comme agir est en effet indissociable de la réalité de l'aliénation, du travail comme agir inhibé, défiguré qui caractérise les rapports de production capitalistes. La réalisation du travail comme *praxis* implique une philosophie du devenir historique – y compris sous la forme d'un devenir complexe, hétérogène, multivalent dont G. Luckacs a été le principal théoricien. En d'autres termes, l'identification du travail au registre de l'agir n'est possible qu'à travers l'actualisation de la lutte des classes et l'abolition du régime de la propriété privée. La résorption des clivages antérieurs s'effectue donc au prix d'une conception de l'action humaine fondée sur des anticipations historiques qui, en dépit de sa visée émancipatrice, rend toute aussi difficile l'articulation concrète recherchée ici. Dans le cadre de notre problématique, le paradoxe de la conception marxiste du travail tient en effet en un mot ou, plus exactement, en une absence de mot : le terme de « reconnaissance » ne fait pas partie du vocabulaire officiel ou répertorié comme tel – dans le *Dictionnaire critique du marxisme* (Bensussan et Labica, 1999) par exemple.

Malgré quelques raccourcis évidents, cette distribution du champ philosophique selon la nature des corrélations entre travail et reconnaissance permettra de souligner les limites inhérentes à chacune polarités. Dans le premier cas, j'évoquerai l'idée d'un excès ou d'un débordement normatif dans le domaine du travail, les normes d'orientation de l'espace public y devenant *contrario* des normes d'exclusion, persistant à classer les expériences professionnelles sous le mode d'une sociabilité « faible » ou « dérivée » (Méda, 1995, p. 168), y compris lorsque celles-ci instaurent une lutte ordinaire, banale et souvent invisible avec l'instrumentalité caractéristique de l'échange économique. Dans le second cas, je centrerai la critique de la conception marxiste du travail comme agir autour de la difficulté de son actualisation historique. Toutefois, les deux types de critique ne peuvent être considérées comme équivalentes. En desserrant l'étau conceptuel du travail-faire et en dessinant par ce biais un espace possible à l'agir, désormais confronté à l'inachèvement d'un horizon historique ouvert et non réconcilié, la posture marxiste offre une base, contradictoire et incomplète, à l'analyse des interactions concrètes entre travail et

reconnaissance. En d'autres termes, moyennant l'abandon par elle de « sa prétention à résoudre tous les problèmes de société » (Vincent, 1987, p. 162) et son ouverture incessante aux imperfections, incertitudes et nouveautés de « l'expérience sociale » (Dubet, 1995), elle permet de réinscrire le thème de la reconnaissance dans le champ du travail, déplaçant d'autant les enjeux des luttes individuelles et collectives qui peuvent lui être liées.

Ce décalage des contenus critiques m'amènera, en conclusion, à souligner le caractère *inachevé* du travail humain comme support de l'action libre. Cet inachèvement ne s'oppose pas, bien au contraire, à l'importance du travail dans la construction de l'identité social-historique du sujet. Mais il modifie le statut de la reconnaissance visée. Celle-ci n'est peut-être pas à rechercher du côté d'une totalisation de l'expérience, à l'œuvre dans les diverses conceptions philosophiques du rapport entre travail et société. Elle suppose plutôt de reconnaître un statut politique et éthique de plein droit au texte inachevé de l'agir humain, tel qu'il s'écrit et se risque quotidiennement dans l'expérience sociale de travail. D'accorder à ces « infinitésimaux » dont parlait Y. Schwartz (1988) une autre valeur que celle que les généralisations sur le travail veulent bien lui accorder. Il ne s'agit pas tant de subordonner le travail à une lecture exhaustive de l'espace public que de le penser comme un *agir en devenir*, dans le présent des activités et des rapports sociaux du moment. Une théorie de la reconnaissance au travail est sans illusion quant aux limites du travail dans la construction de la singularité humaine et de la vie en société. Mais elle récuse symétriquement les jugements à l'emporte-pièce qui font violence à la subjectivité créatrice présente dans les rapports de travail et aux enjeux des luttes plaçant pour une reconnaissance accrue du travail humain. En ce sens, elle prend peut-être forme en *marge* des opérations discursives caractéristiques du champ philosophique – compte tenu de l'assise que confère la critique marxiste du travail-faire et des ouvertures que, parallèlement, dessinent les antagonismes propres à « l'ordre du discours » (Foucault, 1971).¹

LE TRAVAIL COMME « FAIRE » : POIESIS ET DETERMINATION

Le travail productif chez Hegel

La vaste fresque spéculative hégélienne – dont la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) constitue la synthèse la plus dense – décrit les étapes du déploiement de l'Esprit dans la formation de la conscience de soi et le développement des sociétés humaines.² Dans ce contexte, la manière dont

¹ Mon propos n'est pas ici de donner une définition du travail en tant que tel mais de tenter d'articuler la problématique de la reconnaissance avec celle du travail au sens où nous l'observons encore aujourd'hui. En ce sens, il s'agit de souligner les dimensions intersubjectives à l'œuvre dans le monde du travail contemporain, y compris sous son versant hétéronome qui est celui du travail productif salarié. L'idée n'est pas de surestimer les conditions de possibilité de cette intersubjectivité, mais pas non plus d'en évacuer les enjeux pour les salariés. Il faut cependant insister sur la différence constitutive entre travail et emploi. Dans cet article, le travail est à entendre à la fois comme activité pratique et rapport social. En d'autres termes, il a trait à *l'expérience* des sujets sociaux que sont les travailleurs et n'est, en ce sens, jamais réductible à l'emploi, entendu comme fixation d'un travailleur à un poste et catégorie d'échange sur le marché du travail. A noter cependant que le salariat n'existe pas encore comme tel au moment où G.-W.-F.Hegel parle du travail « industriel » – lui-même reprenant cette expression d'A. Smith. C'est la raison pour laquelle, en évoquant cet auteur, je propose de restreindre le terme à celui de travail productif.

² Le mouvement hégélien évoque l'auto-création de l'humain dans l'identification, la négation, puis la « sur-somption » de toute extériorité comme telle, dans le mouvement de son devenir en soi et pour-soi, c'est-à-dire auprès de soi, au cours duquel s'opère la constitution social-historique du sujet. L'extériorité concerne aussi bien un donné naturel qu'une autre conscience de soi. La notion de « sur-somption » est précisée par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière dans la présentation qu'ils font de la dernière traduction française de la *Phénoménologie de l'Esprit* (Hegel, 1993 (1807), trad. G. J.,

Hegel confère au travail productif le statut de « se-faire-chose » (Habermas, 1973, p. 185 ; Honneth, 2000, p. 48) ne doit pas laisser croire à une expérience spontanée, « naturelle », ne faisant place à aucune médiation possible entre sujet et objet. Le travail productif participe pleinement, pour lui, au processus d'individualisation-socialisation du sujet : ce type d'expérience emprunte au mouvement général de l'Esprit sa relation au monde de la nature et le projet de sa maîtrise. Mais, ajoute Habermas à ce propos, cette opération s'opère « sous des lois que la nature impose au moi, dans la soumission à la causalité de la nature » (Habermas, 1973, p. 185). Dans le travail productif, la dialectique sujet-objet présente une double dimension : d'un côté, elle se distingue nettement d'une simple opération de *réification* mais, d'un autre côté, elle ne permet pas au sujet de se *dégager* du monde de la nature. L'activité d'émergence du sujet, à travers la négation de l'extériorité naturelle favorisée en particulier par l'outil, est en effet destinée à être « retourné contre le monde de la nature » et non pas, comme pour le langage, vers le sujet lui-même (*ibid.*, p. 186). « Le travail, écrit en effet Habermas, exige que soit suspendue la satisfaction pulsionnelle immédiate ; il transfère les énergies investies dans la performance sur l'objet travail, sous des lois que la nature impose au moi. Dans cette double perspective, Hegel dit que, dans le travail, le sujet se fait chose. (...) Par l'intermédiaire de la soumission à la causalité de la nature, le résultat d'une expérience grâce à laquelle je peux à mon tour faire travailler la nature pour mon propre compte devient disponible pour moi dans les outils. (...) Dans la mesure où la conscience, grâce aux règles de la technique, rattrape le résultat non prévu de son travail, elle échappe à sa propre réification, et plus précisément elle revient à elle-même comme conscience rusée qui, dans l'activité instrumentale, retourne son expérience des processus de la nature contre la nature elle-même. (...) L'outil est donc, de la même manière que le langage, une catégorie de ce milieu grâce auquel l'esprit accède à l'existence » (Habermas, 1973, p. 185-186). C'est la raison pour laquelle Hegel cantonne l'expérience du travail productif au stade de l'Esprit objectif.³ Ceci vaut aussi bien pour le type de négativité transformatrice qui caractérise l'action du sujet sur le monde des choses par le biais des outils, que sur le plan socio-historique du statut accordé au travail productif dans les stades de développement de l'expérience humaine. Comme faire, celui-ci ne peut être que subordonné à la logique économique de la production. Très exactement, il est catégorie *économique* par excellence dans la mesure où il décrit ce qui, dans la négation par l'homme de son animalité naturelle, ressort malgré tout du domaine de cette animalité, constitue la base d'une économie vitale de la re-production. C'est à un dépassement de ce qui, dès lors, forme la trame du travail abstrait que doit se livrer l'Esprit humain, dans l'avènement d'une raison devant se réaliser concrètement dans l'Histoire et achever à ce titre l'émancipation de l'homme comme tel.

P.-J. L.) : citant le philosophe Y. Gautier, ils rappellent que le terme de « sur-somption » (*Aufhebung*) s'oppose à celui de « sub-somption » défini par Kant : contrairement à ce dernier qui « pose la partie dans ou sous la totalité », le mouvement de « sur-somption » désigne le « procès de totalisation de la partie » (Jarczyk, Labarrière, 1993, p. 60). Le choix de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans la réflexion développée ici est liée à l'interconnexion que Hegel y scelle entre travail (de la négation) et reconnaissance (intersubjective). A. Honneth (2000) a récemment critiqué la place de cet ouvrage dans la compréhension de l'œuvre hégélienne et souligné la dimension morale inhérente aux luttes pour la reconnaissance en se référant aux premiers travaux d'Hegel, notamment le *Système de vie éthique* (1976 (1802)).

³ Esprit subjectif (extériorité donnée en soi), Esprit objectif (négation de l'extériorité comme telle dans la formulation d'une extériorité pour-soi au cours de laquelle la liberté du sujet reste de nature subjective), Esprit absolu (négation de la négation antérieure ou « devenir-sursumé » de l'extériorité, c'est-à-dire dépassement et maintien l'extériorité en sa différenciation constitutive, laquelle permet le devenir-objectif de la liberté subjective, manifestée sous la forme d'une intersubjectivité). Au cours de l'Histoire, l'Esprit objectif décrit les formes particulières dans lesquelles l'esprit humain s'est incarné au cours de son développement (famille, société civile, Etat), tandis que l'Esprit absolu décrit les plus hautes activités spirituelles que sont, pour Hegel, la religion, l'art et la philosophie.

Travail de la négation, reconnaissance intersubjective

Car – et c'est là le cœur du renversement opéré par Hegel – le travail productif est pour lui un travail abstrait – qui ne porte pas trace de la concrétisation d'une subjectivité finalisée en et pour elle-même. Le seul travail que cet auteur reconnaisse est le « travail de l'Esprit » aux prises avec le monde et les autres. A certains égards, la considération que Hegel porte à la notion générique de travail est si importante qu'elle décrit le mouvement même de l'Esprit, son travail proprement dit, et devient par là étroitement associée aux figures spéculatives qui rythment son déploiement. Le travail c'est l'Esprit, et réciproquement.⁴ Mais cette vision globale du travail, identifié au mouvement de l'ensemble du dispositif spéculatif, décrit aussi, cette fois de manière plus singulière, le travail intérieur à ce travail, *le travail de la négation*. Or celui-ci ponctue, accompagne, définit le centre de l'affrontement qui oppose le « maître » et le « serviteur ».⁵ La lutte pour la reconnaissance émerge d'abord dans la différence constitutive qui les oppose l'un à l'autre. Tandis que le maître « se rapporte médiatement à la chose par l'intermédiaire du serviteur » et a ainsi la possibilité d'une « jouissance immédiate de la chose dans la pure négation » de celle-ci (Hegel, 1947 (1807), p. 162) – c'est-à-dire le bénéfice de son auto-affirmation dans le monde selon le schème de « l'immédiateté médiatisée » (Jarczyk, Labarrière, 1993, p. 226) dont le « serviteur » est l'instrument –, ce dernier se voit privé d'une telle perspective : en dépit la négation qu'il exprime à l'égard de la chose, celle-ci reste indépendante pour lui, elle est « dure » et « lui résiste » (Hyppolite, 1947, p. 162), il ne peut « venir à bout de la chose et l'anéantir » (Hegel, 1947 (1807), p. 162). Hegel a alors ces quelques phrases décisives :

« Le serviteur la transforme donc seulement par son *travail* ». Et plus loin : le maître « abandonne l'indépendance de la chose au serviteur qui l'élabore » (Hegel, 1947 (1807), trad. J. H., p. 162-163)
« C'est pourquoi le serviteur ne peut par son acte de nier venir à bout d'elle jusqu'à anéantissement, ou il ne fait que la *travailler* » Et plus loin : le maître laisse l'indépendance de la chose « au serviteur qui la *travaille* » (Hegel, 1993 (1807), trad. G. J., P.-J. L., p. 223)⁶

La position de domination se donne ainsi à voir dans cette confrontation *forcée* aux choses auquel le « maître » soumet le « serviteur ». Celui-ci doit faire face à l'indépendance des choses dont la *résistance* est l'expression même de sa position subordonnée – à l'inverse du « maître » qui cèle le

⁴ « Le concept de travail est, avec Hegel, considérablement enrichi, puisqu'il désigne l'activité spirituelle elle-même, l'essence de l'histoire de l'humanité, qui est activité créatrice et expression de soi » rappelle à ce propos D. Méda (Méda, 1995, p. 99).

