

« Le règne de la nécessité » borne-t-il l'émancipation sociale ?

Deux lectures croisées de l'utopie communiste chez Marx

Richard Sobel*

Quels rapports peuvent se nouer entre travail et liberté, dès lors que le travail n'est plus essentiellement vécu comme la marque sociale de l'aliénation de la liberté dans l'économie ? C'est Marx qui élabore pour la première fois et avec beaucoup de rigueur cette question, en formulant la théorie des deux règnes, celui de la nécessité et celui de la liberté dans le cadre de l'utopie communiste. Pour autant, sa position du problème n'est pas sans maintenir toute une série d'ambiguïtés. En nous appuyant sur les analyses contrastées de Simone Weil et d'André Gorz, nous montrons la dépendance de toute pensée de l'émancipation vis-à-vis d'une philosophie de la liberté qui assume (Gorz) ou qui n'assume pas (Weil) une certaine épaisseur irréductible de tout collectif humain, c'est-à-dire une indépassable hétéronomie de la condition humaine.

DOES THE "REIGN OF NECESSITY" LIMIT SOCIAL EMANCIPATION? TWO READINGS OF MARX'S COMMUNIST UTOPIA

What sort of connections can be formed between work and freedom, since the work is not essentially lived any more as the social mark of the alienation of the freedom in the economy? It is Marx who elaborates for the first time this problem by formulating the theory of both reigns, the reign of the necessity and the reign of the freedom, within the framework of the communist utopia. For all that, his position of the problem is not without maintaining a whole series of ambiguities. By pressing us on the analyses of Simone Weil and André Gorz, we show the dependence of any thought of emancipation towards a philosophy of the freedom which assumes (Gorz) or which does not assume (Weil) a certain inflexible thickness of any human collective.

Classification JEL : B14 ; B24 ; B51

* Université Lille 1, CLERSE (Centre lillois d'études et de recherches sociologiques et économiques – UMR 8019 CNRS). *Correspondance* : Faculté des Sciences économiques et sociales, Université des Sciences et technologies de Lille (Université Lille 1), 59655 Villeneuve-d'Ascq. *Courriel* : richard.sobel@univ-lille1.fr

Je tiens à remercier les rapporteurs anonymes qui m'ont permis d'améliorer très sensiblement une première version de cet article. Bien sûr, je reste le seul responsable des lacunes et limites qui pourraient demeurer dans l'argumentation.

INTRODUCTION

Quels rapports peuvent se nouer entre travail et liberté, dès lors que le travail ne signifie plus, à titre principal et pour le plus grand nombre, l'aliénation de la liberté dans le fonctionnement de l'économie ? Cette question est au cœur de la réflexion de Marx sur la société communiste. Fonctionnant comme normativité critique, la position d'une telle société permet à Marx d'analyser le statut de la réalité sociale présente comme écart à la norme, comme moindre être par rapport à l'être plein que serait censé déployer enfin l'avènement de l'utopie (Kail [2000]). Par rapport aux théories normatives actuelles en termes de justice sociale (Kymlicka [1990]), la position de Marx ouvre ainsi une perspective d'analyse radicale et encore originale, même si aujourd'hui elle est intellectuellement marginalisée (Pouch [2001]) dans le contexte de l'effondrement du « socialisme réel » et d'absence d'alternatives au capitalisme (Fukuyama [1993]). Marx, en effet, tient la question de la libération du travail – en tant qu'il se trouve, ici et maintenant, sous oppression capitaliste – comme étant le seul et véritable point de départ pour toute pensée de l'émancipation sociale. Cet article se propose de montrer en quoi et comment la position de Marx vaut d'être à nouveau remise sur le métier, notamment pour élargir le débat sur la transformation sociale du capitalisme.

Une telle libération dans le travail ne laisse pas d'être problématique. L'émancipation du capitalisme et l'instauration du communisme rendent-elles enfin le travail à une nature unique et homogène que le fonctionnement du système économique aurait toujours jusque-là recouverte, dénaturée ou contrariée ? Ou bien, au contraire, cette émancipation ne fait-elle pas plutôt éclater la notion même de travail ? Sous quel aspect le travail est-il alors mobilisé pour définir ce qu'il en est fondamentalement de l'homme dans une société émancipée ? L'émancipation du capitalisme, et *a fortiori* de toutes les oppressions économiques, nous affranchit-elle de toutes les formes de nécessité, essentiellement rencontrées et vécues jusqu'alors dans le travail aliéné ? Sinon, de quelle nécessité spécifique nous libère l'émancipation du capitalisme ? Et, corrélativement, à quelle forme de nécessité toute collectivité émancipée restera-t-elle malgré tout encore soumise ? Bref, comment, de quelle manière et vers quoi se recomposent les rapports entre travail, liberté et nécessité dans la société communiste ?

C'est Marx qui formule pour la première fois ces questions et propose un cadre théorique pour les articuler. L'objet de cet article est d'explicitier ce cadre en montrant ses apports et ses limites, notamment à travers la discussion croisée du statut problématique de la nécessité qu'ont proposée, chacune à leur manière mais dans un prolongement critique de l'utopie marxienne, les réflexions sociales de Simone Weil et d'André Gorz.

Pour ce faire, notre démarche enchaînera les étapes argumentatives suivantes. Nous clarifierons d'abord notre perspective de lecture et défendrons l'idée qu'une anthropologie générale du travail constitue la pierre angulaire de l'ensemble de la pensée sociale de Marx, ce qui suppose – d'un point de vue méthodologique – d'opter pour l'interprétation phénoménologique contre l'interprétation structuraliste de Marx (section 1). Cette anthropologie permet à la fois d'appréhender la réalité présente comme situation aliénée pour le plus grand nombre et d'envisager la structuration de son dépassement dans l'organisation sociale du communisme. Cela dit, la position du problème de l'émancipation telle que Marx

la formule n'est pas sans maintenir toute une série d'ambiguïtés sur la nature du rapport à la nécessité ainsi que sur la reconfiguration du rapport au travail pour autant qu'il continue à concerner chaque membre de la société émancipée (section 2). Dans le cadre d'un simple article, il n'est évidemment pas possible d'examiner comment les différents commentateurs de Marx se sont approprié ce problème précis, et, lorsqu'ils en ont pour l'essentiel accepté les termes, quelle réponse ils ont cherché à lui donner. Plus modestement, nous voudrions nous restreindre à deux grands lecteurs français de Marx, Simone Weil (section 3) et André Gorz (section 4). Nous montrerons notamment que si les solutions qu'ils proposent sont opposées, la confrontation de leur polarité nous permet de mieux circonscrire l'enjeu fondamental de la question qu'a posée Marx, mais dont il a laissé en suspens la clarification. Il s'agit de la dépendance de toute pensée de l'émancipation sociale par rapport à une philosophie de la liberté qui assume (Gorz) ou qui n'assume pas (Weil) une certaine épaisseur irréductible de tout collectif humain, c'est-à-dire, pour parler comme André Gorz, une indépassable hétéronomie de la condition humaine, y compris dans une société émancipée de toute oppression économique.

L'ANTHROPOLOGIE GÉNÉRALE DU TRAVAIL COMME PIERRE ANGULAIRE DE LA PENSÉE SOCIALE DE MARX

Plusieurs commentateurs (Papaoïannou [1983], Bidet, [1995], Berthoud [2001]) ont souligné, chacun à leur manière, que l'on trouve chez Marx une notion générale de travail, valable pour toutes les périodes de l'histoire humaine, et donc quels que soient les modes de production sous lesquels se présente toujours, dans telle ou telle société, le travail collectif. Certes, toutes les formations sociales n'ont pas explicité cette notion pour elle-même et seules nos sociétés modernes ont fait émerger et fonctionner la centralité du travail comme imaginaire social instituant (Freysenet [1995]). Certes, pour comprendre ce qu'il en est concrètement du travail dans telle ou telle société à un moment donné de son histoire, il faut aller au-delà de cette notion générale et procéder à une analyse socioéconomique plus spécifique, en mobilisant des concepts plus précis (travail concret/travail abstrait, travail simple/travail complexe, travail privé/travail social, travail indépendant/travail salarié). Il n'en demeure pas moins que, pour Marx, il ne saurait y avoir de société qui n'ait fait, d'une manière ou d'une autre, l'expérience du travail comme forme essentielle de la condition humaine.

La notion générale de travail chez Marx

Nous mobilisons ici cette notion générale de travail en insistant sur ce que nous considérons être ses deux aspects fondamentaux et que nous proposons d'appeler l'aspect objectif-productif et l'aspect subjectif-crétatif.

Le premier aspect est précisé dans le chapitre 7 du livre 1 du *Capital* : « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue le rôle d'une puissance naturelle... » (Marx [1867], 1963, p. 727.) L'enjeu, d'abord, est la production de la vie matérielle des hommes,

c'est-à-dire la production des ressources, c'est-à-dire les « valeurs d'usage » (biens ou services) indispensables à la vie individuelle et collective. Sous cette perspective objective, le travail se déploie toujours sur fond de nécessité – incontournable finitude de la condition humaine – et s'analyse comme un processus où l'application d'un « moyen de travail » sur l'« objet de travail » par « l'activité de travail » proprement dite est tenu sous le contrôle continu de la représentation mentale du produit voulu comme fin. C'est là toute la différence entre le travail humain et l'activité animale : « Ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans sa ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. » (Marx [1867], 1963, p. 728.) Cet aspect productif est analytique. Il mobilise une double relation externe, entre, d'une part, l'acte et ce qu'il mobilise, et entre, d'autre part, l'acte et sa fin (laquelle, pour ainsi dire, tombe « objectivement » en dehors du processus, comme dans la « poesis » chez Aristote).

Au cœur de cet aspect productif se trouvent la technique, l'invention progressive et le maniement d'outils, de systèmes mécaniques, le caractère de plus en plus collectif et organisé de ce processus, le tout mobilisant la rationalité instrumentale, c'est-à-dire la recherche de l'économie de temps (Bidet [1995]). Pour autant, chez Marx, ce premier aspect général ne relève pas d'un simple développement technique anhistorique. Il est toujours envisagé d'un point de vue social et historique, notamment à l'aide du concept de mode de production (Marx [1857], 1963). 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, comme nous venons de le voir, 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), et 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. 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 efficace secondaire, essentiellement liée à la reproduction sociale¹. Si l'on peut dénombrer, dans l'histoire, différents modes de production, comme par exemple le mode de production antique, le mode de production féodal et le mode de production capitaliste, ils constituent tous jusqu'ici autant de formes d'exploitation du travail des masses laborieuses par

1. C'est à ce niveau que se pose le problème de la transformation sociale, le passage d'une formation sociale à une autre dans l'histoire. Une chose est de dire qu'il y a détermination « en dernière instance » de l'économique (Althusser [1965a]), autre chose est de savoir ce qui exactement, au sein d'un mode de production, est décisif : la dynamique des forces productives ou celles des rapports de production ? Les interprétations divergent aujourd'hui comme hier : il y a celles qui insistent sur l'autonomie du développement des forces productives (Papaioannou [1983], p. 39-83) et celles qui insistent davantage sur la dynamique spécifique des rapports de production à travers l'examen des luttes sociales, ce qui laisse une place plus forte à la contingence (Maler [1995] ; Bensaïd [1995] ; Vadée [1998]). Notre article examine la structure sociale et la place du travail dans une société émancipée ; il n'examine pas la genèse de cette société, de sorte que nous n'avons pas à trancher ici ce débat.

les groupes sociaux dominants. Ces différents modes de production conduisent ainsi tous – même si, comme nous le verrons, le mode de production capitaliste a un statut particulier – à une situation d’aliénation qui en vient toujours à priver le plus grand nombre des potentialités épanouissantes du travail. C’est ce qu’explique le second aspect de la notion générale de travail.

