



Exploitation, aliénation et émancipation : Marx et l'expérience moderne du travail

Richard Sobel

DANS **SAVOIRS ET CLINIQUE** 2015/2 n° 19 , PAGES 97 À 105
ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 1634-3298

ISBN 9782749247656

DOI 10.3917/sc.019.0097

Date de mise en ligne : 15/09/2015

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2015-2-page-97?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour érès.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Exploitation, aliénation et émancipation : Marx et l'expérience moderne du travail

Richard Sobel

Pour Marx, le rapport de l'homme au travail est une expérience qui déborde très largement notre modernité, quand bien même ce serait dans notre modernité, et précisément à l'occasion de l'extension de la domination capitaliste sur le monde, que ce rapport pourrait enfin apparaître dans ce qu'il engage fondamentalement pour la condition humaine. On trouve en effet chez Marx une notion générale de travail, valable pour toutes les périodes de l'histoire humaine, et donc valable quels que soient les modes de production ou les formes sous lesquelles se présentent le travail collectif, la mobilisation individuelle des travailleurs et leur intégration sociale. Certes, les recherches d'anthropologie générale ont montré que la condition humaine ne s'épuise pas dans cette structure « existentielle » somme toute particulière qu'est le travail – le désir sexuel, le rapport au divin, et, de façon plus fondamentale encore, l'angoisse devant la mort sont autant de fondamentaux transhistoriques

que les différentes sociétés humaines ont organisés sous des institutions et selon des imaginaires à chaque fois spécifiques. Ce que Marx met en avant tient selon nous en deux thèses, qui sont en tant que telles critiquables, mais pour autant qu'on en ait exploré toute la profondeur et la radicalité¹ :

– le travail n'est pas une structure existentielle parmi d'autres et comme les autres, mais occupe une place centrale quant à la manifestation de la condition humaine dans le monde social-historique ;

– cette structure se déploie concrètement dans la réalité sociale-historique suivant trois dimensions : (a) le travail en tant que production (la dimension technico-économique du travail, avec sa pathologie propre qui est l'exploitation) ; (b) le travail en temps qu'activité où se joue la subjectivation (la dimension socio-anthropologique du travail, avec sa pathologie propre qui est l'aliénation) ; (c) le travail en tant que statut où se joue l'intégration sociale

Richard Sobel, maître de conférences-HDR en économie et chercheur au Centre lillois d'études et de recherches sociologiques et économiques (CLERSE – UMR 8019 CNRS), Faculté des sciences économiques et sociales, Université Lille 1.

(la dimension sociopolitique du travail avec son enjeu spécifique qui est l'émancipation).

Si l'on doit beaucoup à Marx dans le repérage de ces dimensions, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il n'a pas véritablement exploré la dimension du travail-intégration propre aux sociétés salariales, prisonnier qu'il était d'une pensée radicale faisant de la rupture intégrale avec le capitalisme la condition nécessaire de l'émancipation laborieuse, et donc incapable qu'il était de concevoir que, moyennant une consolidation institutionnelle du rapport salarial, le travail-salarié puisse donner lieu à un statut reconnu et valorisant.

TRAVAIL-PRODUCTION ET EXPLOITATION

Envisager le travail comme production, c'est d'abord le viser sous l'angle technique du « *procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement qui se traduit par la fourniture continue des moyens matériels permettant la satisfaction des besoins* ». C'est la définition de l'économie substantive chez Polanyi², dont la séquence transhistorique, c'est-à-dire présente dans toute société humaine, est l'enchaînement production-distribution-consommation des ressources, biens et services, nécessaire à la vie individuelle et collective. Marx a le premier, et de façon radicale, repéré ce qu'engageait la dynamique de la production dans le déploiement mondain de la dimension « économique » de l'existence humaine. Commentant l'ontologie du travail chez Marx, Kostas Papaioannou³ précise que le travail-production ne consiste pas dans le simple rapport extérieur à un monde naturel, c'est-à-dire d'abord non humain, au sein duquel l'espèce humaine prendrait sagement place, mais dans l'ouverture et le déploiement d'un monde proprement humain, toujours déjà humain.