⁵ Le parcours de l'Esprit décrit dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) est d'abord assis sur la maîtrise de la « certitude sensible » par le sujet individuel, c'est-à-dire sur la genèse et l'explicitation d'une rationalité du sujet dans son rapport aux objets, structuration dans laquelle chacun est toujours « médiatement » lié à l'autre (Hegel, 1993 (1807), trad. G. J., P.-J. L., p. 149). Néanmoins, au cours de cette dynamique, « chaque sujet rencontre inévitablement, puisqu'il vit en société, le désir concurrent d'un autre sujet », également considéré de manière isolée (Sainsaulieu, 1988, p. 320) Le stade suivant repose alors sur la confrontation entre des consciences de soi « éparpillées et distinctes » (Bréhier, 1989, t. III, p. 650) qui, dans le processus même de leur formation (*Bildung*), s'opposent dans une lutte à mort pour la reconnaissance de soi par l'autre. Il s'agit en effet pour chacun de risquer sa vie dans la suspension de son désir de suppression de l'autre car la reconnaissance de soi par l'autre passe désormais par la reconnaissance de l'autre par soi : « la conscience de soi est en-soi et pour-soi quand et parce qu'elle est en-soi et pour-soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que reconnu. (...) L'analyse du concept de cette unité spirituelle dans son doublement nous présentera le mouvement de la *reconnaissance* » (Hegel, 1947 (1807), trad. J. H., p. 155). Le terme de « serviteur » est préféré à celui d'« esclave » par les auteurs de la dernière traduction française de la *Phénoménologie de l'Esprit* en référence à « celui qui est au service d'un maître et fait partie de sa domesticité » ainsi qu'à l'expérience de la servitude qui décrit « l'état du serviteur » (Jarczyk, Labarrière, 1993, p. 222). Terme que, par souci d'homogénéité, nous avons donc choisi de reprendre y compris dans les citations de la première traduction de J. Hyppolite (1947).

⁶ G. Jarczyk et P.-J. Labarrière mentionnent qu'il s'agit là « de la première occurrence » du terme « travailler » dans l'ensemble du texte (Jarczyk, Labarrière, 1993, p. 223).

triomphe de son désir sur les choses dans l'acte de soumission auquel il soumet le « serviteur » en tant qu' « intermédiaire » de sa propre affirmation. Le travail du négatif est ici positionné sur l'échelle d'une double expérience : celle de la résistance des choses et, simultanément, celle de la soumission à l'autre. Il en ressort la définition même du « travailler » selon Hegel : celui-ci est l'indice d'une négativité inachevée, ou plus exactement, d'une « négativité pour-elle-même ». Il porte signification de ce mouvement du négatif qui, tout en entamant le procès de négation de l'extériorité, ne parvient pas à surmonter l'objet considéré. Inachèvement au centre de la négativité en tant que telle – dans le double geste d'une maîtrise subjective des choses niées dans leur extériorité et d'une impossibilité de dépasser cette maîtrise dans le devenir d'une liberté objective – qui définit le propre de la position de « serviteur ». Il s'agit du travail de la négativité pour elle-même, sur fond de laquelle ne peut alors émerger qu'une « liberté dans la servitude » (Hegel, 1993 (1807), p. 227), définie, rétrospectivement, comme la marque même du travail productif.

Mais une telle négativité est aussi de nature formatrice. Après la peur et le service au maître, « le *travail* est enfin ce par quoi le serviteur dit sa maîtrise sur le monde. Son mode d'action est d'imposer une nouvelle forme à la chose en l'amenant par là à un nouveau degré de culture » (Jarczyk, Labarrière, 1993, p. 226). Sa capacité tient donc au potentiel de conversion qui apparaît au dernier stade de l'affrontement entre « maître » et « serviteur » : celui de la *formation* (*Bildung*) de la conscience de soi proprement dite. C'est là que s'opère le retournement de l'affrontement à l'autre en quête de reconnaissance par l'autre. Une telle évolution n'est en effet possible que dans le *travail* (*Arbeit*) qu'il reste aux deux protagonistes à effectuer pour tenir sa reconnaissance de soi par l'autre de la reconnaissance portée à l'autre par soi. « Moment dans lequel le maître fait sur lui-même ce qu'il fait sur l'autre individu, et celui dans lequel le serviteur fait sur le maître ce qu'il fait sur soi » (Hegel, 1947 (1807), p. 163).⁷ Le travail désigne alors cette négativité intérieure à soi permettant à chacun de se considérer comme un autre – processus au cours duquel chacun est à soi-même un autre que soi. La formation de la conscience de soi et l'émergence de « l'unité spirituelle » (Hegel, 1947 (1807), p. 155) de la reconnaissance sont ainsi travaillées en leur centre par ce travail du négatif désormais effectué à l'intérieur de soi. A la différence du désir qui est mouvement général de chaque individualité vers le monde, Hegel peut écrire :

« le travail au contraire est désir *réfréné*, disparition *retardée* : le travail *forme*. Le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'opération formatrice, est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de soi-même » (Hegel, 1947 (1807), trad. J. H., p. 165).

« le travail en revanche est désir *réfréné*, disparaître *retenu*, ou il *cultive*. Le rapport négatif à l'ob-jet parvient à la forme de ce même (ob-jet), et à quelque chose *qui-demeure* ; parce que justement pour celui qui travaille l'ob-jet a autostance. Ce moyen terme *négatif* ou *l'agir* formateur est en même temps *la singularité* ou l'être pour soi pur de la conscience, laquelle désormais, dans le travail, vient hors d'elle dans l'élément du demeurer ; la

⁷ « C'est cette inégalité de la reconnaissance qui va maintenant se manifester ; le maître deviendra le serviteur du serviteur, et le serviteur le maître du maître » (Hyppolite, 1947, p. 163).

conscience travaillante vient donc par là à l'intuition de l'être autostant comme (*intuition*) de soi-même » » (Hegel, 1993 (1807), trad. G. J., P.-J. L).

Dans la dynamique spéculative, le travail de la négation apparaît ainsi comme l'opérateur pratique, la « figure concrète » permettant à la reconnaissance de surgir du centre de l'affrontement.⁸ Suivant Hegel, on dira qu'il est *forme* et *pratique* de la reconnaissance interhumaine, l'enveloppe qui l'autorise et en déploie les variations multiples. C'est de là qu'il tire sa propre permanence : permanence du travailler comme opération durable et interne à la conscience, retour de la conscience sur elle-même, « pur être-pour-soi de la conscience » dans le mouvement de la reconnaissance vers l'autre que soi. Travail et reconnaissance s'appellent et s'opposent ainsi mutuellement, mais au prix d'une reconfiguration complète du signifiant « travail » dans l'ensemble de l'œuvre. Comme négativité, le travail spéculatif est *agir*. Lieu sans lieu où s'opère l'expérience de l'altérité – point de départ négatif de l'accomplissement intersubjectif, anéantissement originaire de la relation à l'autre et à soi.⁹

Le travail *réel* désigne donc pour Hegel tant le mouvement général de l'Esprit que l'une de ses figures concrètes : celle qui, avec le langage, permet d'actualiser, de concrétiser la trajectoire abstraite de la dynamique spéculative à travers laquelle la conscience de soi s'ébauche, advient à elle-même et à l'autre sous la forme d'une intersubjectivité (on pourrait ainsi parler du travail « abstrait-concret »). En un sens, il est *l'envers* du travail productif qui, bien que participant de la domestication de la nature et marquant à ce titre la genèse de la liberté du sujet, décrit une réalité incomplète, une réalité que l'Esprit n'a pas encore pleinement travaillée et qui demeure à l'état d'une abstraction non dépassée (on pourrait parler ici, en revanche, d'un travail « concret-abstrait »). Tel est le renversement opéré par Hegel dans son projet d'une philosophie de la conscience ayant l'intersubjectivité pour épicerie. Or une telle inversion spéculative circonscrit le lieu où la reconnaissance est pensée dans son exhaustivité, comme « procès de totalisation de la partie » (Jarczyk, Labarrière, 1993, p. 60). La « re-connaissance » – le redoublement de la connaissance dans la « sursomption » de l'extériorité naturelle, où celle-ci se maintient comme objet identifié, nié et dépassé dans son extériorité, suivi, dans l'espace critique ainsi ouvert, de la constitution d'une subjectivité apte à se reconnaître comme telle dans la mesure même où elle reconnaît simultanément ce devenir subjectif chez un autre sujet – est intrinsèquement « intersubjective ». En cela même, elle ne peut se réaliser pleinement dans la sphère du travail productif. Elle concerne ce qui, dans la constitution du sujet social-historique, a trait à la reconnaissance de qui est proprement humain chez l'autre sujet et se trouve ainsi, dans le procès d'une conscience en devenir, définitivement arraché aux griffes de la détermination naturelle-instrumentale. Plus

⁸ « Avec le langage, le travail est une figure concrète de l'acte de sur-sumer – lequel ne supprime pas la chose mais la pose dans son expression nouvelle : une immédiateté médiatisée. C'est pourquoi le désir, ce mouvement général de la conscience vers le monde, et ici « référé » à raison de la permanence inhérente à l'objet *travaillé* » (Jarczyk, Labarrière, 1993, p. 226) A propos de ce passage si important dans la définition du travail chez Hegel et l'émergence de celui-ci comme opérateur pratique, J. Hyppolite écrit que « ce texte contient une philosophie du désir et du travail que Hegel avait développée dans ses premiers travaux d'Iéna. Dans le travail se réalise une première unité de la conscience *théorique* et de la conscience *pratique* » (Hyppolite, 1947, p. 165, c'est nous qui soulignons).

⁹ Sans doute le travail entendu comme « pure négativité pour elle-même » ou pur « être pour-soi » de la conscience est-il alors partout dans l'annulation de sa localisation originelle, opérateur silencieux et permanent de la genèse de la conscience travaillante, et de la conscience de soi en général. Perpétuel « non-lieu » au centre du procès spéculatif où s'affirment les « lieux » successifs de la conscience de soi. Comme un mouvement « sans destination ni retour » (Derrida, Labarrière, 1986, p. 20-28).

encore, reconnaître passe ici par la négation de ce qui, avec le travail-faire, maintient ou rabaisse l'homme au stade de la production, et ne peut se constituer, dans la perspective d'une humanité générique, que dans cette négation même.

Pour Hegel lui-même, la lutte pour la reconnaissance entre deux subjectivités singulières constitue la cheville ouvrière de la formation de la conscience de soi, mais elle demeure tronquée tant qu'elle ne débouche pas sur une théorie générale de l'Histoire et de la société l'inscrivant, simultanément, dans une généalogie spatio-temporelle. Elle offre alors le spectacle de consciences déchirées, séparées de toute portée universelle.¹⁰ C'est le sens, chez Hegel, d'une subjectivité social-historique. Celle-ci renverrait donc au double geste consistant à resituer le travail productif salarié à un niveau *médian* sur l'échelle des activités humaines et, parallèlement, à dessiner un espace de *normativité* concrète propre à l'action politique et à la visée éthique en régime démocratique, par le biais d'une altérité constitutive à chacun des pôles examinés. L'actualisation concrète du parcours spéculatif ne peut pleinement s'opérer que dans le champ politique et moral, là où le travail productif est à la fois intégré et dépassé par le « travail de l'Esprit », reconsidéré dans le projet d'une subjectivité social-historique finalisée par l'action politique et la visée éthique. C'est en ce sens que l'abstraction propre à la production économique du « travail-effort » ou l'identification du « travail-effort » à la logique économique sous-jacente désigne un « moment à dépasser » (Méda, 1995, p. 98) dans la constitution définitive de l'humain comme « universel concret » apte à l'autonomie, au choix, à la délibération.¹¹ Dans le monde de la Cité politique gouvernée par la raison, « le citoyen est le nouvel avatar de l'Esprit » (Bréhier, 1989, p. 650). On comprend dès lors la force, chez des auteurs aussi centraux que H. Arendt ou J. Habermas, de la césure, de la distinction principielle qui sépare « travail », « œuvre » et action » chez la première (Arendt, 1961), « travail productif » et « interaction langagière » ou « activité stratégique » et « activité communicationnelle » chez le second (Habermas, 1973, p. 163-211, 1986, 1987). Cette distinction n'est pas seulement analytique, comme cela est parfois sous-entendu dans certains écrits psychologiques ou sociologiques visant à en contester le bien-fondé, il s'agit d'une distinction quasi-ontologique. Elle fait de l'anatomie distinctive du corps socio-politique et de la délimitation des sphères de la vie sociale une condition primordiale de l'avènement de l'humain dans le monde (voir note infra).

Travail et espace public : un regard critique

¹⁰ A l'échelle d'une intersubjectivité isolée, l'issue de la lutte pour la reconnaissance oscille entre le « cynisme du stoïque » ou « le scepticisme du moine » (Bréhier, *ibid.*, p. 651) et aboutit à la « conscience malheureuse » de sujets déchirés par l'imperfection. Elle induit donc le dépassement de la société civile-marchande et du régime de la production – univers composés d'individus atomistes – dans l'accès à une « communauté politique » jetant les bases d'une théorie politique de l'Etat de droit comme « totalité intersubjective ». Cette évolution se prolonge par le développement de la vie éthique dont le dernier stade – celui « de la certitude morale, de la belle-âme, du mal et de son pardon » – est le seul lieu où est explicitement mentionné l'horizon d'un « reconnaître universel » (Hegel, 1993 (1807, p. 555). Enfin, les différentes formes prises par la religion au cours de l'Histoire, dont l'art constitue une dimension centrale, s'achèvent dans la fin de la séparation de l'homme et de Dieu permise par le dogme chrétien de l'incarnation – ultime étape avant le Savoir absolu.