Ce second aspect est développé dans les *Manuscrits économique-philosophiques*. Le travail est l’acte par lequel l’homme se rapporte à lui-même comme à un être universel.

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 création. (Marx [1844], 1968, p. 64.)

Cet aspect créatif recouvre une double relation interne, d’une part, entre l’acte et ce qu’il mobilise et, d’autre part, entre l’acte et sa fin, double relation en laquelle se loge pour tout un chacun le ressort même de la construction de soi – on dirait aujourd’hui le ressort de la subjectivation. Sous le premier aspect, l’activité de travail était analytique – l’intelligence technique procédant par division puis assemblage d’éléments séparés – et négative – l’intelligence technique détruisant toujours des formes données de son environnement pour se les approprier et transformer cet environnement, indéfiniment. À l’inverse, sous le second aspect, l’aspect créatif, l’activité de travail est synthétique et, littéralement, fait être un monde humain. Kostas Papaïannou insiste particulièrement, dans sa présentation de la notion générale de travail chez Marx, sur la dimension d’appropriation de la « nature » extérieure par le développement des forces productives.

[...] 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 [...] « L’industrie est la révélation exotérique des forces essentielles de l’homme » [...] 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 ». (Papaïannou [1983], p. 89-91.)

Dans ce qui va suivre, notre propos portera principalement sur les rapports sociaux de production, et nous ne développons pas davantage la critique de cette « métaphysique de la Technique », dont nous concédons bien volontiers qu’elle est une dérive potentielle de l’anthropologie marxienne et donc un problème supplémentaire dans la structuration du communisme.

Anthropologie du travail et interprétation phénoménologique de Marx

Insister, comme nous le proposons, sur la centralité de l’anthropologie du travail demande que nous situions plus précisément encore notre perspective de lecture de Marx dans le champ intellectuel très balisé de sa réception et de

ses usages. Au cœur de la définition générale du travail se trouve toujours une tension entre les deux aspects, objectif-productif et subjectif-crétif. Suivant que l'on mette l'accent sur un aspect ou sur l'autre, voire que l'on hypostasie l'un des aspects au détriment de l'autre, l'interprétation que l'on cherche à donner de l'œuvre de Marx est différente. C'est ce qu'a bien repéré Raymond Aron [1970], formulant ainsi la thèse que les interprétations de Marx peuvent finalement toujours se partager en deux grands types de lecture : la lecture structuraliste – qui, si l'on reprend notre terminologie qui n'est pas celle de Aron, privilégie l'angle objectif-productif – et la lecture phénoménologique – qui privilégie l'angle subjectif-crétif¹.

La lecture structuraliste est notamment incarnée par le marxisme de Louis Althusser [1965] et de son école de pensée (Althusser *et al.* [1965b]), dans la filiation analytique de l'épistémologie de Gaston Bachelard et de Georges Canguilhem, laquelle met en avant une philosophie du concept contre la philosophie du sujet qui domine le paysage philosophique après guerre. Pour faire pièce à l'interprétation dominante de Marx qu'elle qualifie d'humanisme théorique², la lecture structuraliste considère que l'œuvre de Marx est hétérogène et se trouve marquée par une rupture radicale entre les textes « préscientifiques », c'est-à-dire les textes d'anthropologie générale (centrés sur la philosophie du travail et la notion d'aliénation), et les textes fondateurs d'une science objective des modes de production, et notamment d'une science du capital. Pour l'interprétation structuraliste, le recours explicatif aux catégories d'anthropologie générale est inutile, voire nuisible, car il conduit à adopter le point de vue illusoire de l'individu, ou plus précisément du sujet constituant, alors même qu'il conviendrait de construire une théorie sociale des modes de subjectivation propres à la superstructure, c'est-à-dire du sujet constitué comme effet-support de l'infrastructure, notamment des rapports sociaux de production (Althusser [1976])³. Ce n'est pas que la perspective structuraliste néglige ou invalide la dimension pratique de l'existence humaine ; mais sa « rupture épistémologique » la conduit à formuler une théorie générale de la pratique en dehors de toute anthropologie centrée sur les individus vivants (le « procès sans sujet »).

À l'inverse, la lecture phénoménologique entend théoriser à même l'expérience vécue des « individus réels et de leurs conditions réelles d'existence », pour reprendre une formule de Marx (et Engels) dans *L'Idéologie allemande*. Pour en rester à quelques figures emblématiques du champ philosophique français d'après guerre, cette lecture rassemble essentiellement le marxisme existentialiste de Jean-Paul Sartre [1960] ou celui de Maurice Merleau-Ponty [1955], mais également l'interprétation de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel par Alexandre Kojève [1979] sans oublier l'herméneutique de Paul Ricoeur [1997] et même la philosophie de la vie de Michel Henry [1976]. Ce n'est pas le lieu ici de détailler chacune de ses philosophies et de marquer leur spécificité, leurs différences, voire leurs oppositions⁴. Contenterons-nous de

1. Bien sûr, pour les besoins de l'exposition, nous avons dégagé à grands traits l'opposition entre deux types de lecture, mais les frontières sont évidemment plus complexes (Balibar [1997]).

2. Afin de lever toute ambiguïté, rappelons que le débat se situe au niveau théorique, non pratique, les althusseriens n'étant bien sûr pas des anti-humanistes « pratiques » !

3. En cela, et plus largement, ce marxisme entendait s'inscrire pleinement dans le projet structuraliste tel qu'il domine la pensée française des années 1960-1970 (Dosse [1992]).

4. Il faudrait notamment montrer la spécificité de l'ontologie phénoménologique du travail-vivant de Michel Henry [1976], comme l'a bien montré Paul Ricoeur [1990].

pointer ce qui nous semble être leur fonds commun : construire, à partir de Marx, une pensée de l'homme en société qui prenne le sujet au sérieux, en lui conférant une dimension irréductible qui ne peut être que comprise et non pas expliquée. Bien sûr, il ne s'agit pas de dire que le sujet relève intégralement d'un « agir » tout-puissant, sans « pâtir » et sans moment d'extériorité ; qu'il est une monade parfaitement autonome et complètement souveraine. Il s'agit de problématiser la condition humaine à partir d'une subjectivité elle-même toujours déjà problématique, une subjectivité en situation, c'est-à-dire située dans des conditions sociales et historiques données, une subjectivité qui n'est jamais pleinement elle-même, mais à être, et donc une subjectivité qui se construit en affrontant, par le travail, ce donné dont elle hérite toujours d'autres subjectivités passées, en l'affrontant avec d'autres subjectivités présentes, et en cherchant toujours à le dépasser. Autant dire que le monde humain n'est pas, à l'image d'une nature, saturé de déterminisme (ce qui découle forcément d'une perspective intégralement structuraliste), mais qu'il est toujours déjà de texture « pratique » (ce qui est au cœur de la lecture phénoménologique), c'est-à-dire ouvert, contingent, bref historique. Du coup, l'émancipation ne peut pas être accident extérieur, ou un acte transcendant qui viendrait d'on ne sait où et qui, littéralement, ferait « être » *ex nihilo* une humanité véritable là même où jusqu'alors il n'y avait qu'une espèce de nature inhumaine ; mais l'émancipation est forcément, pour Marx, une auto-émancipation, qui n'a rien d'automatique et qui doit être problématisée à même l'immanence du monde humain. Ce disant, nous commençons à esquisser une question qui se posera explicitement plus loin : celle de savoir si l'émancipation rend complètement transparente à elle-même la texture pratique de la société ou si elle demeure forcément malgré tout un point aveugle, ce que nous proposerons, avec André Gorz, d'appeler un résidu hétéronomique incompressible.

À travers la mise en avant de la centralité de l'anthropologie du travail chez Marx, c'est donc clairement dans la perspective phénoménologique que nous nous situons. Avant de poursuivre notre démarche sur cette base, résumons-en les idées-forces. La notion générale de travail chez Marx ne constitue pas une simple dimension – parmi d'autres comme la sexualité, la politique, la religion, l'art, etc. – d'une anthropologie générale qu'il faudrait alors compléter par la saisie d'autres traits saillants pour en reconstituer l'unité essentielle. Au contraire, elle contient l'essence même de la condition humaine – c'est ce que K. Papaioannou appelle l'« anthropologie monophysite » de Marx (Papaioannou [1983], p. 89-92). Bien sûr, cette condition n'est jamais abstraite et pure. Dans l'histoire réelle des hommes, elle se donne toujours concrètement dans des agencements sociaux spécifiques combinant l'aspect subjectif-crétif et l'aspect objectif-productif du travail. Cette condition peut bien se trouver dénaturée par les multiples formes d'aliénation que génèrent les différents modes de production dans l'histoire – en particulier le capitalisme –, lesquels amoindrissent, limitent, contrarient ou dénaturent les potentialités créatrices et subjectivantes du travail¹. Mais elle n'est jamais réduite à rien et l'utopie d'une société communiste est bien là²,

1. Nous n'avons pas la place ici de développer cette problématique de l'aliénation. Son ancrage hégélien, sa critique de Feuerbach et le dépassement de ces auteurs a été explicitée notamment par Jean Hyppolite, notamment dans son commentaire de Lukács (Hyppolite [1991], notamment p. 136-137).

2. Nous ne développons pas la métaphore du « spectre » que Derrida [1993], dans un magistral commentaire de Marx à partir de Hamlet, a su exploiter.

qui promet une réconciliation de l'homme avec lui-même et un épanouissement universel lorsque le travail sera redevenu pour tout un chacun, comme Marx le dit dans les *Manuscrits de 1844*, « le premier besoin de la vie », c'est-à-dire quand les hommes seront parvenus à organiser en conséquence la sphère technico-productive en y éradiquant toute forme d'oppression socioéconomique et à réduire la place de cette sphère dans le temps de la vie. C'est ce point que nous allons précisément examiner dans la section 2.

L'UTOPIE COMMUNISTE CHEZ MARX : UN CADRE POUR REPENSER LE TRAVAIL SOUS LA PERSPECTIVE D'UNE ÉMANCIPATION DU CAPITALISME ?

Dans l'architecture globale de la pensée critique de Marx, la perspective d'une société communiste est centrale. Pour autant, elle ne fait jamais l'objet dans son œuvre de développements aussi systématiques et unifiés que ceux concernant la critique de l'économie politique ou ceux concernant la théorie du mode de production capitaliste. Il faut se contenter de quelques définitions et commentaires plutôt lapidaires, qui plus est dispersés dans plusieurs œuvres¹. Il ne peut s'agir ici de relire systématiquement l'intégralité de l'œuvre de Marx – écrits posthumes compris – pour en dégager, *ex post*, de quoi reconstruire une définition cohérente et exhaustive de ce qu'il entend ou de ce qu'il aurait « voulu dire » par « société communiste ». Il ne s'agit pas non plus d'exhumer un texte inédit ou peu connu, et de proposer d'en faire la pierre angulaire de sa pensée du communisme, quitte à remettre en cause les interprétations les mieux établies jusqu'ici. Au contraire, il s'agit de prendre un des textes les plus connus de Marx sur le sujet mais en considérant que, lorsqu'on le lit, on le lit souvent trop vite et passe ainsi à côté de l'explicitation de son problème.