« [...] La nature telle qu'elle se présente "immédiatement", soit comme objectivité naturelle, soit comme subjectivité humaine,

bref la "nature prise objectivement aussi bien que subjectivement n'existe pas immédiatement d'une façon adéquate à l'essence humaine" : la médiation, la suppression de cette immédiateté, la négation de cette inadéquation seront l'œuvre du travail. [...] Le monde produit par le travail est seul monde réel pour l'homme, car c'est en lui et à partir de lui que surgit et se coordonne tout ce qui est réalité et valeur, tout ce qui réalise et valorise l'existence humaine [...] Ici le travail atteint la plénitude de son être, parce que la nature tout entière y devient l'objet de la domination technique, le "corps inorganique de l'homme" ».

Au cœur de cet aspect productif se trouvent la technique, l'invention progressive et le maniement d'outils, l'élaboration de systèmes mécaniques de plus en plus complexes, le caractère de plus en plus collectif et organisé de l'ensemble de ces processus, le tout mobilisant en son cœur l'une des dimensions de la rationalité instrumentale, c'est-à-dire la recherche de l'efficacité à travers l'économie de temps. Pour autant, chez Marx, ce premier aspect général ne relève pas d'un simple développement technique qui se déroulerait progressivement et de façon linéaire et cumulative dans l'histoire. Il est toujours envisagé d'un point de vue social et historique, notamment à l'aide du concept de mode de production. Ce dernier est défini comme la combinaison, toujours historiquement déterminée, d'un certain niveau technique de forces productives et d'une certaine configuration de rapports sociaux de production. Par « forces productives », il faut entendre tout ce qui constitue le processus de travail, à savoir les objets, les moyens (notamment la force de travail, les niveaux de qualification et l'état des techniques), sans oublier les résultats du processus de travail. Par « rapports de production », il faut entendre le type de rapports sociaux qui structurent les relations interindividuelles à l'occasion de la production, essentiellement les

rapports de propriété. Les questions décisives à ce niveau d'analyse sont les suivantes. À qui appartiennent les moyens et objets de production ? À qui appartient le produit du processus de production ? Quel est le statut social de la force de travail qui est mobilisée dans le processus de production ? Chez Marx, le mode de production constitue l'infrastructure de toute formation sociale, la superstructure « idéologique » (la politique, la religion, etc.) n'ayant qu'une efficacité secondaire, essentiellement liée à la reproduction sociale. Si l'on peut dénombrer, dans l'histoire, différents modes de production, comme le mode de production antique, le mode de production féodal, le mode de production asiatique et le mode de production capitaliste, ils ont tous ceci en commun qu'ils constituent autant de formes d'exploitation du travail de groupes sociaux dominés par les groupes sociaux dominants. De par leur forme propre d'exploitation, ces différents modes de production conduisent à une situation d'aliénation qui en vient toujours à priver le plus grand nombre des potentialités épanouissantes du travail (cf. section suivante).

Sans doute notre regard sur le travail-production est-il biaisé par le « contexte » capitaliste dans lequel nous ne pouvons pas ne pas la saisir et qui surdétermine sa dimension intrinsèquement instrumentale. Ce que Marx a bien montré, c'est que le système capitaliste déploie une forme spécifique, et historiquement inouïe, de production et donc d'exploitation. Dans cette forme, la production se « désencastre » du reste de la société et se met à valoir suivant sa propre logique instrumentale pour ainsi dire sortie de ses gonds. L'enjeu n'est plus la production des richesses jugées socialement utiles par une communauté humaine donnée (avec éventuellement la possibilité d'une exploitation d'un groupe, d'une appropriation par un groupe du surtravail collectif), et contenues ainsi par le régime ontologique de finitude qui caractérise les besoins qualitativement déterminés