¹¹ Cette relecture de l'héritage hégélien constitue également, pour D. Méda, le point d'appui d'une critique des théories sociologiques du travail et de l'identité, notamment celles de R. Sainsaulieu (1988) ou C. Dubar (1991), qui n'auraient utilisé Hegel que de manière limitée, sans interroger simultanément la place du travail dans la société.

Suivant C. Castoriadis (1996, p. 158-240), on pourrait soutenir à ce propos que le champ proprement « politique » se définit autant par la manière dont est conférée aux citoyens les moyens d'une participation active aux destinées de la Cité que par la façon dont ce même champ opère, négativement, vis-à-vis de ce qu'il n'est pas et *n'a pas à être*, dans le cadre d'une théorie normative de l'espace public. Avec Aristote mais surtout depuis Hegel, on doit alors relever que tout un pan du discours philosophique moderne ne conçoit l'avènement du sujet politique et éthique que dans la conceptualisation incessante – et parfois obsédante – de ce qui ne relève pas – et ne devrait jamais relever – du régime de la production associé à la catégorie observable du travail-faire. A la suite de D. Méda, qui utilise souvent le terme de « domestication non dépassée » et reste attachée à l'idée habermassienne d'une scission entre travail et interaction, on pourrait définir cette catégorie comme le lieu d'une « domestication muette », processus de maîtrise de la nature frappé par une radicale *incomplétude* du point de vue de la parole et de l'accès à humain. Dans ses réflexions réactualisant l'importance des luttes pour la reconnaissance dans la vie sociale actuelle, A. Honneth porte un diagnostic similaire. Commentant le « se-faire-chose » de Hegel, il écrit : « si l'on donne à cette formule le sens fort que suggère le concept ontologique de « chose », on comprend aisément pourquoi Hegel doit juger incomplet ce premier stade instrumental de l'expérience de la volonté : puisque l'esprit subjectif apprend à se connaître, dans l'accomplissement du travail, seulement comme une chose active, comme un être qui n'accède à la faculté d'agir qu'en se conformant à la causalité naturelle, une telle expérience est loin de permettre à l'individu de prendre conscience de lui-même en tant que personne juridique. Il faudrait au moins pour cela qu'il apprenne à se connaître aussi comme un être intersubjectif, qui existe parmi d'autres personnes présentant des exigences concurrentes aux siennes » (Honneth, 2000, p. 48). Dans la perspective hégélienne que cet auteur reprend de manière distanciée, l'activité productive ne peut servir de base à la définition d'un statut juridique de la personne humaine, sur laquelle asseoir les dimensions politique et morale d'une reconnaissance conçue dans toute son étendue, avec les enjeux qui en découlent en terme de luttes sociales et culturelles.

Au-delà des polémiques qui ont pu avoir lieu sur la supposée « fin du travail » ayant souvent caricaturé leur contenu, ces analyses en profondeur soulèvent une question de fond : celle de la nature de la reconnaissance visée dans le monde du travail, en rapport avec le caractère instrumental des activités économiques et, intrinsèquement, celle du type de subjectivité en jeu, dans le cadre d'une réflexion sur les dimensions d'autonomie et d'authenticité propre à l'humain. Mais cette façon de délocaliser les fins de l'homme à l'extérieur de l'expérience sociale concrète présente en même temps une limite majeure. Celle-ci a trait à ce que j'appellerais ici les *excès normatifs* de ce type de raisonnement philosophique, fondé sur l'idéalisation du mode de fonctionnement de l'espace public et la volonté d'arracher l'homme à la banalité ordinaire des actes vécus dans le monde de la production. Limite qui n'est d'ailleurs pas sans rapport avec certaines dimensions de la critique marxiste à l'égard des philosophies du sujet et de l'authenticité, y compris comme sous la forme d'un horizon normatif (Balibar, 2000, p. 62-64). Pour Honneth, les facteurs de la dérive hégéliano-marxiste sont à rechercher dans les évolutions de chacune des

ses œuvres : la quasi-promiscuité entre reconnaissance et travail dans la *Phénoménologie de l'Esprit* serait en rupture profonde avec les premiers écrits d'Héna, et la centralité de l'acte de production dans l'œuvre marxiste aurait conduit celui-ci à réduire le modèle de la lutte pour la reconnaissance dans le sens d'une « esthétique de la production », avant de s'orienter vers une vision « utilitariste du conflit social » (Honneth, 2000, p. 177-178).¹² Pour Méda, la centralisation sur le productif traduirait une méconnaissance des enjeux philosophiques du travail, dont la reconnaissance intersubjective n'a jamais été le but et où la sociabilité, l'apprentissage de la vie en société, la rencontre avec autrui ne peuvent être vécus que de manière « faible » ou « dérivée » (Méda, 1995, p. 168-169).¹³ A la suite de H. Arendt ou J. Habermas, la visée générale est de produire une théorie de l'espace public qui trouve sa cohérence et sa légitimité dans la *séparation même* qu'elle introduit vis-à-vis du régime de la production. Une telle affirmation n'est cependant possible – et c'est là son aporie – qu'à condition de dénier aux sujets sociaux toute expérience, toute pratique singulière, toute forme d'épreuve dans le monde du travail affectant leur humanité même. C. Dubar a critiqué les travaux de D. Méda en arguant que ceux-ci reposent sur la confusion « entre jugement de fait sur les évolutions du travail et jugement de valeur sur le travail » lui-même, ainsi que sur le passage d'une « analyse du concept de travail dans les grands systèmes philosophiques à une appréciation sur les activités ou relations de travail dans la société actuelle » (Dubar, 2000, p. 105). C'est argument me semble assez juste dans son fond mais inachevé dans sa forme.

C'est que tradition philosophique, cristallisée dans les conceptions arendtienne ou habermassienne du travail, est toute entière dans ce *débordement normatif là*, dans la mise à jour normative de ce qui ne doit pas relever du régime naturel-instrumental de la production vis-à-vis duquel il s'agit précisément de se dégager. La critique ne tient donc pas, bien au contraire, à la manière dont ces auteurs élaborent un théorie de l'espace public centrée sur l'analyse des fins de l'homme. Elle tient au fait que la focalisation sur une théorie normative de l'espace public les conduit à retourner leur production normative contre l'expérience sociale des sujets, les normes *d'orientation* de l'espace public devenant *a contrario* des normes *d'exclusion*, réduisant l'expérience de travail à une excroissance *complexe* de la rationalité instrumentale. Cette représentation « théorique » du travail entraîne en effet la mise entre parenthèses de l'expérience pratique des sujets sociaux et, en particulier, de ce que les ergonomes appellent le « travail réel » (Teiger, 1993, p.84), cette part imprescriptible de l'activité humaine que les travailleurs ne cessent de mettre en

¹² A Hegel est d'abord fait le reproche d'avoir, avec la *Phénoménologie*, trop étroitement associé la lutte pour la reconnaissance « à l'expérience de sa confirmation pratique dans le travail », introduisant de fait une « profonde rupture » avec les premiers écrits d'Héna où cette lutte était envisagée dans toute ses dimensions (Honneth, 2000, p. 79-80). De même, focalisé par la lutte entre maîtrise et servitude, le jeune Marx aurait « succombé, dès le début de son œuvre, à la tendance problématique consistant à réduire le spectre des exigences de reconnaissance à la seule dimension de l'autoréalisation dans le travail » (*ibid.*, p. 174). Il a certes interprété l'histoire du conflit de classes dans le sens d'une lutte morale pour l'émancipation du travail et « l'estime symétrique des sujets » (*ibid.*, p. 175) et « pour la première fois formulé les concepts permettant de comprendre le travail social lui-même comme un médium de reconnaissance et, par conséquent, comme le champ d'expression d'une forme possible de mépris » (*ibid.*, p. 177), mais la centralité de l'acte de production l'aurait conduit aux impasses d'une philosophie de l'histoire puis à une vision utilitariste du conflit social : « au conflit moral résultant de la destruction des conditions d'une reconnaissance réciproque s'est alors inopinément substituée une concurrence d'intérêts inhérente à la structure même des rapports sociaux » (*ibid.*, p. 178).

¹³ « Le travail est, certes, un moyen d'apprendre la vie en société, de se rencontrer, de se sociabiliser, voire d'être socialement utile, mais il l'est de manière *dérivée*. Les collaborations et les rencontres occasionnelles qui s'instaurent dans les usines ou les bureaux constituent une manière d'être avec les autres, mais il s'agit somme toute une *forme de sociabilité assez faible*. L'utilité sociale peut sans doute parfois se confondre avec l'exercice d'un travail, mais cela n'est pas nécessaire. Autrement dit, le travail permet aujourd'hui une certaine forme de sociabilité, mais c'est essentiellement par ce qu'il est la forme majeure d'organisation du temps social et qu'il est le rapport social dominant » (Méda, 1995, p. 168-169, c'est nous qui soulignons).

œuvre pour se dégager des contraintes naturelles-instrumentales *au sein même* du monde productif.¹⁴ Elle fait de la production normative une catégorie arbitraire de classement, une instance supérieure de jugement, persistant à classer les expériences professionnelles sous le mode d'une sociabilité de second ordre, y compris lorsque celles-ci instaurent une lutte ordinaire, banale et souvent invisible avec l'instrumentalité caractéristique de l'échange économique. On peut tomber d'accord sur la nécessité d'une théorie de l'espace public démocratique sans pour autant produire une réduction systématique de l'expérience du travail, tant une telle réduction génère l'effet inverse à celui escompté : celui *d'instrumentaliser l'expérience elle-même*, c'est-à-dire de ne voir que de l'instrumental là où les sujets sociaux mettent justement en question cette instrumentalité, là où ceux-ci passent leur temps à défaire les mécanismes instrumentaux qui spécifient et contraignent leur travail ordinaire, dans l'inachèvement même de cette activité singulière – qui ne saurait évidemment avoir pour autant avoir le fin mot de l'histoire, définir l'homme dans son exhaustivité, se priver d'une théorie proprement politique de l'espace public.¹⁵

LE TRAVAIL COMME « AGIR » : PRAXIS ET ALIENATION

Travail et devenir chez Marx

C'est évidemment à une telle irréductibilité, sinon à une telle violence, que K. Marx s'est attaqué, en affirmant le rôle central du travail dans le devenir humain, contre les systèmes philosophiques antérieurs lui ayant dénié sa contribution réelle et réalisante, et en resituant le champ d'actualisation de la *praxis* dans le cours de l'Histoire. Pour Marx, cette inversion des termes qui parvient à définir le travail effectué par les individus comme un travail « abstrait » est loin d'être neutre – elle constitue au contraire un acte politique majeur, à l'instar de toutes les formes d'abstraction analytique. Il est inutile, à ce stade, d'entrer dans le détail des opérations de philosophie et d'épistémologie critique auquel se livre Marx dans ces différents travaux. On peut seulement relever ici que, dans ses *Manuscrits de 1844*, Marx s'en prend « au seul travail que Hegel connaît et reconnaît, le travail abstrait de l'Esprit » (cité par Labica, in Bensussan et Labica, 1999, p. 18) pour le retourner en son contraire : le seul travail identifiable, reconnaissable, est celui réalisé concrètement par l'ensemble des humains, dans la dynamique des rapports de production liés au développement du capitalisme. « Le sujet du développement historique n'est plus l'Esprit mais l'humanité elle-même, écrit à ce propos D. Méda. Le travail n'est pas celui de l'Esprit, mais le travail quotidien des hommes, le travail *réel*, réalisé avec des outils, de la sueur, de la douleur et de l'invention » (1995, p. 100, c'est nous qui soulignons). Il en résulte que l'essence de l'homme est le travail « vivant concret », par quoi l'homme se produit lui-même, non l'Esprit,

¹⁴ La distinction entre « travail théorique », « travail prescrit » et « travail réel » est au cœur de l'ergonomie de langue française. Pour C. Teiger (1993, p. 84), le travail « théorique » désigne le travail tel qu'il existe « dans les représentations sociales les plus répandues », y compris dans les discours *sur* le travail ; le travail « prescrit ou attendu » renvoie à ce qui, « au niveau local de l'organisation du travail », fixe « soit des règles soit des objectifs » ; le « travail réel » quant à lui concerne « l'activité d'une personne (même si elle est prise dans un collectif), en un lieu, en un temps (critères qui définissent aussi la tragédie classique), là où se révèlent les savoir-faire et les connaissances des opérateurs, où s'opère la mise en œuvre du corps tout entier pour élaborer des compromis opératoires, et où se construit le rapport subjectif au travail ». La notion de « travail réel » qui y est appréhendée constitue, selon moi, une troisième approche du travail après celles développées par Hegel (travail de l'Esprit) et par Marx (travail « vivant concret ») – même si elle partage avec cette dernière plusieurs points communs.