Le découpage en deux règnes de la phase supérieure du communisme

Ce texte, que nous citons *in extenso*, est celui de la fin du Livre III du *Capital*. Marx y aborde directement cette question selon nous centrale dans toute philosophie de l'émancipation sociale, celle du rapport entre liberté et nécessité, une fois cette émancipation instaurée.

À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc par sa nature

1. Notamment dans *Le Capital* (notamment les livres I et III) bien sûr, mais aussi dans *Les Manuscrits de 1844*, dans *L'Idéologie allemande*, dans *Le Manifeste*, dans *Misère de la philosophie*, dans les *Grundrisse*, dans la *Critique du programme de Gotha*. Le travail de repérage de Jean Robelin donne un aperçu fort pratique de cette dispersion, et propose une synthèse de la notion en montrant les grandes étapes de son élaboration dans la pensée de Marx (Robelin [1985]). Pour lui, c'est dans *L'Idéologie allemande* que Marx va fixer explicitement le terme de « communisme » pour désigner la société émancipée issue de la révolution sociale et dans la *Critique du programme de Gotha* que les modalités organisationnelles du communisme seront les plus précises.

même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie ; cette contrainte existe pour l'homme dans toutes les formes de société et sous tous les types de production. 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 ; et ils les accomplissent en dépensant le moins d'énergie possible dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui cependant ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération. (Marx [1893] (1968), p. 1487.)

Ce texte propose une perspective synchronique sur la société communiste (comment cela fonctionne, une fois qu'on y est !) ; il ne propose pas une perspective diachronique (comment on y arrive, en partant de la rupture avec le capitalisme !). Cette genèse politico-historique, il faut par exemple aller la chercher dans la *Critique du programme de Gotha*, texte analysant les différentes phases du passage au communisme : la suppression du salariat, c'est-à-dire de l'exploitation du travail-vivant par le capital en vue de son indéfinie accumulation ; l'instauration d'une phase transitoire ou « socialiste »¹ (« À chacun selon ses capacités ») puis l'accomplissement du processus d'émancipation dans la phase supérieure du communisme (« À chacun selon ses besoins »).

SOCIÉTÉ MARCHANDE, SOCIÉTÉ CAPITALISTE
ET MARCHANDISATION DE LA FORCE DE TRAVAIL

Pour bien comprendre ce qu'est le mode de production capitaliste et le statut qu'y prend le travail, Marx passe par la fiction théorique d'une société marchande ($M - A - M'$), une société dont l'économie est composée de producteurs marchands indépendants dont chaque production (M) couvre ce que prescrit la division sociale du travail et s'échange sur le fond commun de la valeur-travail (représentée par l'argent (A)). Dans cette fiction, la valeur d'usage importe davantage que la valeur d'échange et son représentant, l'argent (A). Ce ne sont que des moyens au service d'un processus social qui met en avant le besoin humain. Or, pour Marx, ce qui au-delà des apparences est au cœur des sociétés modernes, c'est l'inversion de ce processus : des agents économiques (les « capitalistes ») visent, par l'intermédiaire de l'échange marchand généralisé, une autre finalité que la satisfaction d'un besoin déterminé : $A - M - A'$. Cette autre finalité est l'accroissement de la quantité d'argent ($A' > A$, ce ΔA étant la survalue ou plus-value), accroissement indéfini et recherché pour lui-même de l'équivalent général ou « accumulation du capital ». L'ensemble de la société est alors placé sous le joug de ce qu'Aristote appelle « désir d'argent » ou « mauvaise chrématistique ».

1. Cf. Bensussan et Robelin [1985].

Pour Marx, l'origine de l'accroissement de la valeur est à chercher du côté d'un échange particulier (l'échange salarial) et en quittant la sphère de la circulation des marchandises pour descendre dans la sphère de la production des marchandises, dans les « laboratoires secrets de la production ». L'économie n'est pas un domaine social homogène mais se trouve clivée en deux catégories principales d'agents économiques. En fait et d'un point de vue sociologique descriptif, il y a bien sûr d'autres classes sociales ; mais le raisonnement est ici structurel et ne considère que le clivage fondamental, le rapport capital-travail ou rapport salarial, instauré par la violence (« accumulation primitive du capital ») et reproduit notamment par l'État, instrument politique au service de cette domination de classes :

– Les « capitalistes » (propriétaires-gestionnaires du capital). Ils se définissent par la possession d'une quantité de capital-argent, forme pure du capital, qu'ils cherchent à accroître par l'exploitation de la force travail qu'ils ont salariée. Ils ont ainsi les capacités de mettre en œuvre, par eux-mêmes et pour le propre enrichissement, un processus de production de marchandises.

– Les « prolétaires » (nous dirions aujourd'hui « travailleurs salariés »). Ils ne sont propriétaires que de leur force de travail, dont ils ne peuvent précisément rien faire d'autre que chercher à en louer l'usage pour vivre (sinon, il ne s'agirait pas de prolétaires, ... mais de producteurs marchands indépendants). Ce rapport de subordination n'a rien d'un échange marchand : le salaire est obtenu contre la mise à disposition pour des tâches déterminées, dans un cadre déterminé et pour une durée déterminée, de l'usage de la force de travail, celle-ci – à la différence d'une vraie marchandise – n'étant pas distinguable de son porteur.

Même si ce n'est pas une « vraie » marchandise (c'est-à-dire le produit d'un processus de travail marchand), la force de travail fonctionne dans l'échange salarial suivant cette fiction. Sa valeur d'usage n'est autre que le pouvoir créateur de valeur du travail humain. Pour accéder à l'usage de ce pouvoir, le capitaliste ne fait que payer au salarié un forfait : la valeur d'échange de la force de travail, ce qui correspond à la valeur des marchandises nécessaires à l'entretien, et la reproduction de la force de travail. Cette valeur est inférieure à celle que le salarié va pouvoir créer le temps que le capitaliste aura loué l'usage de sa force de travail. Cette différence est la plus-value, consécutive de l'exploitation de la force de travail suivant l'indéfinie productivité de sa valeur d'usage et au simple coût de sa valeur d'échange.

Dans le capitalisme, le monde du travail est dépossédé du pouvoir productif et donc aliéné dans sa condition. Est-ce à dire, pour autant, qu'il suffit aux travailleurs de se réapproprier ce pouvoir pour s'émanciper complètement ? C'est le problème qui est au cœur de la société communiste.

Le texte précédemment cité du *Capital* que nous commentons ici détaille l'organisation précise de cette phase supérieure¹. Marx distingue un étage du bas (socle organisant l'ordre économique, toujours présent, de la communauté des hommes libres) et un étage du haut (lieu d'épanouissement de la liberté individuelle pour chaque membre de cette communauté).

Certes, la collectivité humaine se voit désormais libérée de l'oppression capitaliste et de la forme de nécessité que cette oppression avait inventée, installée et,

1. Pour un essai d'articulation entre le texte du *Capital* et celui de la *Critique du programme de Gotha*, on pourra par exemple se reporter à Sobel [2008].

pour ainsi dire « naturalisée », au cœur même des sociétés occidentales¹. Rappelons en effet que, selon Marx, la condition de l'homme des Temps Modernes n'est pas tant de travailler parce qu'il serait soumis à l'impérieuse nécessité de survie, mais essentiellement de travailler parce qu'il est soumis à l'impérieuse nécessité de la production pour la production². C'est de cette nécessité « sociale » particulière que nous émancipe le passage au communisme. Mais pour libérée qu'elle soit de l'oppression capitaliste et de ce « mauvais infini » qu'est la « production pour la production », la société communiste n'échappe pas à cet étage du bas, c'est-à-dire à ce qui reste l'étage... de la production. Il s'agit désormais d'une production replacée dans un régime ontologique de finitude et entièrement tournée vers la satisfaction de besoins délimités, collectivement identifiés et construits, besoins sous lesquels l'humanité affronte encore et toujours sa condition mortelle. Le problème n'est donc pas celui de l'existence de cet étage du bas, mais celui de sa plus ou moins grande importance dans l'architecture globale de la société nouvelle. En effet, les contraintes exercées par la nature conduisent encore et toujours les hommes à être économes de leur temps de travail – exigence découlant, rappelons-le, de la finitude essentielle de la condition humaine et qui marque l'indépassable règne « ontologique » de la nécessité (Bidet [1995] ; Berthoud [1997], [2002]).

À ce niveau, la liberté dont jouissent ces hommes ne peut donc consister dans la suppression de ces contraintes, même si, moyennant le progrès technique et organisationnel de la production, on peut raisonnablement envisager la diminution de leur emprise sur le temps de la vie et donc sur les occasions d'épanouissement. Cette liberté découle de l'organisation tout à la fois rationnelle et collective de la sphère économique. En ce sens, « libre » qualifie l'exercice collectif d'une rationalité instrumentale pour la gestion commune des moyens de la vie en société (conditions de production, moyens de production, distribution et usage du produit collectif). On peut regretter que le texte n'apporte aucun élément précis concernant les problèmes politiques que pose, pour user d'une terminologie actuelle (Habermas [1983]), l'instauration d'un espace public de discussion démocratique au cœur même du fonctionnement de l'ordre économique. Bien sûr, quelles que puissent être parfois les ambiguïtés de ses formulations, Marx sait fort bien que la suppression du pouvoir politique de l'État en tant que pouvoir de la classe dominante capitaliste ne peut en aucun cas signifier la disparition pure et simple de la politique au sein des affaires humaines si l'on entend essentiellement par là, sur la base de l'émancipation de toute forme de domination – y compris idéologique –, la réappropriation collective de la vie sociale en tant qu'elle peut enfin devenir l'œuvre d'hommes librement associés³.

1. L'auteur remercie l'un des rapporteurs de lui avoir montré l'enjeu de la clarification du double niveau de « nécessité » qu'appelle toute pensée de l'émancipation post-capitaliste. Pour autant, comme nous le précisons encore plus loin à propos de la lecture de Marx par Simone Weil, parler de nécessité « naturelle » (c'est-à-dire transhistorique et indépendante de telle ou telle forme historique d'oppression sociale), ce n'est pas s'abandonner au naturalisme mais se tenir du côté de l'interprétation phénoménologique de Marx.

2. Parmi les commentateurs contemporains de Marx, Gérard Granel a particulièrement bien déconstruit ce qu'il appelle la « catastrophe de la production » (Granel [1993], p. 74). Dans un registre plus sociologique, Jean Baudrillard [1985] a dénoncé, dans un prolongement critique de la position de Marx, l'arraisonnement productiviste de nos sociétés occidentales – critique toujours d'actualité.

3. Ce que Marx repérait déjà dans *Misère de la philosophie* : « La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile, une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit » (Marx [1847] (1968), p. 136).