dans une société déterminée. Désormais, la production devient à elle-même sa propre fin, et n'a donc plus de fin. Elle vise la richesse en général, l'idée générale de richesse ou encore la richesse dans son abstraction. Comme le souligne Gérard Granel⁴, cette pathologie du travail-production suppose un événement, la « production commerciale », qui va opérer la jonction entre l'infinité du travail-production (logique de l'instrumentalité) et l'infinité de la richesse abstraite, « amorçant ainsi l'accélération de leur infinité respective en une infinitisation réciproque commune » sous la forme de la « Richesse-Travail » que nourrit l'exploitation capitaliste : « L'esclave [antique] sert à nourrir un citoyen grec libre, et si la liberté civique est menacée par la richesse, comme Platon ne cesse de le rappeler, celle-ci ne provient même pas de la division artisanale du travail, mais du commerce extérieur et elle est conjurable dans la mesure même où la Cité est capable de maintenir en effet le commerce "à l'extérieur", sinon de ses murs, du moins de son principe moral et politique. De même le seigneur féodal reçoit de la part de travail qu'il prélève sa splendeur et de quoi entretenir ses armes, mais il ignore toute autre richesse que celle qui se dépense ainsi dans l'usage, c'est-à-dire qu'il ignore la Richesse-Travail. Aussi le principe d'infinité propre à l'équivalent général (appelons celui-ci plus banalement : l'argent) ne fait-il pas encore sa jonction avec le principe d'infinité propre au travail, ni dans le monde grec, ni dans le monde de la Chrétienté⁵. »

Résumons ce premier point car sa problématisation commande l'accès aux deux autres dimensions historiques du travail. Le « travail-production » concerne la dimension technico-objective du travail et le rattache au domaine économique que l'on retrouve, explicité ou non, dans toute société. Quelles qu'en soient les formes historiques, toute société a besoin de produire les ressources, bien ou services, nécessaires à la vie individuelle et collective. Que la production soit aussi

l'occasion d'une fuite en avant productiviste co-alimentée par le désir de richesses, c'est un danger potentiel qu'il faut contenir, ce n'est pas une fatalité. Réfléchissant à ce que pourrait être une société émancipée, Marx ne la voit pas sans dimension économique ; mais, à mesure que l'humanité parvient à domestiquer la production, il voit cette dimension réduite dans le temps de la vie humaine, comme il le souligne quand il présente son utopie communiste : « Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie [...]. Avec son développement, cet empire de la nécessité naturelle s'élargit parce que les besoins se multiplient ; mais en même temps se développe le processus productif pour les satisfaire. Dans ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés – l'homme socialisé – règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges [...]. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui cependant ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération⁶. »

Bref, le travail est économique, mais – faut-il s'empresse d'ajouter – n'est pas qu'économique. Explorons donc ses autres dimensions corrélatives.

TRAVAIL-SUBJECTIVATION ET ALIÉNATION

Par travail-subjectivation, nous cherchons à désigner le rapport de l'homme au travail en tant qu'il engage un rapport de soi à soi. Ainsi le travail est-il envisagé non plus simplement comme relation externe à son objet, en tant que travail-production, mais comme relation

interne au sujet, comme travail-activité. La spécificité de Marx n'est pas tant la découverte du travail-subjectivation en tant que tel – d'une certaine manière, Marx reprend et prolonge Locke et surtout Hegel sur ce point. Elle tient plutôt à la mise en tension du travail-production avec le travail-subjectivation, et comme nous le verrons, à la façon dont cette tension est au cœur du projet d'émancipation sociale de Marx.