¹⁵ Dans cette perspective, il s'agit de procéder à une reformulation des enjeux de la délibération au sein même de l'entreprise, ainsi que l'ont souligné plusieurs psychologues ou sociologues (Dejours, 1992 ; Lojkine, 1996, 1999 ; Martin, 1989, 1994 ; Zarifian, 1990, 1993).

comme « milieu spéculatif » (Habermas, 1973, p. 168), au sein duquel s'opère la formation du sujet social-historique. Une approche qui, ainsi que le note E. Balibar, ôte par définition tout base essentialiste à la conception du sujet humain, puisque celui-ci fait désormais partie intégrante du courant des rapports sociaux, du flux des échanges « transindividuels » (Balibar, 2001, p. 27-28). Le régime de la production devient alors co-extensif à l'homme lui-même : la conscience est dans le travail de *sa* propre production et, identiquement, cet acte se loge dans celui de *la* production industrielle ou du travail productif. Les philosophies de la conscience se voient par ce biais reléguées à l'arrière plan au profit d'une généalogie social-historique des « formes de subjectivité comme partie et contrepartie du monde social de l'objectivité » (*ibid.*, p. 64).¹⁶ L'articulation kantienne d'une théorie de la représentation et de la subjectivité éclate alors au profit d'une conception « pratique de la pratique » (Bourdieu, 1980, p. 135-165) articulée autour de la *praxis* et du devenir historique.

Le travail *réel*, celui qui est effectué par les hommes dans des rapports sociaux concrets, constitue en quelque sorte le foyer d'une opération philosophique délogeant la conscience de son ancien piédestal, et attribuant au travail le statut d'*agir*. Toutefois – et ceci est évidemment central chez Marx – cette découverte est indissociable de la réalité qui le constitue comme tel : l'aliénation. La conception du travail-agir est intrinsèquement liée à la réalité symétrique de l'aliénation, au travail comme agir inhibé, défiguré qui caractérise les rapports de production capitalistes. Le travail *réel* est – dans la reconnaissance même de ce qui le constitue comme fondement philosophique et anthropologique – *réellement* aliéné. Le sens du travail-agir est donc à venir. La réalisation du travail comme *praxis* implique une philosophie du devenir historique – y compris sous la forme d'un devenir complexe, hétérogène, multivalent dont G. Lukacs a été le principal théoricien. En d'autres termes, l'identification du travail au registre de l'action libre et émancipée n'est possible qu'à travers l'actualisation de la lutte des classes et l'abolition du régime de la propriété privée. La *praxis* est révolutionnaire à double titre : sur le plan conceptuel, elle traduit une révolution du concept de travail ; ceci n'est possible qu'à condition de révolutionner les rapports sociaux eux-mêmes. Elle émerge donc comme un concept charnière, définissant la fois les conditions historiques d'un dépassement du capitalisme et la forme originaire vers laquelle cette transformation est orientée – celle du travail libéré.

La défiguration de l'agir

Au départ, le concept d'aliénation est à attendre au sens hégélien d'une « conscience aliénée de soi », dessaisie, rendue étrangère à elle-même, par le travail du négatif qui marque son dessaisissement avant sa ré-élaboration dans le dépassement d'une extériorité transformée. L'aliénation caractérise le stade du « pour soi » propre à l'Esprit objectif, phase au cours de

¹⁶ « La constitution du monde ne procède de l'activité d'aucun sujet, en tout cas d'aucun sujet qui soit pensable sur le mode d'une conscience. En revanche, elle constitue des sujets, ou des formes de subjectivité et de conscience, *dans* le champ même de l'objectivité. De sa position « transcendante » ou « transcendantale », la subjectivité est passée en position d'effet, de résultat du progrès social. (...) Le renversement opéré par Marx est donc complet : sa constitution du monde n'est pas l'œuvre d'un sujet, elle est une genèse de la subjectivité (*une* forme de subjectivité historique déterminée) comme partie (et contrepartie) du monde social de l'objectivité » (Balibar, 2001, p. 64).

laquelle l'objet extérieur est nié dans son extériorité même et où, de ce fait, le sujet s'aliène à cet objet devenu « objet pour soi ».¹⁷ Mais, précise Marx dans ses *Manuscrits de 1844*, Hegel déploie sa conception de l'Esprit « dans le cadre de l'économie politique moderne » (cité par Labica, in Bensussan et Labica, 1999, p. 18). S'il conçoit le travail comme « essence avérée de l'homme », c'est au prix d'une conception principalement spéculative, spirituelle, du travail, lui déniait par là sa réalité concrète. La définition par Hegel du travail comme essence de l'homme – travail de l'Esprit, seule véritable travail selon lui – fait de l'aliénation une figure de la conscience, une catégorisation abstraite, dépassable en ce sens même, notamment par le biais d'une théorie du politique permettant l'accès à la communauté intersubjective et l'affranchissement vis-à-vis des déterminations naturelles-instrumentales. Il ne s'agit par lui d'une catégorie réelle, inscrite dans la *matérialité* des rapports de production, capable de rendre compte d'une humanité réellement aliénée dans son développement, et dont le dépassement suppose une toute autre approche de l'Histoire. C'est la raison pour laquelle, toujours à propos de Hegel, Marx peut écrire que celui-ci « voit le côté positif du travail, non son côté négatif. Le travail est le *devenir pour soi* à l'intérieur de l'aliénation ou en tant qu'homme aliéné » (*ibid.*, p. 19).

Il faut pourtant relever, avec G. Labica, que l'utilisation par Marx de la notion générale d'aliénation va aller en diminuant, tant celle-ci demeure emprunte des racines idéalistes hégéliennes que Marx cherche à contester. Dans un passage de *L'Idéologie allemande (1845)*, Marx écrit : « au lieu de se donner pour tâche de décrire les individus réels dans leur aliénation réelle et les conditions empiriques de cette aliénation, la même opération se produit qui consiste à substituer à l'évolution des conditions purement matérielles la simple idée de l'aliénation, de l'étranger, du sacré » (cité par Labica, in Bensussan et Labica, 1992, p. 19). Il s'agit donc de passer de la contestation d'un principe spéculatif et abstrait à l'analyse des réalités historico-matérielles dans lesquelles cette aliénation s'inscrit. Ce glissement est décisif car il rend simultanément possible l'analyse du processus qui sous-tend l'aliénation : celui de la constitution de la « forme-valeur » du travail (Vincent, 1987, p. 140). Ce qui appartient au spectre du réel n'est pas, pour Marx, la dynamique spéculative de l'Esprit humain aux prises avec un travail productif insuffisamment objectivé, mais *le processus d'abstraction lui-même*, qui consiste à faire passer le travail « vivant concret » pour une activité instrumentale, alors que cette opération de réduction, cette fabrication, résulte des rapports de production qui rendent cette abstraction à la fois possible et inévitable. Ce que J.-M. Vincent (1987, p. 31) appelle « l'abstraction réelle », c'est-à-dire l'ensemble des opérations socio-économiques qui rendent possibles la transformation du travail

¹⁷ Dans un article sur le concept d'aliénation chez Marx, G. Labica note que, chez Hegel, ce terme revêt une double acception : dans un cas, il concerne le « travail du négatif » dans la construction de l'identité personnelle par la reconnaissance de l'autre. L'aliénation « devient alors l'instrument efficace de la construction progressive d'une réalité foncièrement rationnelle » (Ricœur, cité par Labica). Dans un autre cas, il concerne directement le « devenu-étranger, le divorcé ». Le sens devient alors « celui d'un négatif qui ne travaille pas, qui demeure brisure », comme dans le cas de la conscience malheureuse. Il s'agit « d'une perte de soi dans l'autre, dessaisissement d'être et non plus d'avoir, comme dans le cas de l'aliénation-contrat » (Labica, in Bensussan et Labica, p. 17). Dans cet article, je considère le terme d'aliénation dans sa dimension spécifiquement philosophique et non sous son versant sociologique. En me référant à des ouvrages plus sociologiques, j'évoquerai davantage les termes de domination ou d'oppression, compte tenu de l'écart pratique qui existe entre ces différents termes (Touraine, 1974 ; Cottureau, 1988 ; Courpasson, 2000 ; Paugam, 2000).

« vivant concret » en valeur abstraite, diffusée selon le principe de l'équivalence généralisée, puis en travail mort, dans le cadre de l'accumulation marchande.¹⁸

L'abstraction réelle apparaît ainsi comme l'opérateur permettant à la fois de définir le travail comme agir, espace d'accès à soi et à l'autre, lieu d'engendrement de l'homme par lui-même, et d'expliquer sa réduction instrumentale, dans le cadre des rapports de production caractéristiques d'un système économique fondé sur le régime de la propriété privée, la dynamique de l'accumulation et la division du travail. Il n'y a pas entre les deux immédiateté ou causalité naturelle mais processus socio-économique. Une telle *genèse* est en même temps ce qui permet de ne jamais *réduire* le travail à sa dimension instrumentale – la réduction est, en effet, à rechercher du côté des rapports de domination et non du côté de l'activité laborieuse en tant que telle, qui permet à l'homme de s'émanciper de la nature et commande le rapport de l'homme à lui-même. Reprenant à Habermas certaines de ses intuitions fondatrices, J.-M. Vincent écrit à ce propos : « Marx ne présente pas l'abstraction du travail, le travail sans phrases de la société capitaliste, comme une spécification d'une activité instrumentale générique, mais comme une configuration du métabolisme homme-nature. (...) Compris de cette façon, le travail n'est pas simplement activité de transformation et de reproduction de la vie sociale, il est regroupement, coordinations d'activités multiples en une constellation de rapports à la vie et au monde objectif et social. (...) Le travail est à la fois valorisation individuelle, participation à des processus de reconnaissance sociale, insertion dans des courants de répartition de ressources. (...) Loin d'être pure activité instrumentale, le travail dit le monde à sa façon, l'évalue dans ses réserves les plus reculées, le conditionne pour les hommes : il est, en un mot, inséparable de *l'expérience du monde et de la vie* » (Vincent, 1987, p. 140 et 142, c'est nous qui soulignons). Dans sa dynamique la plus élémentaire, l'activité de travail se définit comme subjectivité créatrice, auto-création permanente, soumise aux injonctions de l'ordre instrumental – catégorie de la pratique opposant en quelque sorte une résistance fragile, presque désespérée, à l'objectivation capitaliste du métabolisme homme-nature.

Le travail émerge donc comme un processus à deux faces : son inscription au centre de la *vie* humaine en dessine les multiples résonances mais, simultanément, cette immixtion en dévoile la teneur *réelle*, le révèle comme agir aliéné, défiguré, pris dans les rets des rapports sociaux propres à un certain état du développement économique. C'est ici que la critique marxiste de l'essentialisme prend toute sa portée : elle est à la fois ce qui permet d'inscrire le sujet dans le flux des échanges « transindividuels », dont le travail-agir forme le point nodal, et ce qui, dans le même temps, permet de lire la réalité du travail à travers le prisme des rapports sociaux, en inscrivant ceux-ci au centre même de la définition du travail comme agir. Le travail-agir est donc indissociablement

¹⁸ « Le travail abstrait n'est pas, comme beaucoup le pensent, une moyenne sociale, mais pour reprendre une terminologie de Marx, une *abstraction réelle*, le fruit d'une série d'opérations sociales qui transforment le travail concret des individus en activités interchangeables, en partie dépensées individuellement d'un travail social abstrait réparti entre les différentes branches de la production en fonction des lois du marché et de la réalisation de la plus-value » (Vincent, 1987, p. 31). Et plus loin : « Le travail accumulé ou travail mort se reproduit en effet sur une échelle élargie en absorbant ou rejetant des masses énormes de travail vivant abstrait, c'est-à-dire de travail humain conditionné et normalisé dans ses modalités de formation et d'exercice (*ibid.*, p. 141).

agir blessé, inhibé.¹⁹ Cette généalogie de l'inhibition ouvre un espace possible à l'action humaine au travail, appelant reconnaissance de soi par l'autre et accès à une définition libérée de l'humain, mais cet espace est, nécessairement, celui de la dénonciation des formes anciennes ou nouvelles de l'aliénation. Plus exactement, elle met à jour l'existence d'une brèche incessante, labile et complexe, entre ces deux catégories du discours philosophique, brèche au sein de laquelle l'activité des humains oscille constamment. En tant que processus, l'abstraction permet de penser *autrement* les rapports entre faire et agir, *poiesis* et *praxis*. En desserrant l'étau du travail-faire, en dissociant ces deux polarités discursives et en brisant l'étanchéité dans lequel la tradition philosophique antérieure les avait constituées, elle ouvre un espace rationnel à la *possibilité* du travail comme créativité retrouvée, activité libérée, agir proprement humain. Mais un tel désenclavement n'est pensable que dans la critique de l'inhibition économique et la révolution effective des rapports sociaux. La redéfinition marxiste du travail-agir semble alors déboucher sur une théorie critique de la reconnaissance ou, plus précisément, sur une théorie de la *reconnaissance comme critique* constante des conditions de réalisation du travail, de la défiguration du travail-agir, de l'aliénation.

Entre actualisation historique et expression de soi

Sans occuper le rôle central qui était le sien dans la genèse hégélienne de la conscience de soi (et pour cause, puisque cette dernière est précisément l'instance fondationnelle qui tombe sous les feux de la critique marxiste), on peut cependant avancer que, de manière indirecte, le terme de « reconnaissance » se voit, chez Marx, intimement liée à celui de *praxis* et, surtout, à ses formes diverses d'actualisation dans des configurations socio-historiques particulières. Comme le montre A. Honneth (1996, 2000), une partie de ses écrits confèrent aux luttes sociales une dimension morale, liée au projet d'une lutte pour la reconnaissance et l'émancipation de soi. Au-delà du processus général de reconnaissance *du* travail comme expérience humaine centrale, les voies de la reconnaissance *au* travail seraient dès lors à rechercher dans la dynamique historique de la *praxis* et, indissociablement, dans l'espace du travail-agir activé par la critique de l'aliénation. Mais l'analyse vient alors buter sur ces deux dimensions de l'œuvre de Marx qui, plutôt que d'être prises de manière homogène, pourraient sans doute être utilement distinguées, et précisées.