Ce nonobstant, il reste cette question : comment concilier les contraintes générales d'une organisation collective de l'économie (efficacité dans la production de ce qui sera partagé au sein de la collectivité) avec les exigences singulières de tout un chacun (justice dans le partage de ce qui est produit par la collectivité) ? Le silence du texte peut-il alors nous laisser penser que, pour Marx, la sortie de l'exploitation économique du capitalisme et de l'aliénation que suppose sa domination produit pour ainsi dire automatiquement, et sans plus de procès, une communauté humaine intégralement épanouie, immédiatement réconciliée avec elle-même et ainsi entièrement pacifiée ? Cette sortie produit-elle, en lieu et place d'une société clivée et inégalitaire, une société homogène désormais entièrement réductible à une intersubjectivité pleinement transparente et déployant une bienveillance réciproque ? Dans ce texte comme dans bien d'autres, on pourra relever que Marx en appelle une fois de plus à la communauté des « producteurs associés » comme si une telle incantation se suffisait à elle-même pour solutionner la question politique dans la société communiste. Bien sûr, Marx s'est toujours, suivant l'expression célèbre, refusé « à faire bouillir les marmites de l'histoire ». Quelle que soit la puissance visionnaire que l'on veut bien prêter à sa pensée de l'émancipation, s'il n'en dit pas plus, c'est qu'il ne saurait y avoir plus à dire de la façon, par définition ouverte, dont s'organisera dans l'avenir un collectif d'hommes libres.

Des travailleurs-artistes libérés de tout rapport à la nécessité ?

Si l'étage du bas n'est pas sans soulever quelques questions et maintenir quelques ambiguïtés quant à la nature et la mobilisation de cette liberté, on pourrait croire que les choses sont plus claires à l'étage du haut. Il n'en est rien. Cet étage, rappelons-le, concerne la dimension spécifiquement non économique de l'existence de tout un chacun au sein de la société communiste à laquelle il prend part. Il y règne une liberté qui non seulement n'est plus le contraire de l'oppression mutuelle des hommes – comme c'est le cas dans les sociétés historiques avant la révolution prolétarienne –, mais encore qui n'a plus la forme de l'exercice commun d'une raison instrumentale et pratique – comme c'est le cas à l'étage du bas de la société communiste. Mais alors, de quelle liberté s'agit-il ? Pour Marx, il s'agit d'une forme supérieure, mieux, d'une forme essentielle de la liberté : la liberté d'expression des potentialités du travail humain (second aspect de la notion générale exposée en section 1), lequel peut enfin s'épanouir pour lui-même, sans être contraint par les hommes (oppression) ou par la nature (finitude). Marx, bien sûr, ne formule pas là l'utopie d'une société entièrement vouée à la satisfaction personnelle d'individus-monades qui, obligés de coopérer pour organiser le fonctionnement de l'étage du bas, pourraient enfin se consacrer à eux-mêmes à l'étage du haut. Un passage de *L'Idéologie allemande* permet de lever toute ambiguïté à propos du type d'individuation effective, accomplie et permise à tous grâce à tous, que rend possible « la communauté réelle », c'est-à-dire la communauté humaine émancipée *via* le communisme, et ce, en lieu et place de l'individuation apparente, forcément limitée et toujours sélective, que pouvait déployer telle ou telle communauté constitutive des formes sociales antérieures :

C'est seulement dans la communauté [avec d'autres que] chaque individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens ; c'est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est donc possible. Dans les succédanés de communautés qu'on

a eus jusqu'ici, dans l'État, etc., la liberté personnelle n'existait que pour les individus qui s'étaient développés dans les conditions de la classe dominante et seulement dans la mesure où ils étaient des individus de cette classe. [...] Dans la communauté réelle, les individus acquièrent leur liberté simultanément à leur association, grâce à cette association et en elle. (Marx et Engels [1982], p. 138.)

Au sein de cette communauté, le dépassement continu de soi-même le travail en ce point d'accomplissement où il confine, pour chacun, à l'œuvre d'art. La collectivité se transforme ainsi en une véritable communauté de travailleurs-artistes échangeant et communiant, en toute transparence, dans l'expression multiple et indéfinie de leurs affects créatifs, et ce, sans se voir assigner une identité fixée et par là-même appauvrissante. Un texte également célèbre de *L'Idéologie allemande* le formulait ainsi :

Dans la société communiste, chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique. (Marx et Engels [1982], p. 94.)

Si l'on se place à l'intérieur des distinctions traditionnelles de la philosophie pratique (Markus [1991]), force est de souligner que la notion de travail de Marx que nous avons exposée en sa polarité constitutive (*cf.* section 1) est tout à fait originale. Elle englobe la distinction aristotélicienne entre action ou *praxis* et production ou *poëisis* (Aristote [1998]). Dans la terminologie d'Hanna Arendt [1958] et contrairement à l'interprétation qu'elle donne de Marx (Amiel [2001] ; Munster [2008a]), la notion de travail se situe donc également – même si ce n'est jamais exclusivement – du côté de l'*homo faber* et donc ne se réduit en rien à l'animalité de l'*homo laborans*, laquelle est fondamentalement inscrite dans le cycle naturel et indéfini de la satisfaction des besoins et de la reproduction de la vie.

Au total, dans le texte du livre 3 du *Capital* que nous commentons, il faut reconnaître que le processus d'émancipation sociale et le fonctionnement de la phase supérieure du communisme conduisent à un partage en deux de la notion de liberté, laquelle reçoit à chaque étage une caractérisation spécifique et, en particulier, se voit articulée différemment à la notion de nécessité. À lire Marx, l'homme émancipé n'est pas, comme on aurait pu de prime abord le penser, un individu homogène, entièrement réconcilié avec lui-même et communiant avec tous les autres dans le cadre d'une société transparente et homogène. Au contraire, il semble que cet individu doit être vu comme le lieu d'une juxtaposition socio-anthropologique originale et, si l'on s'en tient à ce seul texte du livre 3 du *Capital*, irréductible, indépassable. Face à cette césure, voire à cette schizophrénie, deux types d'interprétation sont possibles. Soit l'on considère que la pensée de Marx reste incomplète, voire marque sur ce point une limite, et alors on cherche une réconciliation de l'homme avec lui-même en remettant sur le métier, pour l'approfondir et la rendre complètement homogène, l'anthropologie générale du travail. Simone Weil est emblématique de cette démarche, et ce, comme on le verra, en ne cherchant plus à opposer travail et nécessité mais en cherchant à les lier de façon plus intime (section 3). Soit l'on considère que la perspective normative du communisme nous permet de mettre en évidence une

buttée anthropologique fondamentale, que l'irréductibilité de cette juxtaposition signale quelque chose comme un universel de la condition humaine et que donc toute recherche de réconciliation de l'homme avec lui-même en dehors de tout rapport essentiel aux autres n'est que fantasme prométhéen¹. C'est, à l'inverse de la position de Simone Weil, celle que défend André Gorz (section 4).

TRAVAIL, LIBERTÉ ET NÉCESSITÉ : SIMONE WEIL EN DEÇÀ DE MARX ?

Simone Weil² connaît et discute les textes de Marx sur la société communiste. Pour autant, sa contribution au débat ne peut pas être considérée comme une discussion directe et systématique avec découpage précédent, découpage sous lequel Marx se propose de poser de façon radicale le problème de l'émancipation sociale. Si nous convoquons ici la pensée de Simone Weil, c'est sous un angle précis, à savoir le traitement, original et spécifique à l'intérieur des philosophies qui se réclament d'une phénoménologie du travail, qu'elle réserve à la question de la nécessité. Parce qu'elle entend réconcilier nécessité et liberté, sa philosophie du travail peut être vue comme une tentative pour sortir de l'opposition stricte que nous avons repérée chez Marx, celle entre le règne de la nécessité (amené à se réduire sans jamais disparaître) et le règne de la liberté (amené à s'étendre sans jamais devenir exclusif). Dans cette perspective, nous posons la question suivante : dans quelle mesure une telle philosophie de la liberté dans le travail et par le travail, tout en partant de la question marxienne de l'émancipation radicale de l'oppression capitaliste, ne court-circuite-t-elle pas finalement la position exigeante sous laquelle Marx l'avait placée ?

La liaison intime entre nécessité et liberté dans l'anthropologie du travail de Simone Weil

Pour Simone Weil, clarifier la question de l'émancipation sociale du capitalisme suppose d'abord de clarifier de la notion trop confuse de nécessité qui est au cœur de ce débat. Telle que la définira la *Condition première d'un travail non servile*, cette notion doit être entendue en un sens précis et essentiel : « Nécessaire, d'une nécessité qui tient à la nature des choses », indique clairement Simone Weil, l'autre forme de nécessité étant celle qui tient « aux rapports humains ». Or, ajoute-t-elle, « la discrimination entre ces deux espèces de nécessité, la véritable et la fausse, n'est pas toujours aisée [...] On se trompe soit en regardant comme des injustices des souffrances inscrites dans la nature des choses, soit en attribuant à la condition humaine des souffrances qui sont des effets de nos crimes et tombent sur ceux qui ne le méritent pas. » (Weil [1964], p. 369.)

1. Au sens que donne François Flahault [2008] à cette critique.

2. Pour une présentation générale de la vie et de l'œuvre de Simone Weil, on pourra par exemple consulter (Pétrément [1973]) ou (McLellan [1989]). Nous disposons désormais d'un outil de tout premier ordre pour nous repérer dans la philosophie du travail de Simone Weil : il s'agit de l'ouvrage de Robert Chenavier [2001], qui vaut autant pour sa synthèse que pour son interprétation propre de la pensée de Simone Weil. Parmi les études générales sur le rapport de Simone Weil à Marx et au marxisme, on pourra consulter (Blum, Seidler [1989]).

C'est à la phénoménologie du travail qu'il revient de dégager le sens de cette souffrance attachée à l'essence du travail, « à la nature des choses¹ », au fait que l'homme existe sous des conditions qu'il lui faut apprendre à accepter et en dehors desquels il n'est, de fait, tout simplement rien. À ce niveau, la pensée de Simone Weil s'inscrit dans l'anthropologie du travail de Marx que nous avons explicitée, mais en insistant sur l'essentielle finitude de l'existence humaine, voire en se focalisant sur celle-ci. Assumer cette finitude, pour Simone Weil, ne doit cependant pas nous dispenser de lutter contre la mauvaise nécessité, celle qui est liée aux rapports d'oppression et dont la liste est longue dans l'histoire des sociétés humaines (esclavage, servage, racisme, colonialisme, patriarcat, capitalisme...). Contrairement à la « véritable nécessité » qui constitue, pour Simone Weil, une donnée ontologique indépassable, la « fausse nécessité » ne présente pas la même assurance ontologique. À bien regarder, elle n'est finalement jamais rien d'autre qu'une construction humaine. Parfois, elle se présente sous l'évidence d'un pur rapport de forces. Mais, le plus souvent, elle apparaît, aux yeux des humains mystifiés, comme réifiée, coupée de son origine humaine, comme relevant du cours des choses et donc comme allant de soi – ce qui en fait sa force et lui assure sa reproduction.

Quelles que soient les formes sociales d'oppression qui la recouvrent dans l'histoire, la finitude humaine n'en reste pas moins toujours, pour Simone Weil, le fait essentiel de la condition humaine. Au plus profond de nous-mêmes et de la vie qui nous traverse, nous nous éprouvons comme toujours déjà pris dans le flux de la nécessité ontologique de l'être matériel.