D'Aristote à Arendt, la philosophie pratique distingue traditionnellement la « *vita contemplativa* » de la « *vita activa* », laquelle relève de nous, humains. À l'intérieur de celle-ci, plusieurs activités spécifiquement humaines – associées à plusieurs processus de subjectivation – peuvent être repérées, dont notamment : les activités « poétiques » (production des conditions matérielles de la vie individuelle et collective), les activités culturelles (construction du sens et des valeurs), les activités cognitives (connaissance du monde), les activités religieuses (élaboration du rapport à la mort et éventuellement de celui au sacré, au divin, et à la transcendance), et l'activité politique (l'organisation collective de la « chose publique » à l'intérieur d'un « monde commun » en vue du « vivre-ensemble »), pour ne rien dire des activités ludiques, sexuelles ou guerrières. Certes, ces activités ne sont pas toutes apparues simultanément et de façon complètement développée aux premiers temps du processus d'homínisation, même si l'on peut raisonnablement supposer que les activités de production-reproduction des conditions de vie sont sans doute premières et ont été l'occasion de la création ou du développement d'autres activités qui se sont par la suite autonomisées, devenant à elles-mêmes leur propre fin⁷. Certes encore, une fois stabilisées dans leur structure générique (c'est-à-dire celle par laquelle elles qualifient l'humain comme genre par opposition au genre animal), les premières formes de vie humaines en société n'ont pas forcément explicité chacune de ces activités et réfléchi leur articulation dans un imaginaire

global, comme cela a pu apparaître plus tard dans telle ou telle forme de civilisation, recueilli dans tel ou tel support signifiant (livres, peintures, monuments, etc.). Certes enfin, ces activités ne se sont pas toujours vues reconnaître une valorisation équivalente les unes par rapport aux autres aux différentes époques de l'histoire des hommes, c'est-à-dire n'ont pas toujours été le support central d'un processus de subjectivation et, comme nous le verrons dans le point suivant, d'un processus d'intégration sociale. Mais, pour autant, on ne saurait concevoir une forme humaine de vie sociale sans, d'une manière ou d'une autre, la coprésence, l'articulation et la hiérarchisation socialement instituée de ces types d'activité.

Dans ces conditions, comment certaines sociétés humaines en sont venues à mettre explicitement au centre de la construction subjective et, nous y insistons plus loin, du lien social, une activité particulière, l'activité de travail ? Cela ne laisse d'être problématique. Pour devenir centrale dans une société donnée, cette notion de travail-subjectivation doit au moins déjà exister comme telle dans cette société. Or les recherches ethnologiques ont montré que dans de nombreuses sociétés tribales, ce que nous « reconnaissons » comme travail faisait « explicitement » défaut dans l'imaginaire social⁸. Certes, on y trouve bien « objectivement » du « travail », si par là on entend simplement le travail-production, c'est-à-dire le travail au sens d'effort humain, conduit avec intelligence technique et raison instrumentale, qui s'applique à une matière (qui peut être déjà ouvrée), et ce en vue de produire des valeurs d'usage, ou des objets utiles, c'est-à-dire en vue de la reproduction des conditions de vie et la production d'un monde humain au sein de l'écosphère. Mais les pratiques concernées ne se subsument sous aucune notion homogène et socialement explicitée en laquelle se joueraient aussi les fonctions de subjectivation – ou d'identité individuelle – et d'intégration sociale. Ces dernières sont prises en charge

par d'autres activités ; du coup, ce qu'engage fondamentalement, pour la condition humaine, l'expérience du travail est rendu socialement invisible et passé sous silence.