Les conséquences historiques de la théorisation marxiste ont donné lieu à des multiples interprétations, souvent contradictoires, difficiles à caractériser. Un auteur comme G. Lukacs est

¹⁹ L'abstraction réelle décrit la réalité de cette défiguration ou, plus exactement, elle renvoie cette défiguration à un processus socio-historique, lié à l'émergence du libéralisme marchand (équivalence généralisée de la valeur) puis à son expansion dans le cadre de la logique capitaliste (accumulation de travail mort). Elle initie par ce biais une lecture phénoménale de l'économie – celle qui gouvernera la rédaction du *Capital* et, en particulier, la dénonciation du fétichisme et de l'exploitation. En rupture avec la tradition philosophique de son temps, l'auteur du *Capital* est en effet parti non pas d'une approche globale de l'économie mais de ce qui en constituait l'expérience humaine centrale – à savoir le rapport salarial comme rapport d'exploitation – pour analyser ensuite la constitution phénoménale de l'économie. Chez Marx, le taux d'exploitation désigne le volume de « surtravail » nécessaire à l'obtention de la plus-value capitaliste. La prolétarianisation est la traduction historique et sociologique du conflit entre rapports de production et forces productives : elle désigne l'appauvrissement et la privation continue des travailleurs du produit de leur travail qui alimentent le fossé grandissant entre les deux classes constitutives de la société capitaliste (la classe bourgeoise et la classe ouvrière). Voir K. Marx, *Le Capital*, in *Œuvres complètes*, 1965, 1968.

probablement un de ceux qui est allé le plus loin dans cette voie, en tentant de reformuler le devenir historique du marxisme à travers la recherche d'un « sujet de l'Histoire » (Balibar, 2000, p. 65) constitué par le prolétariat lui-même. Au fil de ses travaux les plus importants (1923, 1971, 1981), cet auteur a cherché à accorder la priorité « aux phénomènes eux-mêmes, avec l'étant en tant qu'étant, ce qui permet de soumettre les résultats des différentes sciences à une confrontation critique avec le réel » (Tertulian, in Bensussan et Labica, 1999, p. 814). En rupture avec toute conception uniforme ou rectiligne du développement historique, ainsi qu'avec la vision téléologique d'un certain marxisme, Lukacs a défendu l'idée d'un monde « en tant qu'articulation progressive de complexes hétérogènes, soulignant l'hétérogénéité de la vie sociale et permettant d'expliquer la plurivalence de ses voies de développement et l'inégalité dans l'évolution des différents complexes » (*ibid.*). Cette brillante interprétation des linéaments historiques du marxisme a permis de substituer à une lecture linéaire de l'Histoire une interprétation ouverte, complexe, multiforme, évoquant les tensions inhérentes au développement historique et à l'évolution des inégalités sociales. Mais elle persisté à ne voir dans l'objectivation capitaliste des rapports sociaux qu'une crise continue et unilatérale de l'individualité moderne ayant perdu toute singularité, toute personnalité – crise menant à un individu décadent réduit aux illusions de sa propre réification.²⁰ Elle s'est ainsi focalisée sur « la crise négative liée à la dissolution de la personnalité » et non sur l'événement, concomitant, d'une « crise positive de l'unité d'un sujet démiurgique » (Vincent, 1987, p. 33) déjà initiée par la critique nietzschéenne de la métaphysique occidentale. En d'autres termes, la transformation du rapport de la philosophie à l'Histoire est restée, chez cet auteur, attachée à une vision simplificatrice des mutations de l'individualité bourgeoise issue de l'expansion capitaliste.²¹ Repensé dans sa pluralité, le sens historique demeure le lieu central de résolution des contradictions du capitalisme et de dépassement de sa puissance destructrice – y compris en tant qu'instance de mise à jour des inégalités du développement.

L'une des limites cruciales de l'analyse marxiste de l'Histoire tient alors aux projections qui accompagne le devenir de la *praxis* et sa réalisation dans le temps des sociétés historiques. La reconnaissance ne peut être vécue sur le mode du maintenant : elle suppose le dépassement ultérieur de la contradiction entre forces productives et rapports de production et forme, en ce sens, un horizon dont la réalisation est renvoyée à l'action hypothétique du prolétariat comme « sujet de l'Histoire ». Au-delà de la difficulté à localiser le sens de l'Histoire chez tel ou tel acteur collectif, la contradiction interne aux orientations historicistes renvoie à la manière dont le temps historique est investi de potentialités de reconnaissance qui, d'une certaine manière, lui permette de contourner ou d'évacuer les conflictualités du présent. Ce qui est recherché du côté d'une *actualisation* historique des conditions de l'émancipation et de l'accomplissement de soi se

²⁰ Lukacs partage de ce point de vue un certain nombre des critiques formulées par la première génération de l'Ecole de Francfort (T. Adorno, M. Horkheimer), ainsi que celles formulés plus tard par H. Marcuse, critiques attachées à dénoncer la perversion de la Raison et le processus autodestructeur des Lumières dans le développement du procès capitaliste de production.

²¹ « C'est bien pourquoi, ajoute J.-M. Vincent, l'analyse de Lukacs qui identifie la crise de l'individualité à une crise de l'objectivation du travail est si réductrice. Elle tend à ignorer la complexité des coordonnées et des corrélations qui situent et définissent les relations mobiles de la subjectivité et de l'objectivité, elle tend à ignorer l'historicité de l'individuation qui est apparue avec la société bourgeoise. Il n'est par conséquent pas étonnant qu'elle soit portée à saisir la crise de l'individualité selon une optique unilatérale de la décadence, en déconnectant largement l'individu problématique d'aujourd'hui de la crise des rapports sociaux, et de ses multiples expressions et dimensions » (*ibid.*, p. 33).

traduirait en effet par un affaiblissement de *l'actualité* des enjeux de reconnaissance interhumaine vécus dans le monde du travail. En un sens, la formulation d'un horizon historique futur, nécessaire à la réalisation totalisante de la reconnaissance, semble analogue au geste habermassien d'institution d'un horizon normatif d'estime réciproque séparé du régime de la production : tous deux tendent à disqualifier les enjeux de reconnaissance vécus dans le temps de la réalisation du travail productif – qui est aussi celui dans lequel les sujets sociaux vivent le déni ou font émerger leurs attentes.

Cette prise de recul à l'égard du déroulement historique n'est évidemment pas une mise à l'écart de l'Histoire en tant que telle, à laquelle aucune réflexion philosophique ou sociologique ne peut véritablement échapper (Althusser, 1971, p. 150-184). Mais elle place le monde social présent à distance des projections ou des hypothèses sur le devenir du capitalisme et l'épuisement possible de la forme historique centrale du travail qu'il a véhiculé jusqu'à présent, le salariat. Par là même, elle considère que les enjeux de reconnaissance gardent une place importante dans la sphère contemporaine du travail, sans pour autant en sur-valoriser les conditions de possibilité. Et sans que cela n'annule pour autant l'intérêt d'une réflexion quant aux limites du travail salarié et aux moyens de les dépasser. C'est une évidence que les évolutions socio-économiques mettent à mal l'autonomie et renforcent la fragilité existentielle des travailleurs, notamment en accentuant la dispersion des formes de vulnérabilité sociale (Castel, 1995 ; Paugam, 2000 ; de Nanteuil-Miribel, 2002). Bien qu'assez largement partagé, ce diagnostic sur le redoublement ou le déplacement des contraintes au sein du salariat ne doit pas conduire pour autant à délaissier la spécificité d'une reconnaissance accrue du travail humain en l'état actuel des rapports sociaux. Ceci n'implique pas de se résoudre à l'envahissement actuel des relations humaines par les logiques marchandes, car une telle orientation ne peut se priver d'une restauration de l'autonomie du politique. Mais l'une ne va pas sans l'autre, ainsi que j'aurai l'occasion de le redire plus bas. C'est sans doute une divergence avec les analyses par ailleurs stimulantes d'A. Gorz (1991, 1997) et la ré-interprétation récente de ses thèses par F. Gollain (2000).

Dans ce contexte, et à l'heure où les perspectives historiques d'une transformation radicale du rapport entre travail et capital perdent leur lisibilité, la critique marxiste a su emprunter d'autres voies, plus attentives à l'individu, aux « défauts de réalisation de soi au travail » (Périlleux, 2000), qui retiendront ici mon attention. Sans y voir de mouvement d'ensemble, on peut cependant diagnostiquer dans cette réorientation de l'inspiration marxiste un déplacement de l'objet principal de l'analyse critique : celui-ci tendrait à évoluer de la dénonciation de la structure des rapports de production, influencée par le structuralisme, à une analyse plus individualisée des potentialités d'expression et de création propres au travail humain et, par ce biais, à une critique des formes contemporaines de déstructuration du sujet dans son rapport aux autres et au monde.

Ce passage met l'accent sur les soubassement politico-éthiques de l'expérience du travail et des situations de dévalorisation de soi qui s'y produisent.²²

Mêlant une relecture de Marx aux apports de l'ontologie heideggerienne, J.-M Vincent s'attache à souligner le caractère « multilatéral et polymorphe » de l'activité elle-même (Vincent, 1987, p. 89) Comme Heidegger, il voit chez Marx une même répugnance à l'égard de toutes les formes de soumission de l'action à des impératifs organisateurs qui contraignent le sujet jusque dans ses expressions et intentions les plus personnelles.²³ Sans soutenir pour autant le refus heideggerien de tout actionnalisme politico-social, cet auteur prend appui sur la dénonciation par Heidegger de « l'action posée comme la réalisation de représentations et d'objectifs affirmés par des consciences individuelles, dans l'illusion de la présence à soi et au monde » (*ibid.*, p. 127), pour immiscer dans les plis de l'analyse marxiste une visée non plus verticale, mais *horizontale*, cherchant à libérer les potentialités auto-créatrices du travail humain prisonnières de la rationalité organisatrice du capitalisme. Il procède ainsi à ce que j'appellerai à une critique interne des conditions d'effectuation de la *praxis*, en dénonçant simultanément l'emprise inhibitrice des marchés et des organisations et l'actionnalisme volontariste d'une *praxis* ayant prétention à imposer ses vues et à tout régler. Cette orientation renvoie le sujet à son énigme et aux illusions de sa maîtrise sur le monde, elle engage une critique du pouvoir et de l'engagement, car « il ne suffit pas de changer le monde, il faut aussi transformer l'action de ceux qui sont appelés à le transformer » (*ibid.*, p. 128). Plus encore, elle invite à repenser la relation entre libération *au* travail et libération *du* travail : « la critique de Marx montre du doigt la nécessité d'un déplacement dans les relations des hommes avec leur environnement, d'abord par une reprise en main des moyens de production par les forces productives humaines, ensuite par une diminution du poids relatif de la production dans les échanges de matière entre les hommes et la nature. Il ne s'agit pas seulement de libérer la production, mais aussi de se libérer de la production en cessant d'en faire l'axe de gravité des activités sociales et de l'action des individus » (*ibid.*, p. 32). De ce point de vue, le contexte actuel d'affaiblissement des rapports hiérarchiques dans l'entreprise ou d'interpellation de la place du travail dans la société peut offrir de nouveaux points d'appui à la valorisation de la multilatéralité des activités de travail et au dégagement des visées strictement productivistes. Une telle perspective ne doit néanmoins céder ni aux illusions d'un néo-fonctionnalisme faussement émancipateur ni au charme désuet de la perte de centralité du travail dans la construction identitaire. Elle suppose plutôt de distinguer « oppression » et « exploitation ».

²² Cette relecture de l'héritage marxiste a été mise en évidence par M. Henry (1976a, 1976b) qui associe l'œuvre de Marx à une critique des atteintes à la vie elle-même. Plus récemment, la tradition analytique anglo-saxonne a, par la voix de J. Elster (1989), tenté de réarticuler Marx avec une problématique de l'individualisme contemporain. Cette évolution entre en résonance avec d'autres orientations sociologiques ou philosophiques, plus sensibles à la question de la crise du sujet individuel, dans le contexte actuel de l'individualisation des rapports sociaux et de la mutation progressive des rapports de chacun à l'autre et aux autres.

²³ La critique de M. Heidegger dénonce « l'oubli de l'Être » par la métaphysique occidentale et défend la perspective d'une refondation ontologique de l'existence humaine, sous la forme d'un « retour » à la question de l'Être. Pour dire vite, cette démarche vise à déconstruire les présupposés théoriques de la Raison occidentale et à dénoncer l'illusion volontariste de la « présence à soi » constitutive des philosophies de la conscience, à travers la réhabilitation d'un rapport primordial et intrinsèque au monde, instance renvoyant chacun à la solitude existentielle et « authentique » de son être propre, rapport antérieur à toute *praxis*, à toute organisation, à toute action à visée transformatrice et, par là-même, voie de contournement radical des diverses modalités actionnalistes d'une raison moderne prise dans les rets de la technique, dans le geste continu d'une ré-écriture de la liberté de « l'être-humain » redéfini comme « être-là » (*Dasein*), c'est-à-dire toujours confronté à un monde « déjà là » dans lequel il se trouve à la fois jeté et en mesure d'exister.