La liberté parfaite ne peut pas être conçue comme consistant simplement dans la disparition de cette nécessité dont nous subissons perpétuellement la pression ; tant que l'homme vivra, c'est-à-dire tant qu'il constituera un infime fragment de cet univers impitoyable, la pression de la nécessité ne se relâchera jamais un seul instant. Un état de choses où l'homme aurait tant de jouissances et aussi peu de fatigues qu'il lui plairait ne peut pas trouver place, sinon par fiction, dans le monde où nous vivons. (Weil [1988], p. 72.)

Bien en deçà des caractérisations de la notion générale qui est au cœur de l'œuvre de Marx, le travail est fondamentalement considéré par Simone Weil comme l'expression privilégiée de notre rapport à cette nécessité. Une nécessité qui nous presse, mais qui, comme condition de notre existence d'être pensant et agissant, nous permet de nous libérer en même temps qu'elle nous discipline ; bref, une nécessité qui nous permet de nous vaincre nous-mêmes et de construire ainsi un ordre spécifiquement humain. C'est ce que Robert Chenavier [2001] propose d'appeler la conception cartésienne de la liberté chez Simone Weil.

1. Le but de cet article n'est pas de discuter l'ontologie naturaliste sur laquelle prend appui la pensée de Simone Weil et qui est une thèse philosophique tout à fait légitime, mais discutable et du reste discutée tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale (Rosset [1974]). Par ontologie naturaliste, nous entendons tout discours qui considère que l'être du réel peut être intégralement appréhendé comme une nature, avec des lois et des nécessités. En tant que posture critique, l'antinaturalisme n'est pas, comme une certaine dérive postmoderne peut parfois le laisser croire (*cf.* la critique décapante de Stéphane Haber [2006]), une négation du réel, réel dont la consistance propre ne serait qu'une apparence et qui, du coup, s'épuiserait toujours dans une indéfinie sédimentation de construits sociaux. Bien au contraire, l'antinaturalisme défend une thèse ontologique différente : le réel est fondamentalement hétérogène (« Chaos », « Sans fonds », « Abîme », pour reprendre les termes de Cornélius Castoriadis [1975]) et cette hétérogénéité est irréductible à l'homogénéité d'une nature (Ordre stable, rassurant et se tenant derrière les choses).

Pour lui, que nous mobilisons de près dans ce qui suit, la liberté chez Simone Weil ne se définit pas – comme on le pense spontanément – par un rapport sans contrainte entre le désir et la satisfaction, mais – plus fondamentalement – par un rapport entre la pensée et l'action. Dans cette conception, un homme pourrait être dit tout à fait libre dès lors que ses actions procéderaient correctement d'un jugement préalable concernant la fin qu'il se propose et l'enchaînement des moyens propres à amener cette fin. La question n'est pas de savoir si l'on agit arbitrairement, mais de comprendre qu'il faut disposer son corps à effectuer les gestes nécessaires à l'accomplissement d'une fin. En ce sens, toute action libre procède d'un jugement qui lui-même porte sur

Un tissu de nécessités. [...] Une vie entièrement libre serait celle où les difficultés réelles se présenteraient comme des sortes de problèmes, où toutes les victoires seraient comme des solutions mises en action. Tous les éléments du succès seraient alors donnés, c'est-à-dire connus et maniables comme sont les signes du mathématicien. [...] L'accomplissement de n'importe quel ouvrage consisterait en une combinaison d'efforts aussi consciencieuse et méthodique que peut l'être la combinaison de chiffres par laquelle s'opère la solution d'un problème lorsqu'elle procède de la réflexion. L'homme aurait alors constamment son propre sort en main. Il forgerait les conditions de sa propre existence par un acte de pensée. (Weil [1988], p. 73.)

Ce que l'anthropologie du travail de Simone Weil met ainsi en valeur, c'est un agir compris comme suite d'actions sans rapport avec l'émotion, avec le désir et la volonté. Dans cette forme spécifique et authentique d'agir qu'est pour elle le travail, et uniquement dans cette forme, la pensée est liberté. Mais il s'agit essentiellement d'une liberté impersonnelle. Pour Simone Weil, le travail exige précisément des mobiles qui ne sont pas fonction de notre subjectivité particulière, mais de l'universel. C'est dans l'impersonnel que s'exprime notre liberté, en tant que liberté d'assumer les règles de la méthode, lesquelles nous permettront de maîtriser la nécessité. Le travail se trouve ainsi valorisé puisque l'agir qu'il mobilise a pour objet la nécessité et pour fin l'ordre impersonnel de cette nécessité¹. Pour Simone Weil – et contre la philosophie pratique d'Aristote [1998] et la tradition qui s'inscrit dans cette filiation (Arendt [1961]) –, une telle philosophie du travail permet de surmonter, d'une façon différente que celle que nous repérons tout à l'heure chez Marx, l'opposition classique entre *praxis* et *poïesis* : la nécessité n'est plus objet et fin extérieure à l'agent, mais s'insère dans l'ordre impersonnel de l'être des choses duquel chaque humain procède toujours déjà. On sort ainsi de l'alternative grecque dans laquelle s'enfermera plus tard Hanna Arendt et à partir de laquelle elle essaiera de critiquer la philosophie du travail de Marx. Ou bien le travail se confronte à la nécessité, et alors il est servile ; ou bien l'activité est vide, et alors elle ne renvoie qu'à l'indéfini perfectionnement d'un agent désincarné. Pour Simone Weil, une activité sans nécessité n'est pas libre mais elle est tout simplement vide, tandis qu'une nécessité non pénétrée d'activité méthodique – c'est-à-dire non pénétrée de travail – est tout simplement asservissante.

1. Cette assumption de la nécessité dans l'activité de travail enfin rendue à son essence débouche chez Simone Weil sur la conception spirituelle ou spiritualiste de la « civilisation du travail » que nous promet la mise en place d'une société libre (Berthoud [2002]). Ce point n'est pas ici l'objet spécifique de notre discussion. En écho à la discussion du point 4.2, on peut se demander dans quelle mesure cette « civilisation du travail » n'est finalement pas qu'un avatar communautaire de la société communiste.

Repenser l'émancipation de la société (au-delà de Marx) sans penser la société (avec Marx) ?

C'est sous cette perspective anthropologique très particulière qu'il convient d'expliciter la question de l'émancipation telle que la pose Simone Weil. Dans sa critique du capitalisme, ce qu'a essentiellement en vue Simone Weil, ce n'est pas d'abord la forme « économique » moderne de l'asservissement, à savoir le rapport salarial, dont l'abolition est le propre de la première étape vers la société communiste pour Marx. C'est, plus généralement, la division même du travail, qui prive le travailleur de la domination sur les moyens de son travail, et donc de l'expérience entière et véritable de la nécessité naturelle en laquelle Simone Weil place la condition essentielle du libre épanouissement humain. Tant que cette division perdurera, l'oppression perdurera, quand bien même on se serait émancipé des rapports de propriété capitaliste qui gouvernent l'ordre productif. Le travail libre doit donc être défini sur fond d'une

forme de la vie matérielle [...] qui impliquerait que chaque travailleur ait lui-même à contrôler, sans se référer à aucune règle extérieure, non seulement l'adaptation de ses efforts avec l'ouvrage à produire, mais encore leur coordination avec les efforts de tous les autres membres de la collectivité [...] La technique devrait être de nature à mettre perpétuellement à l'œuvre la réflexion méthodique [...] la coordination devrait s'établir d'une manière assez simple pour que chacun en ait perpétuellement une connaissance précise, en ce qui concerne la coopération des travailleurs aussi bien que les échanges de produits ; les collectivités ne seraient jamais assez étendues pour dépasser la portée d'un esprit humain [...] la fonction de coordonner n'impliquerait plus aucune puissance, puisque le contrôle continu exercé par chacun rendrait toute décision arbitraire impossible (Weil [1988], p. 85).

Ce sont donc d'abord les conditions d'un autre rapport à la nécessité que doit mettre en place le socialisme¹ véritable. Il ne peut, en aucun cas, s'agir de penser la libération de l'individu sur la base de sa division anthropologique comme cela est suggéré chez Marx et, nous le verrons, comme cela est assumé et explicité chez Gorz. Pour Simone Weil, le problème ne peut se résoudre dans la diminution de la durée du travail nécessaire, comme s'il suffisait de diminuer le temps pendant lequel l'homme est esclave pour le transformer en un être libre. De même, le progrès technique ne libérera jamais complètement les hommes du travail. Dans ses *Réflexions*, Simone Weil considère qu'il est « chimérique » de penser que la substitution du travail mort au travail vivant puisse déboucher sur la suppression complète du travail humain (Weil [1988], p. 43). À cela, il y a pour elle une raison anthropologique fondamentale : la technique n'est qu'un ensemble de procédés destinés à confier à la matière ce qui relève d'abord de l'effort humain ; elle ne peut inscrire dans cette matière que ce qui, dans l'effort humain, peut être transposé en opérations mécaniques. Et que ces opérations soient identiques ou variées, cela ne change fondamentalement rien à l'affaire. Là où il y a fonctionnement, il ne peut y avoir, à proprement parler, travail, c'est-à-dire pour Simone Weil confrontation concrète, toujours incertaine² mais

1. Simone Weil emploie socialisme pour « société émancipée » et ne procède pas aux distinctions diachroniques de la tradition marxiste, entre socialisme et communisme.

2. Si la condition humaine ne comportait aucun imprévu, aucune incertitude radicale, l'aménagement systématique du monde serait possible sans aucun travail. En effet, tout problème d'adaptation à des conditions nouvelles serait supprimé. Mais alors ce serait considérer une société humaine... sans histoire. Autrement dit, la technique peut bien libérer l'homme dans son travail, et notamment s'agissant des tâches pénibles et dégradantes, mais elle ne peut le libérer du travail. Sauf à sortir des dispositions anthropologiques de la condition humaine, c'est-à-dire de sa finitude.

forcément méthodique et inventive de l'humain à la nécessité naturelle de sa condition.

Dans ces conditions, que doit-être pour Simone Weil une société libre ? Dans les *Réflexions* notamment, on trouve quelques remarques entérinant les exigences liées à ce qu'il faut assumer et organiser au mieux la « bonne » nécessité dans le travail émancipé. « La société la moins mauvaise est celle où le commun des hommes se trouve le plus souvent dans l'obligation de penser en agissant, a les plus grandes possibilités de contrôle sur l'ensemble de la vie collective et possède le plus d'indépendance. » (Weil [1988], p. 89.) Le socialisme se définit par le rétablissement, dans un seul et même individu, des rapports essentiels entre la pensée méthodique et l'action concrète. C'est dire si Simone Weil refuse tout modèle dual, ou modèle grec, qui produirait une séparation entre une sphère du travail socialement nécessaire et une sphère de l'activité créatrice.

On sait que la Grèce a considéré le travail comme étant fondamentalement quelque chose de servile, seuls la politique, les arts, les jeux, le sport ou la philosophie étant jugés dignes de l'homme en tant que tel (Vernant et Vidal-Naquet [1985]). 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 supérieures. La dualité partage la société humaine et produit une inégalité anthropologique. Comme c'est le cas dans l'utopie communiste de Marx, l'intériorisation en chaque individu de cette coupure anthropologique est-elle une solution alternative, compatible avec notre imaginaire moderne d'égalité ? Non plus un modèle dual qui parcourrait horizontalement la société et produirait de l'inégalité ; mais un modèle dual qui parcourrait verticalement chaque individu, à la fois travailleur – prenant en charge, sous une forme et suivant des modalités décidées collectivement, sa part de nécessité – et citoyen, à la fois travailleur et artiste, etc. La perspective de Marx n'est guère pensable pour Simone Weil. Pour elle, le même individu ne peut pas être « une fourmi pendant ses heures de travail » et « un homme pendant ses heures de loisir ».