Lorsque arriva dans l'histoire humaine le moment où le travail fut constitué comme tel dans l'imaginaire social, il ne l'a d'abord été que partiellement et de façon stigmatisante, comme dans l'Antiquité grecque où la valorisation sociale relevait essentiellement de l'exercice de la citoyenneté, mais pour autant, rappelons-le, que celle-ci se trouvait libérée, *via* l'esclavage, des nécessités de la vie. On sait que la Grèce antique a considéré le travail comme étant fondamentalement quelque chose de servile, seuls la politique, les arts, les jeux ou la philosophie étant jugés dignes de l'homme en tant que tel⁹. Le modèle grec suppose que la part servile du travail « nécessaire » repose sur les épaules du plus grand nombre (d'esclaves, de femmes ou de « métèques ») tandis qu'une minorité (de citoyens-propriétaires) peut accomplir son humanité en s'adonnant librement aux activités supérieures¹⁰. Comment rendre compte de notre expérience moderne du travail, notamment en tant qu'elle diffère radicalement de celle des Anciens ? Par une approche d'histoire des idées, Dominique Méda a bien montré que l'essentialisation de l'activité de travail s'est élaborée par étapes et a pris tout son essor au XVIII^e siècle, jusqu'à son explicitation dans ce que nous considérons être son point d'orgue, la philosophie du travail chez Marx¹¹. Le travail n'est plus simplement vécu comme l'emprise de la nécessité (le travail servile de l'Antiquité) ou la marque d'une souffrance (Péché originel des Chrétiens). Il n'est plus simplement distingué de l'activité animale par l'intelligence technique. En dépit de l'historicité de ses formes et de l'hétérogénéité de ses caractéristiques, il s'enveloppe désormais d'une dimension valorisante pour le genre humain, que les philosophies du travail – en particulier celles d'Hegel et, surtout, de Marx – recueillent et conceptualisent.

« C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme être générique. [...] Grâce à cette production, la nature lui apparaît comme son œuvre et sa réalité. [...] L'homme ne se recrée pas seulement d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement, et il se contemple lui-même dans un monde de sa création¹². »

C'est Marx qui est allé le plus loin dans l'appréhension de cette dimension subjectivante du travail, ce que nous avons proposé d'appeler le travail-subjectivation, et qui a donné lieu à toute une tradition d'anthropologie philosophique (Georg Lukacs, Michel Henry, Guy Haarscher). Pour Marx, le travail n'est pas simplement transformation de la nature par l'homme pour répondre à la nécessaire satisfaction de ses besoins – ce qui est en jeu dans le travail-production ; il est aussi transformation de l'homme lui-même. Par le travail, l'homme assume la nécessité inhérente à sa finitude, mais en fait l'occasion d'un dépassement et d'une construction permanents de soi qu'il cherche à faire reconnaître des autres. Cette figure générique – autour du triptyque : construction de soi, expression de soi et reconnaissance par les autres – se donne comme le paradigme du sens que prennent toutes les activités de travail, quelles que soient les formes sociales dans lesquelles elles sont exécutées et vécues. La question n'est donc pas tant de s'émanciper du travail pour s'épanouir uniquement dans d'autres formes d'activité ; mais plutôt d'émanciper le travail de multiples aliénations qui obèrent la vérité humaine dont il est essentiellement et universellement porteur. Le processus de libération dans le travail et par le travail va structurer l'organisation sociopolitique de nos sociétés pendant deux siècles, mais – et c'est sans doute ce qui échappe à Marx – en composant avec les exigences du développement du capitalisme et sa propre notion de travail productif.

TRAVAIL-INTÉGRATION ET EFFECTIVITÉ DE L'ÉMANCIPATION

Il va sans dire que cette dimension historique – le travail-intégration – est difficile à comprendre depuis Marx. Si en toute forme de travail s'expriment en principe les potentialités de cette « valeur travail », pour autant toutes les formes de travail ne sont pas reconnues comme socialement valorisantes au même titre. Comme le souligne André Gorz¹³, on se met progressivement à distinguer les formes de travail exécutées dans un cadre privé, comme le travail domestique (par ailleurs rendu invisible par la domination masculine), de celles, plus générales, d'expression monétaire, qui participent au fonctionnement du « système » économique dans son ensemble. Seules ces formes-ci de travail, que l'économie politique et sa critique marxienne théorisent comme « travail social » ou « travail abstrait », constituent ce que l'on va se mettre à appeler couramment « travail » au sens courant du terme. En deux siècles et du point de vue du travailleur, le « travail » se met à désigner principalement cette activité générale, fonctionnellement spécialisée et rémunérée en fonction de son utilité au système social, bref, le travail professionnel et principalement envisagé sous sa forme salariée. Désormais l'intégration sociale relève d'un double processus. Au socle élémentaire de l'intégration primaire de type familial ou communautaire, s'ajoute une intégration sociétale, portée par le travail professionnel, et qui, pour André Gorz¹⁴, constitue l'assise de la citoyenneté réelle : « Aussi longtemps que le fonctionnement du système social, sa production et sa reproduction, exigeront du travail, le travail, si réduit soit le temps qu'il occupe dans la vie de chacun, sera indispensable à la pleine citoyenneté. En tant que droit de participer à la production du tout social et d'acquérir sur lui des droits et des pouvoirs, le droit au travail doit être compris comme un droit politique. »