Revenant sur les deux formes de libération mentionnées à l'instant, T. Périlleux évoque en effet la position « ambivalente » de Marx à ce sujet (Périlleux, 2000, p. 187). Pour cet auteur, la veine marxiste est à rechercher du côté de la révolte contre « la limitations des besoins de la vie, la souffrance dégradante que génère une vie vécue comme un fardeau. C'est le sacrifice des dispositions créatrices des individus qui le révolte et commande son œuvre » (*ibid.*, p. 186).²⁴ Cette revalorisation du sujet au travail suppose de se dégager de la critique généraliste de l'objectivation économique, visible dans tout un pan de l'œuvre de Marx, pour se concentrer davantage sur les formes modernes d'oppression qui émergent dans les mondes productifs contemporains, marqués par la flexibilisation du rapport salarial et la montée de l'insécurité identitaire, signes modernes du « déracinement » dénoncée naguère par S. Weil (1949). T. Périlleux note à ce propos que « chez Marx, la critique est indissociable d'une analyse du mode de production capitaliste. Ce lien sera défait par une partie de la critique sociale ultérieure. S. Weil, notamment, affirme qu'il faut subordonner l'analyse de *l'exploitation* capitaliste à celle de *l'oppression* dans la production, qui ne disparaîtra pas simplement si l'exploitation était supprimée » (Périlleux, 2001, p. 185). Dans un opuscule ultérieur, S. Weil ajoutera que l'oppression « réside dans les fondements même de notre vie sociale, et ne peut être anéantie par aucune transformation politique et juridique » (Weil, 1998 (1955), p. 15). Cette critique de l'oppression comme en-deçà du rapport économique permet, à la manière de la critique de l'abstraction réelle, de donner une base politique et éthique à la quête de l'autonomie au travail, comme condition d'émancipation du sujet humain et d'humanisation des rapports de travail. Elle est également présente chez C. Dejours (1980) lorsque celui-ci écrit que le blocage de la subjectivité et les atteintes à la santé sont « irréductibles » aux théories sociologiques du pouvoir et à la transformations des rapports de pouvoir dans l'entreprise. C'est en effet dans les « marges créatrices » de l'activité que se dessinent à la fois l'identité du sujet et le flux vivant de l'agir, mais aussi que prend place la possibilité d'une critique de la domination au travail. Les inhibitions de l'autonomie et de l'expression de soi forment ici une sorte de repoussoir, une base arrière permettant d'instruire la critique de l'instrumentalisation, sans faire pour autant appel aux projections historicistes liées à la croyance d'un dépassement – sans doute désirable mais somme toute très hypothétique – de l'état actuel du rapport économique.

Certes, une telle approche ne saurait se confondre avec une théorie politique de l'autonomie libérée de la production, qui caractérisaient les postures philosophiques précédentes, proches de Hegel, Arendt ou Habermas. Mais ce que Vincent et Périlleux soulignent avec force, et que nous retiendrons ici, est d'une autre nature. Ils rappellent en effet que la visée normative d'une libération de la production est impossible sans la *critique interne* des mécanismes d'abstraction ou d'oppression caractéristiques de la concurrence et de l'accumulation capitalistes. Il soulignent ainsi le caractère profondément indissociable d'une libération *de* et *dans* la production, la seconde constituant en quelque sorte le moteur interne de la première, dans la mesure où le dévoilement

²⁴ « Marx condamne l'exploitation capitaliste au nom d'une juste rétribution du travail. Mais l'exploitation est moins importante à dénoncer à ses yeux que le défaut de réalisation de soi » (*ibid.*)

du travail comme agir et la dénonciation de sa réduction annoncent déjà, comme une « vérité déjà là », ce que l'autre perspective est appelée à atteindre et à réouvrir.²⁵ On aboutit ici à des conclusions inverses aux orientations normatives défendues par D. Méda voire A. Honneth²⁶. Avec ces auteurs, la critique de l'historicisme marxiste pourrait certes trouver un substitut normatif utile dans la formulation d'un horizon de délibération et de reconnaissance attaché à défendre l'autonomie de l'espace public démocratique et la redéfinition des bases de l'émancipation humaine à l'écart de l'utilitarisme productif. Mais une telle perspective semble assez vaine sans une mise à jour des fondements mêmes de l'agir, tel qu'il se donne à voir au ras de l'activité humaine de travail, là où l'identité social-historique du sujet s'écrit et se risque quotidiennement, dans la confrontation au réel et la production de soi en présence d'autrui. Là où l'observation fine du travail réellement effectué et vécu – de type ergonomique ou sociologique par exemple – révèle tant la puissance expressive du travail que son retournement instrumental, là où la chair du travail « vivant concret », en tant que phénoménologie du rapport à soi et aux autres, voile et dévoile sa dynamique constitutive, intersubjectivité créatrice et réalisante prise dans les filets de la domination ordinaire, que le mouvement de flexibilisation du rapport salarial semble avoir déformalisé mais non atténué (Sennett, 1998 ; Périlleux, 2001). En insistant sur les dimensions multilatérales ou expressives de l'activité humaine de travail, ces approches reformulent ainsi la possibilité d'une *distanciation critique à l'égard du productivisme* en offrant d'autres supports que l'injonction normative issue des philosophies exclusivement politiques de l'espace public. Ils localisent en effet l'instauration de la séparation vis-à-vis du régime de la production non à la périphérie de l'expérience de travail mais chez le sujet travailleur lui-même. Ils rappellent ainsi que le productivisme est lui-même profondément dépendant des processus d'instrumentalisation de l'activité réelle de travail et que, en l'état, la simple libération normative *du* travail cache avec elle une certaine duplicité à l'égard des formes contemporaines de domination *au* travail, risquant de délaissier les enjeux humains d'une critique de l'oppression et justifier *de facto* l'appareillage instrumental des organisations modernes, qui trouve alors une légitimité inespérée à sa réactivation.²⁷

On aboutit donc ici à une conclusion inverse à celle formulée précédemment : le dégagement vis-à-vis du productivisme suppose de statuer non sur l'affaïssement de la portée normative du travail humain, sur la fin de la valeur travail, mais au contraire sur la réaffirmation de son importance dans la construction identitaire des sujets sociaux. Celle-ci instaurant la possibilité pour chacun d'être *reconnu* comme l'auteur de ses actes concrets, publics, imprimés sur la scène ordinaire des

²⁵ On pourrait dire à ce propos ce que M. Merleau-Ponty dit de la philosophie dans son rapport aux sciences humaines : « la philosophie est irremplaçable parce qu'elle nous révèle le mouvement par lequel des vies deviennent des vérités, et la circularité de cet être singulier qui, dans un certain sens, est déjà tout ce qu'il vient à penser » (Merleau-Ponty, 1960, p. 122).

²⁶ Ce dernier semble pourtant avoir évolué au fil de ces écrits. Dans un article sur Habermas, il semble en effet redonner au travail un rôle essentiel dans les dynamiques de la reconnaissance. Voir A. Honneth (1996).

²⁷ Cette réflexion sur les rapports entre travail et reconnaissance me semble en revanche assez complémentaire des travaux de l'économie solidaire (Laville, 1994, 1999 ; Eme, Laville, 1994 ; Laville, Sainsaulieu, 1997). Avec ces chercheurs, il s'agit de s'interroger sur le présent du travail productif salarié, en réfléchissant à la fois sur son centre (le *travail productif* comme lieu d'expression et de domination du sujet humain) et sur ses bords (les limites évidentes du *travail salarié* dans sa contribution à la cohésion sociale et la vie en société, nécessitant de recourir aux « hybridations » propres au régime associatif). L'enjeu est bien de croiser les deux perspectives, ce qui appellerait de plus longs développements.

rapports de travail, dans la théâtralité du monde vécu social, avec les résonances symboliques qui en découlent. Car c'est bien à nouveau de reconnaissance intersubjective qu'il s'agit – mais redéfinie ici sur des bases alternatives : cette réhabilitation du travail-agir contient, on l'a vu, des risques idéologiques et historicistes évidents ; elle apparaît pourtant comme une voie heuristique majeure, permettant de réinscrire les enjeux de reconnaissance interhumaine dans le champ du travail. A condition cependant de tendre en les deux polarités antagonistes du discours philosophique – *poiesis* et *praxis* – le fil ténu de l'expressivité du sujet et celui, concomitant, de la critique de l'inhibition économique de l'agir, lui-même délié des projections historicistes d'une transformation définitive de l'état actuel du rapport économique. A condition de réentendre le langage de l'agir, dont les prémices ne résident pas à l'extérieur du travail productif mais au cœur même de sa logique constitutive, en tant que ce dernier est à la fois lieu d'auto-création du sujet humain et signe de son instrumentalisation tendancielle, en tant qu'il constitue dès lors l'instance critique de *reformation* incessante de l'agir, apte à être reconnu comme tel. Jusque dans son inachèvement.

CONCLUSION – LE TRAVAIL, UN CONCEPT INACHEVE

Car à trop tordre le discours philosophique, y compris marxiste, dans une direction plutôt qu'une autre, on perd peut-être de vue ce que le discours ne peut livrer, ce qui se love à l'intérieur même du discours, comme un lieu vide dont il ne peut rendre compte sans l'exclure tout à fait (Foucault, 1971). Est ici désignée l'expérience de la reconnaissance ou de son déni par les sujets sociaux. C'est la raison pour laquelle on ne peut parler que de perspective inachevée, y compris dans la visée marxiste d'une réhabilitation du travail-agir. Il est évident – et ceci doit être souligné – que la problématique examinée ici ne saurait déboucher sur une confusion des instances de reconnaissance. Il y a au minimum une différence de nature entre les perspectives de reconnaissance dans le monde du travail et la manière dont, à l'inverse, la reconnaissance fonctionne comme une catégorie de légitimation de l'action politique et de la norme éthique dans des sociétés démocratiques. A suivre E. Lévinas (1982), on pourrait exprimer la possibilité d'une *dette* à l'égard des orientations de philosophie politique et morale cherchant à penser l'humain dans la séparation vis-à-vis du régime de la production. Mais une telle dette ne paraît pensable et vivable que dans la mesure où, simultanément, elle s'inscrit dans les *traces* laissées par la contestation marxiste des postures philosophiques antérieures, refusant au travail « vivant concret » toute contribution centrale dans le devenir humain.

Il reste que celles-ci fonctionnent précisément comme traces, ouvertures, brèches – voire « spectres » (Derrida, 1993). La réflexion avancée dans cet article demeure sans illusion sur la portée d'une reconnaissance instaurée dans le régime de la production. Elle ne souhaite pas faire l'impasse sur la formulation d'une théorie autonome de l'espace public. Mais elle ne prétend pas pour autant circonscrire l'intersubjectivité humaine de manière exhaustive, en suivant la chimère d'une authenticité délivrée de son appartenance au monde du travail productif. A ce titre, elle

réfuse les jugements à l'emporte-pièce qui font violence à la subjectivité créatrice présente dans les rapports de travail et aux enjeux des luttes plaidant pour une reconnaissance accrue du travail humain. Ce qu'il faut penser n'est sans doute pas la subordination du travail au politique et à l'éthique, mais les prémices d'une théorie qui, sans céder au mirages de l'historicisme, attribue aux attentes ou aux dénis de reconnaissance de soi au travail un statut politique et éthique *équivalent* à ceux analysés et recherchés dans l'espace public.

La difficulté est alors de penser l'inachèvement de l'agir humain au travail.²⁸ Un tel inachèvement tient à la présence de ces « infinitésimaux » (Schwartz, 1988, p. 801-844) de l'activité professionnelle qui, les ergonomes l'ont assez souligné, permettent à la production de sortir « quand même ». Et sans lesquels il n'y aurait ni travail ni richesse. Il renvoie à ce « je ne sais quoi » ou ce « presque rien » (Jankélévitch, 1980) qui sépare toujours l'agir de son instrumentalisation et ouvre, dans sa fragilité même, un espace singulier de manifestation de l'expressivité du sujet, soumis aux injonctions ordinaires de la rationalité instrumentale. Cet interstice de l'agir, qui empêche sa réduction arbitraire et immédiate à un faire, conçu lui-même comme une excroissance complexe de la rationalité instrumentale, une « domestication non dépassée » de la nature, tendrait à faire de la perspective de reconnaissance dans le monde du travail une perspective de moyenne portée. Il tendrait à souligner les imperfections, l'inachèvement d'une conception hétérodoxe du travail, au regard des théories exhaustives, englobantes, du sujet ou de l'histoire humaine. Mais dans cet inachèvement, le politico-éthique est entier, et non subordonné. Autrement dit, les luttes pour le respect et l'estime de soi au travail, avec les conséquences qui en résultent quant à l'importance du travail dans l'organisation de la vie personnelle et sociale, seraient à considérer dans toute leur largeur politique et éthique. Et non comme des luttes de second rang érigées en figures de style d'une société post-industrielle ayant fait le deuil du travail et déplacé son centre de gravité vers les luttes strictement culturelles (Honneth, 2000 ; Gollain, 2000 ; Touraine, Khosrokhavar, 2000).