Précisons encore ce point pour finir. De façon dispersée, mais récurrente, dans les œuvres de Simone Weil, il y a de multiples critiques concernant la division du travail, et notamment la division entre le travail manuel et le travail intellectuel. Elles invitent à rendre au travail son autonomie individuelle, seule garantie pour Simone Weil d'un rapport authentique à la nécessité. Ces questions d'aliénation moderne au travail sont connues et discutées par les historiens et les sociologues du travail. Mais là n'est pas l'enjeu essentiel de la position de Simone Weil sur la question de l'émancipation. Cette position suppose – plus fondamentalement et sans que Simone Weil en prenne complètement la mesure – l'homogénéité sociale ou plus précisément la transparence, d'une part, entre tous les individus, et, d'autre part, entre chaque individu et la collectivité. Simone Weil semble le reconnaître parfois : « La subordination de la société à l'individu, c'est la définition de la démocratie véritable, et c'est aussi celle du socialisme. » (Weil [1988], p. 70.) Mais, dans aucun de ses écrits, elle n'en tire, selon nous, la conséquence : assumer la nécessité « ontologique » dans une société d'hommes libres, c'est-à-dire dans une société de travailleurs véritables, fait disparaître purement et simplement... la question même de la constitution de la société. Or, une société d'hommes libres – même au sens que donne Simone Weil à la notion de liberté – ne reste-t-elle pas encore une société ? C'est-à-dire une entité irréductible à la somme de ses parties et toujours déjà antérieure à chacune d'entre elles ? On peut

donc se demander dans quelle mesure la conception de la liberté qu'hypostasie Simone Weil dans sa philosophie du travail ne nous entraîne pas du côté d'une conception communautaire de la société émancipée, conception dans laquelle le collectif, et les formes d'hétéronomie qu'il suppose ou qu'il génère forcément, est toujours envisagé comme ce qui devra à terme finir par se résorber et finalement disparaître. Sans doute le problème vient-il de ce que Simone Weil oppose deux formes de nécessité et que pour elle, en dehors de ces deux formes, il n'y en a aucune autre. De sorte que sa pensée de l'émancipation humaine tend à faire disparaître toute épaisseur irréductible à la nécessité. La « fausse » nécessité n'est finalement toujours qu'illusion produite par les différents systèmes d'oppression historique : elle est amenée à disparaître avec les luttes qui feront tomber ces systèmes. Quant à la « véritable » nécessité, elle doit être assumée pour devenir constitutive d'une liberté effective ; elle est tout aussi logiquement amenée à disparaître comme problème humain dès lors qu'elle est reconnue comme essentielle à la condition humaine.

En radicalisant un des aspects de l'anthropologie du travail (la finitude) et en hypostasiant la nécessité « ontologique » au cœur de la condition humaine, la reformulation de la question de l'émancipation sociale chez Simone Weil fait pour ainsi dire disparaître le problème que Marx avait posé dans toute son épaisseur même si, nous l'avons vu, il n'était pas parvenu à en proposer une solution claire. À l'inverse, c'est au cœur même de ce problème que la pensée d'André Gorz se positionne pour affronter cette question, en mobilisant une ontologie et une anthropologie qui n'éliminent pas la question du social et donnent à la nécessité une épaisseur irréductible.

ÉMANCIPATION SOCIALE ET INCOMPRESSIBLE HÉTÉRONOMIE DE LA SOCIÉTÉ : ANDRÉ GORZ AVEC MARX ET AU-DELÀ DE MARX

La théorie sociale qu'a progressivement élaborée André Gorz est en dialogue constant et privilégié avec la pensée de Marx (Munster [2008b])¹. Nous nous en tiendrons ici principalement à ce que nous considérons, sur la question du rapport

1. On sait le lien privilégié d'André Gorz avec Jean-Paul Sartre dont il fut le « disciple » puis le collaborateur aux *Temps Modernes*. Il faudrait consacrer une étude particulière à ce qui, dans la lecture que Gorz fait de Marx, dépend de la lecture que Sartre fait de Marx et du marxisme, notamment dans la *Critique de la raison dialectique* (Sartre [1960] (1985)), que Gorz a lu et à laquelle il se réfère souvent. Dans la section 1, nous avons indiqué que nous adoptions l'interprétation de Raymond Aron qui place Sartre du côté de la lecture phénoménologique de Marx. Du coup, nous pouvons, sans le dénaturer, mobiliser Gorz dans la perspective de notre problématique. Bien sûr, un examen approfondi montrerait que l'affaire est beaucoup plus compliquée dans la mesure où Sartre subvertit en partie la tradition marxiste en introduisant, dans son anthropologie générale, une notion qui n'appartient pas au marxisme mais pourrait davantage faire signe vers les « robinonnades » de l'Économie Politique Classique, voire vers la théorie néoclassique, la notion de rareté. Or, il n'en est rien et, derrière cette notion, c'est la radicalisation de la philosophie de conscience que Sartre a élaborée dans *L'Être et le Néant* (1943) et qu'il développe en vue d'une théorie du social-historique : « Nous y insisterons davantage : l'Histoire est plus complexe que ne le croit un certain marxisme simpliste, et l'homme n'a pas à lutter seulement contre la Nature, contre le milieu social qui l'a engendré, contre d'autres hommes, mais aussi contre sa propre action en tant qu'il devient autre. » (Sartre [1960] (1985), p. 236.) Pour plus de développements sur la notion de rareté et son intégration dans la phénoménologie sartrienne, cf. Rizk [1996].

entre travail et émancipation, à *Métamorphose du travail, quête du sens* (1988), l'ouvrage où Gorz articule plus précisément sa pensée. Certes, on trouve dans d'autres livres d'André Gorz des développements sur l'émancipation, notamment dans (Gorz [1980]) et (Gorz [1991]), mais aussi dans ces derniers ouvrages : (Gorz [1997]) et (Gorz [2003]), sans compter l'ouvrage posthume (Gorz [2007]). Mais, dans ces différents ouvrages, la question de l'émancipation n'est pas examinée en général et d'un point de vue purement philosophique. Elle est, pour l'essentiel, examinée en référence aux transformations socioéconomiques qui affectent les sociétés postfordistes (Clerc, Méda [2007] ; Vercellone [2007]). Le travail est désormais reconfiguré de fond en comble par un capitalisme qui, sur le plan des forces productives, devient de plus en plus « cognitif » et qui, sur le plan des rapports de production, devient de plus en plus globalisé, débridé et dominé par la finance. Pour sortir de nos « sociétés de travail » qu'il juge désormais sans avenir (même sous la forme d'un compromis « social-démocrate » rénové et adapté à la mondialisation ou à l'intégration européenne), Gorz en est venu à développer des propositions concrètes se rangeant du côté des partisans de l'allocation universelle, mais, a-t-il tenu à préciser, la version progressiste et non pas la version néolibérale de cette allocation (Gorz [1997]).

Nous ne discutons pas ici la pertinence de ces analyses socioéconomiques contemporaines (à la différence de celle de Simone Weil, plus « datées ») ; nous nous situons en amont de ces débats, c'est-à-dire à un niveau d'anthropologie générale et sous la perspective de la société communiste que Gorz n'a jamais perdue de vue. La position utopique d'une telle société constitue, pour Gorz tout comme pour Marx, un éclairage conceptuel permettant de décrypter le réel présent et, le cas échéant, de dégager les points de subversion possibles pour l'action politique. Mais au couple marxien nécessité/liberté, André Gorz substitue un couple plus pertinent : autonomie/hétéronomie (ou encore activités autonomes/activités hétéronomes). Quel est le statut théorique exact d'une telle substitution ? Que donne-t-elle à voir de plus ou de mieux que la distinction classique que Marx fait jouer dans ces textes ? Qu'est-ce que cette substitution apporte à l'identification du statut exact de la nécessité dans une société d'hommes libres ?

La relecture par André Gorz des enjeux anthropologiques de la société communiste chez Marx

Pour fixer les termes du dialogue, il vaut sans doute la peine de citer deux passages significatifs de Gorz à propos de la théorie des deux règnes du livre III du *Capital* que nous avons explicité en section 1. Certes, le commentaire qu'il en fait reste dans la ligne de problématique marxienne des enjeux du passage au communisme. Il se place dans le cadre d'une anthropologie de la finitude humaine, c'est-à-dire reconnaît que toute société humaine ne peut se passer d'une forme substantive d'économie¹. Il considère également que l'émancipation passe nécessairement, d'une manière ou d'une autre pour notre modernité, par la reconnaissance du fait que la pluralité humaine est constituée d'individus

1. Au sens de Karl Polanyi, c'est-à-dire comprise comme « 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 » (Polanyi [1957], p. 242).

libres et égaux¹, c'est-à-dire que la dualité grecque n'est absolument plus recevable aujourd'hui. Partant de là, la condition du libre épanouissement de tout en chacun en sa singularité consiste dans ce que tous doivent raisonnablement assumer un socle incompressible de travail nécessaire.

La conception aristotélicienne est assouplie mais non dépassée : il y a toujours une sphère de la nécessité et une sphère de la liberté. Celui-ci ne commence que là où cesse le travail déterminé par le besoin et les buts extérieurs. Tout comme Aristote, Marx met donc « nécessité », « besoin » et « buts extérieurs » sur le même plan : ce sont des déterminations que le sujet ne puise pas souverainement en lui-même, donc des négations de sa souveraineté. Le règne de la liberté ne commence qu'au-delà de « la sphère de la nécessité » et se confond avec « le déploiement d'activité qui est à lui-même sa propre fin »² : avec la recherche du Bien, du Beau et du Vrai. La seule différence avec Aristote, c'est que le déploiement de la liberté ne suppose plus, chez Marx – c'est-à-dire dans une société communiste, aux forces productives pleinement développées – que le fardeau de la nécessité soit endossé par les couches sociales non libres. La machine a pris la place des esclaves et les « producteurs associés » s'organisant de manière à réduire le travail nécessaire « à un minimum », de sorte que tout le monde travaille, mais peu, et que tout le monde déploie à côté de son travail, des activités qui sont à elles-mêmes leur propre fin. Tout le monde peut partager son temps entre les deux sphères. (Gorz [1988], p. 206.)

Gorz insiste sur la radicalité selon laquelle il faut entendre les activités qui sont à elles-mêmes leur propre fin et qu'il propose d'appeler activités autonomes³. Elles s'opposent aux activités hétéronomes ou accomplies dans la sphère de l'hétéronomie ou sphère fonctionnelle de l'intégration systémique (Habermas [1987]), laquelle regroupe dans toute société complexe

l'ensemble des activités spécialisées que les individus ont à accomplir comme des fonctions coordonnées de l'extérieur par une organisation préétablie. Au sein de cette sphère de l'hétéronomie, la nature et le contenu de ces tâches ainsi que leurs rapports sont hétéro-déterminés de manière à faire fonctionner les individus et des collectifs eux-mêmes complexes comme des rouages d'une grande machine (industrielle, bureaucratique, militaire) ou, ce qui revient au même, de leur faire accomplir à l'insu des uns des autres les tâches spécialisées qu'exige une machine qui, en raison de ses dimensions et du nombre des servants requis, enlève à son personnel toute possibilité d'accorder ses activités par des procédures de coopération autorégulées (par l'autogestion) (Gorz [1988], p. 49).