D'un point de vue marxien, cette « intégration » sociopolitique du travail à une société capitaliste, fût-elle humanisée sous la forme d'une société salariale, ne laisse d'être problématique. Parler simplement de « société de travail » et de centralité du travail en général est bien sûr loin d'être conceptuellement suffisant. Ce serait laisser croire qu'on peut tenir sur la réalité un discours anthropologique qui soit en apesanteur sociale-historique et institutionnelle. Qu'est-ce que Marx, si éclairant sur le travail-production et le travail-subjectivation, peut nous permettre d'appréhender s'agissant du travail-intégration ? Et, réciproquement, qu'est-ce qui, dans Marx et pour des raisons internes à sa pensée, n'est pas appréhendable dans cette « société salariale » qui a produit une forme d'intégration par l'institutionnalisation de la « valeur-travail » ?

Il faut repartir de la problématique marxienne du travail-production et de sa tension avec le travail-subjectivation. L'ordre économique de nos sociétés est dominé par le mode de production capitaliste, sous des formes historiques qui, pour différentes qu'elles soient sur le plan des forces productives (taylorisme, fordisme, post-fordisme, net-économie, etc.), n'en changent pas la nature profonde sur le plan des rapports sociaux de production (valorisation du capital par exploitation du travail-vivant). Cette domination se marque notamment par une définition du travail social entendu principalement comme « travail productif » pour le capital. De ce point de vue, cette construction sociale qu'on désigne comme « centralité du travail » n'existe qu'en composant avec les exigences du rapport de force capital/travail et ne se structure qu'à partir de la forme dominante de mise au travail, à savoir le travail salarié. Dans ce contexte de centralité du travail sous domination capitaliste, n'avoir que son « travail » à vendre pour vivre ne constitue pas en soi une situation viable et marque au contraire la fragilité socioéconomique intrinsèque du travailleur. Comme l'ont bien

décrit les travaux de sociologie historique du salariat¹⁵, depuis les premières conquêtes ouvrières du XIX^e siècle mais surtout au cours du XX^e siècle, l'affirmation du monde du travail contre la logique capitaliste est passée par la consolidation de la condition salariale, laquelle, fruit des luttes sociales, transforme progressivement nos « sociétés de travail salarié » en « sociétés salariales ».

Mais ces changements conséquents restent, d'un point de vue marxien, des changements de degré à l'intérieur du rapport salarial, et non des changements de nature du mode de production et du statut que le travail y reçoit. Dans une société où domine le mode de production capitaliste, le travail – directement (travail salarié) ou indirectement (travail des services publics, travail domestique ou encore, sur la base d'un temps non contraint, activités autonomes) – n'existe jamais pour lui-même ou en dehors d'une subsumption globale sous la logique de la valorisation et de l'accumulation du capital. En ce sens, les concepts marxien articulent intimement travail et politique. Il ne s'agit certainement pas d'affirmer que le travail devient un objet pour l'action politique, comme si « travail » et « politique » se faisaient face à la manière de deux pratiques sociales, distinctes et extérieures. Mais de soutenir, plus fondamentalement, que le travail est intrinsèquement un rapport politique (rapport hommes/hommes) tout autant qu'un rapport instrumental (rapports hommes/choses), ou si l'on préfère dans le langage de la philosophie pratique d'Aristote, *praxis* tout autant que *poièsis*. Dans le concept de force de travail, la phénoménologie marxienne repère deux dimensions conjointement données. D'une part, le « travail-vivant », c'est-à-dire le « travail » au sens de la notion générale, le travail en tant qu'activité humaine d'affirmation, de création et de coopération. La force de travail s'y manifeste comme sujet autonome participant à un monde vécu et commun, et agissant dans ce monde. D'autre part, le « capital-travail »,