Est alors engagée une autre lecture de l'agir humain au travail. Reprenant un mot de Nietzsche (1968, p. 43), selon lequel « ce qui pour les hommes s'appelle vie et expérience résulte d'un lent devenir, est encore en plein devenir », on pourrait parler d'un *agir en devenir*. Moins un devenir en histoire qu'un devenir en lui-même, un devenir au présent, dans l'opposition et la critique qu'un tel mouvement adresse aux stratégies d'instrumentalisation du sujet dans les organisations contemporaines, soumises à plus grande incertitude que par le passé. Cette « utopie concrète » (Bloch, 1976) n'a plus pour elle la possibilité de la transmutation historique. Elle a sans doute perdu la force vivace des idéologies du progrès et de la croyance en un avenir meilleur, longtemps conçues comme aiguillon du présent et ligne directrice de l'action future. Elle croit difficilement à l'idée d'un dépassement « nécessaire » du capitalisme, pris au piège de ses propres contradictions, ou à un épuisement de la forme salariée et hétéronome du travail productif moderne, dont on voit bien pourtant les limites. On repense ici au mot de S. Weil placé en épigraphe. Ceci ne doit

²⁸ De localiser celui-ci « quelque part dans l'inachevé » pour reprendre le beau titre de V. Jankélévitch et B. Berlowitz (1978).

pas conduire pour autant à exclure l'horizon utopique d'une « pleine activité » libérée des contraintes de l'accumulation. Mais une telle quête ne saurait se contenter de classer les attentes et les dénis de reconnaissance de soi au travail dans le régime des catégories de seconde zone. Elle fait au contraire de l'élargissement des bases et des appuis de cette reconnaissance un enjeu du temps présent, dans l'inachèvement même qui le constitue comme tel. Elle soulève la question des conditions de reconnaissance du travail comme agir en devenir, question qui n'est peut-être rien d'autre que la reformulation du projet d'une amélioration continue des conditions de réalisation du travail, entendues dans leur dimension la plus large. Comme un fil déjà présent dans la trame de l'activité et des rapports sociaux eux-mêmes, où le devenir-agir a toujours mailles à partir avec la critique, que celle-ci porte sur l'organisation prescrite, le contrôle, l'ordre ou la réduction instrumentale. Présence en filigrane. Car la difficulté est précisément de parvenir à penser l'agir en devenir comme étant, en soi, un devenir critique, une mise en cause par le sujet des contraintes instrumentales qui enserrant son activité, le lieu d'avènement du sujet au monde dans la critique limitée et fragile qu'il adresse au régime instrumental de l'organisation du travail capitaliste. Le travail redéfini comme agir en devenir apparaît, simultanément, comme une voie vers un devenir du sujet, un devenir-sujet, avènement de soi aux autres et au monde dans l'espace multilatéral du travail humain.²⁹

Mais laissons à nouveau sur ce point la parole à J.-M. Vincent : « l'impuissance actuelle du marxisme peut être le gage de sa fécondité de demain. Mais cela ne peut être vrai que s'il cesse d'être hanté par des fantasmes de toute-puissance, de résolution de tous les problèmes de la société. Il lui faut renoncer à dire ce qu'est le monde et ce qu'il doit être, pour mieux le questionner en deçà et au-delà de ce pourquoi il se donne. Il ne sera plus question alors de devenir-monde, mais de devenir au monde ». Vincent, 1987, p. 162).³⁰ Ce qui supposerait sans doute de regarder le travail autrement. Ou d'accéder à cette archéologie du regard dont parlait M. Merleau-Ponty (1964a, 1964b) – celle d'un « voyant-visible ». Celle d'un regard porté sur le travail comme fait d'expérience, où visible et invisible se disent, s'exposent mutuellement, où le visible le dispute sans cesse à l'invisible, sans dénier à ce dernier sa présence au cœur de l'apparence, sans restreindre celle-ci à une visibilité faussement objective. Resituer la hauteur de vue des discours philosophiques sur le travail – de tous les discours, y compris celui de l'analyse marxiste, car « qu'est-ce que le discours de Marx sinon un discours philosophique ? » (Bourgeois, 1988, p. 864) – au ras de l'activité effectuée et vécue. Avec son trop-plein de routines, de créations, d'instrumentalisations. A hauteur d'homme. Mais est-ce seulement possible ? Le travail peut-il se clore dans les discours à son propos ? Ne s'écrit-il pas plutôt en marge de toute mise en discours ?

²⁹ Cette approche interroge la conception tourainienne du sujet et celle de son rapport à l'historicité. Je partage pleinement la visée critique du sujet chez A. Touraine (1992) mais non son délaissement des enjeux contemporains du sujet au travail. Car on peut dire, avec Y. Clot (1995), qu'il y a une historicité de l'activité de travail qui en quelque sorte précède – et ne saurait être substituée par – l'historicité culturelle des sujets sociaux.

³⁰ A propos de l'utopie concrète chez Bloch, cet auteur ajoute : l'utopie concrète relève « de l'imagination objective, c'est-à-dire d'un imaginaire social qui tire sa force de la critique qu'il fait de l'étroitesse et de l'unidimensionnalité du réel cristallisé » (*ibid.*, p. 42).

Matthieu de Nanteuil-Miribel
UCL – Mai 2002

**LA RECONNAISSANCE COMME « PLURALITE » (H. ARENDT)
ET « INTERCOMPREHENSION » (J. HABERMAS)**

Note complémentaire³¹

La distinction entre l'ordre de l'utilité et celui de la délibération occupe chez Arendt une place centrale. On pourrait même parler d'une préoccupation ontologique *vitale*, en ce qu'elle renvoie, à travers une articulation entre « ontologie et politique » (Arendt, 1989), aux conditions de sur-vie de l'espace public démocratique. La délimitation des régions vitales, la clarification des enjeux propres aux différentes activités humaines, la reformulation de la spécificité du langage et du politique, telles sont les horizons que ce « penseur de l'événement » (Habib, 1989) s'est donné pour tâche de décrire, sinon d'inventer. Il ne s'agit évidemment pas de détailler le propre de sa philosophie politique et morale, mais plutôt d'évoquer brièvement la manière dont celle-ci se conçoit dans la séparation de ce qui ressort de la production *comme* de la fabrication.

Car il faut aussitôt pointer ce qui, ici, organise la spécificité d'une distinction entre le « travail » de *l'animal laborans* et l'œuvre de *l'homo faber*, distinction qui se trouve jamais aussi explicitement formulée chez ses prédécesseurs. Les raisons à cela, argumentées par Arendt elle-même (1961, p. 123-230), sont multiples. Selon P. Ricœur,³² les deux termes renverraient principalement à une différence essentielle de *temporalité* : le travail productif trouve en effet son prolongement dans les modes de consommation, c'est-à-dire dans les formes incessantes de destruction, d'épuisement des objets produits par la sphère économique, tandis que l'usage, la fabrication patiente et l'installation des œuvres dans le monde se caractérisent à l'inverse par une certaine « durabilité » ou « stabilité » (Arendt, *ibid.*, p. 187). De ces trois catégories essentielles de la vie humaine, aucune n'est inutile – c'est leur ordonnancement logique et philosophique qui importe. Arendt évoque leur superposition mutuelle : de même que la maison humaine a besoin, pour être édifiée, de « prendre ses biens à la nature pour les consommer », de même les « hommes de parole et d'action ont besoin du bâtisseur de monument ou de l'écrivain car, sans eux et le produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et se racontent ne survivrait pas un instant ». Elle ajoute : « Nous n'avons pas à choisir qui de l'homme ou d'un dieu doit être la mesure de toutes choses. Ce qui est sûr, c'est que la *mesure* ne peut être ni la nécessité contraignante de la vie biologique et du travail ni l'instrumentalisme utilitaire de l'usage et de la fabrication » (*ibid.*, p. 186, 230).

Toute la théorie politique d'Arendt semble découler de cette impossibilité de situer la valeur des choses dans les choses mêmes, c'est-à-dire de la nécessité de situer le lieu de la délibération à l'extérieur de la clôture naturelle-instrumentale qui entoure le travail et l'œuvre, en dépit des temporalités différenciées qui les caractérisent chacun. Car ceux-ci – Arendt le dit explicitement – demeurent « apolitiques » (*ibid.*, p. 26). Et l'aliénation commence avec cette ré-appropriation des finalités par des catégories qui émargent au rang de l'utilité : « ce qui est en jeu, ce n'est évidemment pas l'instrumentalité en tant que telle, l'emploi des moyens en vue d'une fin ; c'est plutôt la généralisation de l'expérience de fabrication dans laquelle l'utile, l'utilité, sont posés comme normes utiles de la vie et du monde des hommes » (*ibid.*, p. 211). Certes, la contamination de l'œuvre par le travail participe d'une telle logique, mais à condition de voir que la confusion entre ces deux registres de l'utilité importe moins que ce qu'elle annonce, à savoir la

³¹ Cette note s'appuie sur la réflexion que deux théoriciens majeurs de l'espace public du XXe siècle, H. Arendt et J. Habermas, ont élaboré à propos du rapport entre travail et politique. Elle renvoie principalement aux chapitres intitulés « travail », « œuvre », « action » de *Condition de l'homme moderne* (Arendt, 1961, p. 123-314) et à l'article intitulé « travail et interaction » de *La Technique et la science comme « idéologie »* (Habermas, 1987, p. 163-211)

³² Dans sa préface à *Condition de l'homme moderne*, P. Ricœur évoque, entre autres, l'influence possible de Heidegger, quand celui-ci évoque la « maison de l'être » ou « l'acte d'habiter ». « C'est cet acte qui en dernier ressort trace la ligne qui sépare la consommation et l'usage » (Ricœur, 1961, p. 21).

contamination généralisée de l'action par la reproduction vitale et la fabrication instrumentale. C'est la raison pour laquelle Ricœur peut écrire, à propos d'Arendt, que la sphère politique de l'action se constitue « par opposition à la sphère économique-sociale » et que le « domaine authentiquement commun, public, est le domaine politique ».³³ C'est là que chacun est en mesure de faire valoir sa différence essentielle, là que la *reconnaissance* de cette différence trouve son espace expressif. Arendt en vient alors à articuler sa conception du politique autour de ce qui, chez elle, me paraît faire figure d'expérience humaine centrale : l'exercice de la pluralité. La pluralité comme condition de circulation la parole, nœud entre « l'acte vivant » et le « verbe parlé » (*ibid.*, p. 267) tissant la trame d'un « passivité pure ». Le sens humain du réel, écrit-elle en effet, exige que « les hommes actualisent le pur donné passif de leur être, non pas afin de le changer, mais afin de *l'exprimer* et d'appeler à *exister pleinement* ce qu'il faudrait de toute manière supporter passivement » (*ibid.*, p. 269-270, c'est nous qui soulignons). Dans une forme de voisinage souple avec l'œuvre d'E. Lévinas (1971, 1974, 1982), la reconnaissance de « l'autre homme » en tant qu'être humain s'exprime chez Arendt à travers la possibilité d'une passivité à l'autre et au monde dans la participation commune à l'espace public démocratique – où la pluralité constitutive de la vie en société se dévoile et s'instaure.³⁴ Plus encore, cette notion de la pluralité trouve chez elle les accents d'une physique du sujet, d'une politique de l'incarnation. Elle est décisive car elle organise et autorise l'espace inter-humain qui sépare les sujets incarnés : « La pluralité nous empêche de tomber les uns sur les autres. (...) Elle est condition spécifique – non seulement la *conditio sine qua non* mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique » (Arendt, *ibid.*, p. 32, 42).

Ce régime de l'action humaine où les hommes se reconnaissent mutuellement dans la distance même qui les sépare du régime de la reproduction vitale et de la fabrication instrumentale ne prend pourtant pas chez Arendt les allures d'une pratique élitiste ou arrogante. Elle ouvre au contraire – un point sur lequel la différenciation avec Hegel est probablement la plus vive – sur la reconnaissance de la *fragilité* de l'humain.³⁵ Le régime de l'action n'a pas la solidité propre au système hégélien : il trace au contraire les contours de ce qui, au-delà du travail et de l'œuvre, se reconnaît comme fragile appartenance commune. Et de cette fragilité naît le récit : l'espace délibératif marqué par l'exercice de la pluralité est le seul où des histoires peuvent apparaître suffisamment cohérentes mais aussi suffisamment disloquées pour éprouver le besoin de se dire, de se livrer, d'exposer la reconnaissance de soi à la reconnaissance de l'autre, et ainsi renouer incessamment le fil d'une commune humanité. La pluralité propre à la *praxis* forme alors la nervure de l'espace commun : elle tient en haleine la reconnaissance de l'autre homme dans la possible narration d'une histoire singulière au sein du cercle commun de l'appartenance à l'espace public démocratique. La démocratie est en effet une « invention continue » sommée de repenser continuellement les conditions de sa légitimation (Lefort, 1981) ; elle s'exprime dans cet inachèvement institutionnel où la fragilité est sa seule véritable force (Castoriadis, 1996). L'argument central d'Arendt est donc de nature politico-éthique : la *critique de l'utilité* inscrite dans les catégories de la nécessité laborieuse et de la fabrication d'objets est le geste même qui institue la possibilité de la délibération politique et l'accueil de l'autre homme – figures de sa reconnaissance.³⁶

La réflexion d'Habermas puise à des sources nettement distinctes de celles d'Arendt : dans la tradition de l'École de Francfort, cette réflexion commence par la *critique des idéologies* que sont devenues la « science » et la « technique » dénoncées en tant qu'elles organisent la domination des systèmes et la colonisation des « mondes vécus sociaux ». Elle aboutit toutefois à un clivage normatif analogue opposant « activité

³³ « Toute surestimation de la vie économique et sociale aux dépens de la vie politique revient à substituer des comportements sociaux à l'action et, en conséquence, à abolir la distinction entre domaine public et privé, la vie cherchant refuge dans la privauté et l'intimité. (...) Quant la politique devient le seul apanage d'ingénieurs sociaux, le citoyen est absorbé par le travailleur-consommateur » (Ricœur, 1961, p. 23-24).

³⁴ L'œuvre d'E. Lévinas est commandée par la rupture éthique avec l'ordre de la guerre et de la violence, à la manière dont Arendt pense l'action politique démocratique en réaction à la systématisation totalitaire. Voir sur ce point la préface de *Totalité et Infini* (Lévinas, 1971, p. 5-16).

³⁵ Dont *l'infans* constitue la matrice générale en tant qu'il est surgissement de la vie pour elle-même et don d'immortalité contre l'illusion d'une éternité immuable et désincarnée (Lyotard, 1989, pp. 257-276).