Bien évidemment, en fait, toute hétéro-régulation s'appuie forcément sur un minimum de coopération autorégulée au sein de petits groupes (par exemple, les équipes dans le taylorisme) ; mais le tout se trouve toujours réinscrit dans un mouvement d'intégration quant à lui essentiellement hétéro-régulé. L'objet de notre article n'est pas de reprendre l'analyse et la critique sociale des formes passées ou actuelles d'hétéro-régulation – l'œuvre d'André Gorz fourmille de ce types d'analyse et a donné lieu sur ce plan à de nombreux commentaires⁴. Pour

1. Sur ce point, pour des développements de philosophie contemporaine dans une perspective marxiste, cf. Balibar [1992] ou Bidet [1999].

2. Selon la propre traduction de Gorz du texte allemand.

3. « Elles valent par et pour elles-mêmes non pas parce qu'elles n'ont pas de buts autres que la satisfaction ou le plaisir qu'elle procure, mais parce que la réalisation du but autant que l'action qui le réalise sont sources de satisfaction : la fin se reflète dans les moyens et inversement ; il n'y a pas de différence entre l'une et les autres ; je peux vouloir le but en raison de la valeur intrinsèque de l'activité qui le réalise et l'activité en raison de la valeur qu'elle poursuit. » (Gorz [1988], p. 206.)

4. Voir, sur ce point, la synthèse de Gollain [2000].

nous, d'un point de vue d'anthropologie générale du travail, il importe d'insister sur ceci : dans la mesure où demeurent toujours à minima les problèmes posés par la production et la reproduction des conditions d'existence, l'émancipation du capitalisme (puis la construction du socialisme en vue du communisme) ne signifie pas, pour André Gorz, que le règne de la subjectivité libérée puisse enfin s'établir indépendamment de toute forme d'hétéronomie. Nous allons d'abord éclairer la portée critique de cette position puis nous suggérons, pour finir, en quoi elle pourrait consister.

Socialisation des subjectivités ou subjectivation de la société ?

Pour Gorz, le risque serait en effet de se laisser enfermer dans la fuite communautaire¹, au sens d'une fuite marquant l'illusion d'une transparence intersubjective du social sans aucun résidu hétéronome. Cela reviendrait à concevoir, pour l'individu, le libre développement de sa subjectivité comme la possibilité de coïncider totalement avec son être social et donc aussi bien, inversement, la possibilité pour l'être social d'intégrer toutes les dimensions de l'existence individuelle.

C'est une lecture que l'on peut faire de Marx, notamment de certains passages des *Manuscrits de 1844* et de *L'Idéologie allemande* et qui tend à réduire la tension autour de laquelle est construite, selon nous, la notion générale de travail chez Marx (cf. section 1). Marx y décrit le travail comme une activité aliénée par le capitalisme, activité dans laquelle, pour ainsi dire, la vie est retournée contre elle-même (Renault [2008]). Fondamentalement, l'activité est une détermination de la vie, de la vie propre au genre humain. Elle n'est pas d'abord quelque chose d'économique (réduction à laquelle le terme ambigu de « travail », en tout cas son usage courant, peut conduire), c'est-à-dire elle n'est pas d'abord satisfaction de besoins (sous-entendus extérieurs à elle et intégrés à un processus social) ; elle est à elle-même son propre besoin. Dans cette perspective, le communisme représente la réconciliation de l'essence de l'homme avec son existence. L'activité, comme essence de l'homme, n'y est plus aliénée aux nécessités de l'existence – ce que l'on résume couramment en parlant de « gagner » sa vie. La réconciliation de la liberté et de la nécessité consiste dans la réconciliation de l'individu et de son être générique, c'est-à-dire l'abolition même de la différence entre la vie individuelle et la vie collective². L'individu coïncide entièrement avec son être social, lequel intègre toutes les dimensions de l'existence individuelle. Autrement dit, il n'est plus rendu étranger à lui-même, comme c'est le

1. C'est sans doute Michel Henry ([1976a] et [1976b]), et son ontologie subjectiviste du travail-vivant, qui a le mieux radicalisé les virtualités communautaires de la pensée du communisme chez Marx, en particulier dans la conclusion de Henry [1976b], intitulée « Le socialisme ».

2. Dans *Les Chemins du paradis*, André Gorz cite un passage des *Grundrisse* de Marx, qui va dans le même sens : « Avec la suppression du caractère immédiat du travail-vivant comme seulement individuel-singulier [...] et l'affirmation de l'activité des individus comme immédiatement générale et sociale [...], les moments matériels de la production sont dépouillés de la forme de l'aliénation ; ils sont posés comme propriété, comme corps social organique où les individus se reproduisent dans leur singularité, mais comme des singuliers sociaux. » (Cité dans Gorz [1983], p. 75, note 8.) « L'être social » des *Grundrisse* a remplacé « l'être générique » des *Manuscrits de 1844* ou de *L'Idéologie allemande*.

cas lorsque sa socialisation relève des sociétés d'oppression, en particulier de celles où domine le capitalisme.

C'est bien d'une conception communautaire et transparente du lien social dont il est ici question. On ne saurait bien sûr réduire la pensée de Marx à cela, et lui dénier – dans le sillage d'Hanna Arendt [1958] –, toute pensée politique digne de ce nom¹. Mais sauf à croire que la pensée de Marx est de part en part homogène, il faut reconnaître qu'affleure parfois une perspective communautaire, notamment lorsque Marx pense l'exploitation comme dénaturation d'une communauté originelle et de l'immédiateté des rapports humains qui la structure (Barbier [1992] ; Kail [1996], [2000] ; Sobel [2008]). Dans la communauté originelle, la substance sociale se confond avec la vie des hommes et le lien qui les rassemble ne peut être séparé d'eux et vécu en extériorité. La relation sociale y est une relation immanente, intérieure à l'existence individuelle et définie par elle comme relation entièrement subjective entre des subjectivités. On se trouve face au paradoxe d'une médiation vécue immédiatement, c'est-à-dire littéralement : sans aucune médiation ! La communauté émancipée dissout la pluralité des individus – ce qui est la condition anthropologique de la vie politique, si l'on suit Arendt [1995] – et instaure l'homogénéité et la transparence des relations sociales. Dans cette perspective, la communauté originelle est à la fois ce qui est toujours déjà perdu et ce dont on espère le retour ; elle est ainsi le point fixe qui permet de penser les notions d'aliénation et d'émancipation. La politique n'a comme telle qu'une existence secondaire et transitoire, existence qui se réduit au mouvement des luttes qui cherchent à dissoudre toutes les médiations artificielles qui déracinent l'homme de sa vie communautaire, au premier rang desquelles se trouve la marchandisation capitaliste.

De ce point de vue, on peut reprendre la seconde phase du communisme, à l'étage du bas, pour en expliciter le naturalisme communautaire. L'individu trouve la pleine réalisation de sa liberté dans la participation au projet collectif d'une rationalisation de la vie sociale. Par la production en commun et la communication transparente, la société fonctionne comme un grand individu qui répartit son temps entre ses tâches et calcule, en bon économiste, son temps de travail en fonction de l'urgence et de l'importance des besoins. À même la communauté des producteurs, il y a homogénéité entre le travail personnel et le travail social : chaque membre de la communauté connaît les relations qui l'unissent aux autres membres avec lesquels ils coopèrent, mais aussi celles qui unissent continuellement son travail à la richesse totale à laquelle il contribue. Sans cesse présente à elle-même en tout lieu, toute la société est l'œuvre d'agents conscients et volontaires, dédouanés non seulement des contraintes traditionnelles, sédiments naturalisés, mais aussi des rapports de domination et d'exploitation (Sérénit [2000]). Rendue transparente à elle-même, la collectivité ne peut finalement se donner que comme toujours déjà exempte de toute dimension véritablement politique : celle-ci n'a aucune raison d'être puisque « la socialisation intégrale de l'existence personnelle doit correspondre à la personnalisation intégrale de l'existence sociale, toute la société ayant en chacun son sujet conscient et reconnaissant en elle son unification avec tous » (Gorz [1988], p. 45).

1. Pour se convaincre qu'il y a chez Marx une pensée politique, lire Abensour [1997].

L'émancipation communiste : de l'hétéronomie de la société à l'hétéronomie dans la société

Cette perspective communautaire intègre l'individuel et le social, dissout l'hétéronomie et, comme telle, n'est pas compatible avec le découpage anthropologique que propose le texte du livre III du *Capital* sur les deux règnes. Il faut rappeler que Marx n'y affirme point que l'autogestion, par les producteurs associés, de la production matérielle réalisera le règne de la liberté ; il affirme que la production matérielle restera de toute façon soumise aux nécessités naturelles, et que, dans ce domaine, la « liberté » ne pourra jamais consister en rien d'autre qu'à travailler le plus dignement possible, en y consacrant le moins de temps possible. Reformulons cela dans le langage d'André Gorz. Cela revient à dire que, pour l'homme – en tant que l'homme est forcément un être social et que c'est sur ce fond social que toute individuation humaine est pensable –, la liberté possible ne peut être que limitée. Si limité soit-il, le règne de la nécessité existera toujours¹ ; et ce n'est qu'au-delà du travail nécessaire que commence le royaume de l'activité libre, l'épanouissement des forces humaines comme fin en soi. Dans cette perspective, l'activité libre ayant sa fin en elle-même ne caractérise plus l'essence générique de l'homme, ni même le travail immédiatement social à l'œuvre dans la sphère de la production, mais désormais uniquement le libre développement des capacités de chaque individu, le moment où – à proprement parler – il s'individualise.

Le seul problème que peut poser concrètement la sphère d'hétéronomie², c'est celui de la réduction du temps que chaque individu devra y consacrer et, *a fortiori*, celui de la définition des normes permettant d'y travailler le plus librement possible. Quelle forme d'utopie peut-on alors viser dans ces conditions ? Le propos de cet article n'est pas d'entrer dans les détails opératoires que Gorz s'essaye le plus souvent à donner pour montrer comment, pratiquement, les choses pourraient s'organiser. La perspective anthropologique que nous suivons peut se contenter d'une indication d'orientation générale :

La libération du travail [doit conduire] à la libération dans le travail, sans pour autant transformer celui-ci (comme l'imaginait Marx), en libre activité personnelle posant ses propres buts. L'hétéronomie ne peut dans une société complexe³ être complètement supprimée au profit de l'autonomie. Mais à l'intérieur de la sphère de l'hétéronomie, les tâches, sans cesser d'être nécessairement spécialisées et fonctionnelles, peuvent être requalifiées, recomposées, diversifiées, de manière à offrir une plus grande autonomie au

1. Si l'on se place dans le cadre d'une anthropologie de la finitude, ce qui semble être, pour longtemps encore, l'horizon indépassable de la condition humaine, sauf à faire de la science-fiction.