c'est-à-dire le « travail » en tant que soumission à la logique de valorisation du capital. La force de travail est réduite à fonctionner comme « facteur » de production à partir de sa réduction au statut de marchandise.

D'un point de vue marxien, c'est donc toujours sous la dépendance de la seule logique du « capital-travail » et de sa technicisation que se trouve aujourd'hui formulé l'ensemble des questions sociopolitiques à propos du travail, c'est-à-dire cette dimension que nous qualifions de travail-intégration. Bien sûr, s'affranchir d'un tel carcan ne consiste pas à prendre le « point de vue » du « travail-vivant » comme s'il était isolable et offrait immédiatement une position extérieure au capitalisme. Certes, chez Marx, cette extériorité peut se penser à partir de l'anthropologie générale et sous la perspective du communisme, utopie sociale organisant les rapports de travail en dehors de toute oppression de classe et en vue de l'épanouissement intégral des travailleurs. Mais, dans telle ou telle conjoncture du capitalisme, cette extériorité ne peut concrètement s'appréhender autrement que dans la tension politique immanente qui parcourt et structure tout rapport capital-travail. Si, dans le capitalisme, le « travail » est inévitablement « intégré » au fonctionnement du système de valorisation, les formes de cette intégration ne sont pas toutes équivalentes ; les luttes sociales ont produit des formes de déprise partielle (les « acquis sociaux » sur fond de compromis de classe) au sein desquelles le « travail-vivant » a pu faire reconnaître son mode spécifique d'existence et conforter cet écart. On peut reprocher à Marx de s'être installé dans une logique de tout (l'émancipation communiste) ou rien (l'oppression capitaliste) et, du coup, de n'avoir pas su anticiper le potentiel émancipatoire des transformations du rapport salarial. Mais on peut lui faire crédit d'avoir installé la question de l'intégration socio-politique du travailleur dans une tension irréductible et de nous indiquer que finalement les conquêtes du monde du travail sont toujours

politiques. Du point de vue du rapport capital-travail, il ne peut y avoir d'acquis sociaux irréversibles, irrévocables, mais uniquement des conjonctures changeantes sous lesquelles le « travail-vivant » parvient à s'arracher un peu, un peu plus, un peu moins, à la logique de sa réduction fonctionnelle. Si l'on s'en tient à une perspective marxienne, ce rapport capital-travail reste fondamentalement un rapport antagonique et asymétrique, générant exploitation et donc aliénation, et du coup ne rendant possible qu'une émancipation partielle. Il n'y a pas lieu de s'en accommoder – d'une manière plus (social-démocrate) ou moins (social-libérale) satisfaisante pour le camp salarial. Il n'y a aucune réconciliation à en attendre ; et encore moins aucune « fin de l'histoire » à espérer à partir de lui ! Il reste qu'en son sein même, par l'institutionnalisation de sa dimension politique intrinsèque et non par le refoulement de celle-ci, des marges peuvent être déplacées.