³⁶ On notera à ce propos que, contrairement à ce que certains présupposés individualistes-atomistes pourraient laisser croire, la violence caractéristique des « systèmes totalitaires » ne tient pas tant à la généralisation des interdictions et des privations mais plutôt au fait que, comme le dit Arendt à propos du nazisme, « tout devient possible », au sens où la pratique totalitaire lève les entraves à l'expression de la puissance gouvernementale et à son incursion dans les diverses régions de la vie, publique et privée (Arendt, 1972, 1973, 1981).

stratégique », caractéristique du fonctionnalisme, et « activité communicationnelle », orientée vers la reconnaissance et l'intercompréhension. De plus, la théorie politique d'Habermas, à l'instar d'H. Arendt, repose largement sur la reprise de la conceptualisation hégélienne du travail-faire. En d'autres termes, le projet développé par Habermas d'une intersubjectivité pensée d'emblée comme « raison communicationnelle » dans le cadre du dépassement de la philosophie de la conscience initiée par Hegel, reprend pourtant à ce dernier les prémices conceptuels que celui-ci avait posés dans l'analyse des rapports entre travail productif et activité langagière (Habermas, 1973, p. 163-211).³⁷

S'il y a, pour Habermas, une certaine « proximité » entre la trajectoire du travail et celle de l'interaction, entre la constitution du sujet dans l'activité productive et celle permise par l'activité langagière de dénomination et de symbolisation, ces deux trajectoires évoluent « en sens contraire » (*ibid.*, p. 187). Elle parviennent donc « à un autre attitude par rapport à l'objectivité de l'esprit » (*ibid.*) : tandis que l'objectivité du langage conserve « sa puissance sur l'esprit subjectif » (*ibid.*), « la ruse qui se joue de la nature élargit la liberté *subjective en passant par la puissance de l'esprit objectif* » – notamment parce que le travail aboutit « à une satisfaction médiatisée par la consommation » liée à la « ré-interprétation des besoins de consommation eux-mêmes » (*ibid.*).³⁸ Cette forme de relation *indirecte* à la nature est d'ailleurs le propre de la « conscience rusée » – une conscience qui use des détours de l'Esprit pour débiter le processus de formation du sujet mais ne lui assure, *in fine*, qu'une liberté subjective, incomplète, cantonnée à la maîtrise de l'inerte – qui travaille ainsi de l'intérieur les activités humaines instrumentales. En revanche, l'objectivité d'un langage *destiné au sujet* porte avec elle la possibilité d'une humanité reconsidérée dans ses visées ultimes, dans l'espace historique de formation des sociétés humaines, celles-ci étant dès lors articulées au double processus de constitution des Etats de droit et de développement de la vie éthique. Relisant Hegel, Habermas dessine donc, avec le langage et contre le travail, la possibilité pour le sujet de se constituer comme tel : il s'agit pour lui de gouverner le monde de la nature – par le travail – *et de s'en affranchir* – par l'interaction langagière. Le langage permet au sujet de se déployer avec et au-delà de la maîtrise instrumentale de la nature à l'œuvre dans les processus de travail, en reconnaissant à celui-ci sa place, nécessaire mais limitée, dans le devenir de l'expérience humaine.

On pourrait schématiser cette dialectique en soulignant que ces deux moments que constituent le travail et l'interaction sont à la fois indissociables et antagonistes : d'une certaine manière, le sujet *re*-vient à la nature par le travail, alors qu'il *ad*-vient à lui-même et à l'autre par le langage – même si l'effectivité du langage présuppose le rapport primordial à la nature institué par le travail. Dans tous les cas, le sujet fait montre d'une présence, d'une existence à lui-même dans le schème généalogique du développement de la conscience de soi, marquée par une certaine durabilité. Mais cette expérience, rappelle Habermas, procède de deux zones de « validité » différenciées – l'une (le travail) ne pouvant constituer la matrice de définition de l'autre (le langage). Et leur hiérarchisation « ontogénétique » (Habermas, 1986) est nécessaire pour lutter contre l'envahissement des différentes sphères de la vie publique par le monde de la marchandise qui caractérise l'économisme marchand comme le productivisme marxiste. C'est d'ailleurs sur cette base qu'Habermas tente – dans *Après Marx* (1985) en particulier – de décrire les linéaments d'un matérialisme historique post-marxiste et qu'il définit parallèlement les conditions l'action commune. Celles-ci doivent reposer sur « l'intercompréhension », c'est-à-dire sur l'élaboration intersubjective de critères de discussion et de délibération permettant de vérifier « la véracité des intentions exprimées et la justesse des normes d'action mises en œuvre » (Habermas, 1985, p. 66). En ce sens, la rationalisation caractéristique de l'agir communicationnel signifierait « l'élimination des rapports de domination qui sont intégrés de façon inaperçue au sein des structures de communication et qui empêchent la gestion consciente des conflits et un règlement consensuel de ces conflits en mettant des obstacles au niveau intra-psychique qu'au niveau interpersonnel ». (*ibid.*, p. 67). Une telle perspective n'est possible que dans une activité langagière dégagée des déterminations naturelles-instrumentales propres à l'espace productif où de telles structures de

³⁷ « C'est parce qu'il croit que l'homme n'est pas essentiellement, originellement et exclusivement producteur, mais aussi un être parlant, que Habermas a consacré une grande partie de sa philosophie à la communication et à l'herméneutique. Il s'intéresse non seulement à la manière dont les signes renvoient au sens, mais également à la façon dont une communauté peut voir son rapport à son histoire ou à elle-même obscurci, et au fait qu'elle a besoin, pour se parler, de s'accorder sur un certain nombre de règles qui permettent l'exercice même de cette parole » (D. Méda, 1995, p. 346).

³⁸ En d'autres termes, c'est par une sorte de ruse que le travail utilise les ressorts de l'esprit objectif pour parvenir à se réaliser comme tel, mais il ne fait qu'élargir la liberté subjective, tandis que « l'objectivité du langage conserve sa puissance sur l'esprit subjectif ».

domination sont *au contraire* la norme. La reconnaissance n'a ainsi aucune portée philosophique – ni politique ni morale-pratique – dans le régime du travail « se-faire-chose » marqué par la proximité inquiétante et tragique avec le monde de la nature. Elle n'a pas d'issue dans le régime d'une domestication non dépassée, non affranchie par l'accès au politique, seul champ où, par l'intermédiaire du langage, elle reçoit sa pleine et entière acception mais où, par ce fait même, le travail productif se trouve renvoyé au registre exclusif et indépassable du faire, lieu de « liberté dans la servitude », catégorie dès lors confinée en elle-même – par ce geste caractéristique de la puissance spéculative du système hégélien permettant son devenir-transformé *dans* les catégories du politique et de l'éthique.

BIBLIOGRAPHIE

- L. ALTHUSSER, « Le marxisme n'est pas un historicisme », in L. ALTHUSSER, E. BALIBAR, *Lire le Capital*, Maspero, 1968 (2^e. éd.);
- L. ALTHUSSER, E. BALIBAR, *Lire le Capital*, Maspero, 1968 (2^e. éd.) ;
- H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 ;
- *Le Système totalitaire, Les origines du totalitarisme I*, Paris, Seuil, 1972 ;
- *Sur l'antisémitisme, Les origines du totalitarisme II*, Paris, Seuil, 1973 ;
- *Ontologie et politique. Actes du colloque H. Arendt*, Paris, Tierce-Littérales II, 1989 ;
- G. BACHELARD, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949 ;
- E. BALIBAR, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001 (2^e. éd.) ;
- G. BENSUSSAN, G. LABICA, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1999 (3^e. éd.) ;
- B. BERLOWITZ, V. JANKELEVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978 ;
- J. BIDET, « Travail », in G. BENSUSSAN, G. LABICA, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1999 (3^e. éd.), p. 1176-1180 ;
- I. BILLIARD, « Le travail : un concept inachevé », in *Comprendre le Travail, Revue de l'Education permanente*, 1993, p. 19-32 ;
- E. BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot, 1976 ;
- P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Minit, 1980 ;
- B. BOURGEOIS, « Postface », in Y. SCHWARTZ, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Messidor, Ed. sociales, 1988 ;
- E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1989 (t. 3) ;
- M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996 ;
- R. CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995 ;
- C. CASTORIADIS, *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*, 1990 ;
- *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996 ;
- Y. CLOT, *Le Travail sans l'homme ? Pour une psychologie des milieux de travail et de vie*, Paris, La Découverte, 1995 ;
- D. COURPASSON, *L'Action contrainte. Organisations libérales et domination*, Paris, PUF, 2000 ;
- C. DEJOURS, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998 ;
- « Intelligence pratique et sagesse pratique : deux dimensions méconnues du travail réel », in *Comprendre le Travail, Revue de l'Education permanente*, 1993, p. 47-70 ;
- *Travail et usure mentale*, Paris, Bayard, 1980 ;
- J. DERRIDA, P.-J. LABARRIERE, *Altérités*, Paris, Osiris, 1986 ;
- J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris, Gallimard, 1993 ;
- C. DUBAR, *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, A. Colin, 1991 ;
- F. DUBET, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994 ;
- J.-P. DURAND, *La Sociologie de Marx*, Paris, La Découverte, 1995 ;
- J. ELSTER, *K. Marx. Une interprétation analytique*, Paris, PUF, 1989 ;
- B. EME, J.-L. LAVILLE (dir.), *Cohésion sociale et emploi*, Paris, DDB, 1994 ;
- M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 ;
- *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 ;
- F. GOLLAIN, *Une critique du travail. Entre écologie et socialisme*, Paris, Syros / La Découverte, 2000 ;
- A. GORZ, *Métamorphoses du travail. Quête de sens*, Paris, Galilée, 1991 ;

- *Misères du présent. Richesse du possible*, Paris Galilée, 1997 ;
- J. HABERMAS, *La Technique et la science comme « idéologies »*, Paris, Gallimard, 1973 ;
- *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985 ;
- *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986 ;
- *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 (t. 1 et 2) ;
- C. HABIB (dir.), *H. Arendt. Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989 ;
- G.-W.-F. HEGEL, *Le Système de vie éthique*, Paris, Payot, 1976 (1802) ;
- *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1947 (1807), trad. J. Hyppolite ;
- *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1993 (1807), trad. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière ;
- M. HENRY, K. Marx, *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976a (t. 1) ;
- K. Marx, *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976b (t. 2) ;
- A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 ;
- « Reconnaissance », in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1272-1278 ;
- « La dynamique sociale du mépris », in C. BOUCHINDOMME et R. ROCHLITZ (dir.), *Habermas. La raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996, p. 215-238 ;
- V. JANKELEVITCH, *Le Je-ne-sais quoi et le presque-rien*, Paris, Seuil, 1980 ;
- G. LABICA, « Aliénation », in G. BENSUSSAN, G. LABICA, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1999 (3^e éd.), p. 16-21 ;
- J.-L. LAVILLE, *Une troisième voie pour le travail*, Paris, DDB, 1999 ;
- J.-L. LAVILLE, R. SAINSAULIEU (dir.), *Sociologie de l'association*, Paris, DDB, 1999 ;
- C. LEFORT, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981 ;
- E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Paris, Martinus Nijhoff, 1971 ;
- *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982 ;
- J. LOJKINE, *Entreprise et société*, Paris, PUF, 1999 ;
- J. LOJKINE (dir.), *Le Tabou de la gestion. La culture syndicale entre contestation et proposition*, Paris, L'Atelier, 1996 ;
- J.-F., LYOTARD, « Le survivant », in *Ontologie et politique. Actes du colloque H. Arendt*, Paris, Tierce-Littérales II, 1989, p. 257-276 ;
- D. MARTIN, *Démocratie industrielle. La participation directe dans les entreprises*, Paris PUF, 1994 ;
- D. MARTIN (dir.), *Participation et changement social*, Paris, PUF, 1989 ;
- K. MARX, *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, 1965, 1968, 1982, 1994 ;
- D. MEDA, *Le Travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995 ;
- M. MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960 (2^e éd.) ;
- *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964a ;
- *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964b ;
- « Le philosophe et la sociologie », in *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960 (2^e éd.), p. 97-122 ;
- M. de NANTEUIL, « Vers de nouvelles formes de vulnérabilité sociale ? », *Travail et Emploi*, n° 52, janvier 2002 ;
- F. NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Paris, Gallimard, 1988a (1878) (t. 1) ;
- *Humain, trop humain*, Paris, Gallimard, 1988b (1878) (t. 2) ;
- A. NEGRI, *Marx au-delà de Marx. Cahiers de travail sur les Gründrisse*, Christian Bourgeois, Paris, 1979 ;
- S. PAUGAM, *Le Salarié de la précarité*, Paris, PUF, 2000 ;
- T. PERILLEUX, *Les Tensions de la flexibilité*, Paris, DDB, 2001 ;
- P. RICŒUR, « Préface à la Condition de l'homme moderne », in H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 ;
- R. SAINSAULIEU, *L'Identité au travail*, Paris, FNISP, 1987 (3^e éd.) ;
- R. SENNETT, *Le Travail sans qualités*, Paris, Albin Michel, 2000 ;
- Y. SCHWARTZ, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Messidor, Ed. sociales, 1988 ;
- C. TEIGER, « L'approche ergonomique : du travail humain à l'activité des hommes et des femmes au travail », in *Comprendre le Travail, Revue de l'Education permanente*, 1993, p. 71-96 ;
- N. TERTULIAN, « Ontologie de l'être social », in G. BENSUSSAN, G. LABICA, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1999 (3^e éd.), p. 811-815 ;
- A. TOURAINE, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1974 ;
- *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992 ;
- A. TOURAINE, F. KOSROKHAVAR, *La Recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Paris, Fayard, 2000 ;
- J.-V. VINCENT, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Paris, PUF, 1987 ;
- S. WEIL, *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1949 ;
- *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951 ;

- *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris Gallimard, 1955 ;
- « Critique du marxisme », in *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris Gallimard, 1955 ;
- P. ZARIFIAN, *La Nouvelle productivité*, Paris, L'Harmattan, 1990 ;
- *Le Travail et l'événement*, Paris, L'Harmattan, 1993.