CONCLUSION

Si l'utopie communiste demeure le seul horizon depuis lequel, chez Marx, l'émancipation humaine peut être radicalement pensée, sa philosophie du travail a quand même selon nous quelque chose à dire de décisif dans les débats actuels concernant la place et l'importance du travail dans nos « sociétés salariales », c'est-à-dire dans des sociétés qui, sans rompre radicalement avec l'oppression capitaliste en ont considérablement aménagé les effets tant sur le plan de l'exploitation que sur celui de l'aliénation. À ce niveau, l'enjeu est de ne pas jeter le bébé (la critique sociale du capitalisme, l'espérance d'un épanouissement dans et par le travail) avec l'eau du bain (l'utopie d'une société transparente et sans hétéronomie, sans même parler des monstruosité qu'ont été et restent les expériences historiques dites du « socialisme réel »). Pour nous, il s'agit de ne pas s'installer dans la confortable logique du

tout ou rien : ou bien le capitalisme où il n'y a, finalement, qu'exploitation et aliénation ; ou bien le communisme, condition *sine qua non* de l'émancipation intégrale, et rien – ou si peu (deux siècles de conquêtes sociales tout de même !) – entre les deux. On peut – mieux même : il faut – discuter tel ou tel point de la perspective marxienne ; mais notre conviction

reste que, tant que notre horizon social restera dominé par le capitalisme, la pensée marxienne du travail constituera une ressource incontournable pour penser le présent et le subvertir, c'est-à-dire réinjecter en permanence dans la misère du présent toute la richesse du possible.

NOTES

1. Cet article s'appuie en partie sur une relecture de Marx que nous avons risquée dans *Capitalisme, travail et émancipation chez Marx*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2012.
2. K. Polanyi, « L'économie en tant que procès institutionnalisé », dans K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson (sous la direction de), *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press, 1957, p. 242. Traduction de Cl. et A. Rivière *Les systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*, Paris, Larousse, 1975, p. 239-260.
3. K. Papaioannou, *De Marx et du marxisme*, Paris, Gallimard, 1983, p. 89-91.
4. G. Granel, « Les années 1930 sont devant nous », *Les Temps Modernes*, n° 559, février, 1993, p. 59-86.
5. *Ibid.*, p. 77.
6. K. Marx, *Le Capital Livre III, Œuvres, Économie II*, Paris, NRF, Bibliothèques de la Pléiade, 1968, p. 1487.
7. G. Mendel, *Construire le sens de sa vie. Une anthropologie des valeurs*, Paris, La Découverte, 2004.
8. M.-N. Chamoux, « Sociétés avec et sans concept de travail », *Sociologie du travail*, XXXVI, HS, p. 57-71, 1994.
9. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, Éditions Complexe, 1985.
10. Cette dichotomie et ses effets d'invisibilisation-stigmatisation du travail-activité nous sont devenus, pour l'essentiel, complètement étrangers. Ce n'est pas que la valorisation moderne du travail, notre « valeur travail », ne cache aujourd'hui aucune limite et n'engage à la vérité aucune hypocrisie. En témoigne par exemple notre rapport au travail domestique lorsqu'il s'agit de savoir si son externalisation salariale peut et doit devenir un vecteur de construction d'emplois convenables ou s'il ne s'agit finalement que d'une pseudo-salarisation de la domesticité corrélative de la montée « néolibérale » des inégalités. Le travail domestique nous renvoie à quelque chose comme la part maudite du travail, ce qu'Hannah Arendt, dans *La condition de l'homme moderne* (1983 [1959]) repère en parlant d'« *homo laborans* » (qui est dans la reproduction indéfinie du nécessaire), par opposition à l'*homo faber* (qui est dans la fabrication du durable) ou au citoyen (qui est dans « l'action », avec d'autres, dans et sur le monde commun). Ce qu'Arendt pense dans trois notions, Marx essaie de le tenir ensemble dans une seule.
11. D. Média, *Le travail, une valeur en voie de disparition ?*, Paris, Aubier, 1995.
12. K. Marx, *Manuscrit de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 64.
13. A. Gorz, *Métamorphose du travail, quête du sens*, Paris, Galilée, 1988.
14. A. Gorz, « Revenu minimum et citoyenneté », *Futuribles*, n° 188, 1994, p. 57.
15. En particulier : J. Donzelot, *L'invention du social*, Paris, Le Seuil, 1984 ; R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995 ; B. Friot, *Puissances du salariat*, Paris, La Dispute, 2012 (réédition augmentée, première édition : 1998).