2. Nous parlons ici de l'hétéronomie économique, liée à la finitude « naturelle » de l'homme, qui est un être vivant et donc mortel. Mais il faut aussi indiquer qu'une société émancipée reste... une société : il y a donc une finitude « sociale » également, aucun individu n'étant autofondé et ne vivant comme monade. Toute société doit prendre en charge ce qu'on pourrait appeler l'« anthropofacture », la « fabrique » de ses membres, leur intégration et leur socialisation (Castoriadis [1975]). Cette hétéronomie-là, que nous qualifierons de « sociale » (par opposition à « naturelle »), nous ne la développons pas ici, en nous contentons de renvoyer aux travaux d'anthropologie philosophique de François Flahault [2008]. Cette opposition hétéronomie « naturelle »/hétéronomie « sociale » est bien sûr une présentation simplifiée du problème, destinée à lutter contre le lieu commun dominant individualiste. Pour nous et dans une perspective antinaturaliste, ce qui est premier, c'est l'hétéronomie sociale.

3. Et assurément la société communiste le restera, l'émancipation ne pouvant être confondue avec la suppression de la complexité sociale.

sein de l'hétéronomie, en particulier (mais pas seulement) grâce à l'autogestion du temps de travail. Il ne faut donc pas imaginer une opposition tranchée entre activités autonomes et travail hétéronome, sphère de la liberté et sphère de la nécessité. Celle-là retentit sur celle-ci mais sans jamais pouvoir la résorber. (Gorz [1988], p. 120.)

Il n'y a pas donc d'autonomie en soi qu'il s'agirait de reconquérir dans chaque interstice des systèmes fonctionnels. L'autonomie s'élabore dans un constant processus d'hybridation, d'agencements et de recompositions d'activités. « Elle équivaut à un déploiement et non à un dépliement car un dépliement supposerait qu'elle s'apparenterait à l'arrivée à maturité d'un mode d'être donné en soi (une forme pure). » (Nicolas-Le Stat [1996].) De cette posture pragmatique, Gorz ne s'est jamais départi pour formuler et reformuler, à travers ses différents livres, les modalités concrètes suivant lesquelles il convient d'organiser la transformation sociale. L'exposé des modalités pratiques a sans doute pu évoluer, épousant les mutations économiques contemporaines dont il fut un fin observateur des années 1960 aux années 2000. Mais au-delà des aménagements, des nuances et des améliorations qui ont pu être apportées¹, sa boussole est toujours restée la même, à savoir une certaine fidélité aux exigences que Marx avaient formulées dans son court texte du livre 3 du *Capital*. Gorz a pu ainsi échapper au risque de fuite dans le communautaire qui menace toute pensée de l'émancipation sociale (Kail [2000]). En ce sens et d'une façon sans doute définitive, il désigne une buttée radicale en deçà de laquelle toute critique sociale ne saurait régresser. Sans doute la pensée sociale de Marx, et dans son prolongement celle de Gorz, est-elle critiquable et doit être critiquée. Mais, sous peine de régresser en deçà du niveau de problématisation auquel s'est hissé André Gorz dans le prolongement de Marx, cette critique doit, selon nous, se déployer sur la base de cet acquis.

CONCLUSION

L'utopie communiste de Marx constitue un cadre de théorie sociale normative à partir duquel les rapports entre économie, travail et émancipation peuvent être problématisés au niveau anthropologique le plus fondamental. Si l'on excepte la « communauté » des chercheurs marxistes en sciences humaines et sociales, le moins que l'on puisse dire, c'est que ce cadre est bien peu mobilisé dans les débats contemporains sur la transformation sociale du capitalisme, à l'exception de quelques francs-tireurs, comme André Gorz. Nous avons essayé de montrer la fidélité de Gorz à la conception dualiste de la société communiste qui se trouve chez Marx. Cette conception n'épuise pas – loin s'en faut ! – les propos de Marx sur le communisme, propos qui sont eux-mêmes hétérogènes et dont certaines

1. Dans *Les Chemins du paradis*, Gorz est plus précis. En fait, il n'y a pas deux niveaux (macro-social hétéronome et individuel autonome), mais trois (les deux précédents plus un niveau micro-social autonome). Résumons ces trois niveaux : « 1) le travail macrosocial hétéronome, organisé à l'échelle de la société tout entière et qui assure le fonctionnement ainsi que la couverture des besoins de base [de l'ensemble des membres de la société] ; 2) les activités microsociales, coopératives, communautaires ou associatives, auto-organisées à l'échelle locale et qui auront un caractère facultatif et volontaire, sauf dans les cas où elles se substituent au travail macrosocial pour couvrir des besoins de base ; 3) les activités autonomes correspondant aux projets et désir personnels des individus, familles ou petits groupes. » (Gorz [1988], p. 125-126.)

tendances « communautaires » peuvent parfois entrer en contradiction avec son approche dualiste des deux règnes, celui de la liberté et celui de la nécessité. Du reste, ce sont de telles tendances communautaires – *via* une anthropologie du travail qui, radicalisant l'ontologie de la finitude, intègre nécessité et liberté – qui amoindrissent, selon nous, la portée critique de l'approche de Simone Weil quand bien même elle se réclamerait d'une problématique de l'émancipation héritée de Marx.

À partir de Marx et dans le sillage pragmatique de Gorz, nous voudrions ici conclure par ce qui n'est peut-être qu'un paradoxe apparent : ce dualisme, loin d'être cette restriction au libre développement des individus avec laquelle il faudrait composer, en est peut-être la condition. « Le règne de la nécessité » ne borne donc pas la pensée de l'émancipation sociale ; il la conditionne. Pour le comprendre, il faut bien sûr cesser de renvoyer dos à dos le règne de la nécessité et celui de la liberté, ni même chercher à réduire celui-ci à celui-là. Au contraire, il faut les considérer comme deux dimensions relatives de l'être-ensemble de la pluralité humaine et de l'indépassable hétéronomie de la condition humaine qui lui est associée, dimensions qui n'ont de sens que dans leur relation respective (Artous [2003]) et qui définissent finalement deux niveaux historiquement déterminés de toute pratique sociale. C'est dire si la socialisation de l'individu émancipé ne doit pas être envisagée de façon unidimensionnelle : elle se réalise au contraire à partir de (et entre) deux niveaux de pratique sociale, celui du temps libre et celui du temps de travail. Partant de là, il ne peut appartenir qu'aux hommes libres – et à eux seuls – d'inventer la meilleure articulation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABENSOUR M. [1997], *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF.
- ALTHUSSER L. [1965a], *Pour Marx*, Paris, Maspero.
- ALTHUSSER L. (et al.) [1965b], *Lire le Capital*, Paris, Maspero.
- ALTHUSSER L. [1976], « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Paris, Éditions Sociales, p. 79-137.
- AMIEL A. [2001], « Arendt, lectrice de Marx », dans *La non-philosophie d'Hanna Arendt*, Paris, PUF, p. 113-213.
- ANDREANI T. [1985], « Mode de production communiste », dans G. LABICA et G. BENSUSSAN (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, p. 753-757.
- ARENDT H. [1961], *The Human Condition*, Chicago/Londres, University of Chicago Press.
- ARENDT H. [1995], *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil.
- ARISTOTE [1998], *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin.
- ARON R. [1970], *Marxismes imaginaires D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard.
- ARTOUS A. [2003], *Travail et émancipation sociale. Marx et le travail*, Paris, La Dispute.
- BALIBAR E. [1992], « Droits de l'homme et droits du citoyen : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, p. 124-150.
- BALIBAR E. [1997], « Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales », dans Tony ANDRÉANI (dir.), *Structure, système, champ et théorie du sujet*, Paris, L'Harmattan, p. 223-235.

- BARBIER M. [1992], *La Pensée politique de Karl Marx*, Paris, L'Harmattan.
- BAUDRILLARD J. [1973], *Le Miroir de la production... ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Paris, Galilée.
- BENSAID D. [1995], *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Fayard.
- BENSUSSAN G. et ROBÉLIN J. [1985], « Socialisme », dans G. LABICA et G. BENSUSSAN (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, p. 1063-1068.
- BERTHOUD A. [1997], « Dynamique du capital et notion générale de travail chez Marx », *Karl Marx, le capital et sa crise, Innovations*, 6, p. 113-129.
- BERTHOUD A. [2002], « Travail, économie et religion chez Marx et E. Bloch », *Essais de philosophie économique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 195-226.
- BIDET J. [1995], « Quand le travail fait époque », dans J. BIDET et J. TEXIER (dir.), *La crise du travail, Actuel Marx Confrontation*, Paris, PUF, p. 245-259.
- BIDET J. [1999], *Théorie générale. Théorie du droit, de l'économie et de la politique*, Paris, PUF.
- BLUM L.A. et SEIDLER V. J. [1989], *A Truer Liberty. Simone Weil and Marxism*, New York, Londres, Routledge.
- CASTORIADIS C. [1975], *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil.
- CHENAVIER R. [2001], *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf.
- CLERC D., MÉDA D. [2007], « Emploi et travail chez André Gorz », dans C. FOUREL (dir.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, p. 99-122.
- DOSSE F. [1992], *Histoire du structuralisme I. Le champ du signe (1945-1966) II. Le chant du cygne (1967 à nos jours)*, Paris, La Découverte.
- DERRIDA J. [1993], *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.
- FLAHAULT F. [2008], *Le Crépuscule de Prométhée. Contribution à une histoire de la démesure humaine*, Paris, Mille et une nuits.
- FREYSSINET M. [1995], « Historicité et centralité du travail », dans J. BIDET et J. TEXIER (dir.), *La crise du travail, Actuel Marx Confrontation*, Paris, PUF, p. 227-244.
- FUKUYAMA F. [1993], *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- GOLLAIN F. [2000], *Une critique du travail entre écologie et socialisme*, Paris, La Découverte.
- GORZ A. [1980], *Adieu au prolétariat*, Paris, Galilée.
- GORZ A. [1988], *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Paris, Galilée.
- GORZ A. [1991], *Capitalisme, socialisme, écologie*, Paris, Galilée.
- GORZ A. [1997], *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée.
- GORZ A. [2003], *L'Immatériel*, Paris, Galilée.
- GRANEL G. [1993], « Les années 1930 sont devant nous », *Les Temps Modernes*, 49 (559), février, p. 59-86.
- HABER S. [2006], *Critique de l'antinaturalisme Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF.
- HABERMAS J. [1987], *Théorie de l'agir communicationnel*, (tr. fr. J. M. FERRY), Paris, Fayard.
- HENRY M. [1976a], *Marx I, une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard.
- HENRY M. [1976b], *Marx II, une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard.
- HYPOLITE J. [1991 (1951)], « Aliénation et objectivation : à propos du livre de Lukács sur "La jeunesse de Hegel" », *Figure de la pensée philosophique*, tome 1, PUF, Paris, p. 123-149.
- KAIL M. [1996], « Marx et la politique », *Actuel Marx*, 2^e semestre, p. 81-92.
- KAIL M. [2000], « Les modèles de l'émancipation et de leur critique », *L'Homme et la Société*, 136-137, avril-septembre, p. 171-181.
- KOJÈVE A. [1979 (1947)], *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- KYMLICKA W. [1990], *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- MALER H. [1995], *Convoiter l'impossible. L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel.

- MARKUS G. [1991], « Praxis et poësis : au-delà de la dichotomie », *Actuel Marx*, 10, p. 127-145.
- MARX K. (1857) [1963], *Introduction générale à la critique de l'économie politique, Œuvres, Économie I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- MARX K. (1867) [1963], *Le Capital, Livre I, Œuvres, Économie I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- MARX K. (1893) [1968], *Le Capital, Livre III, Œuvres, Économie II*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- MARX K. et ENGELS F. [1982], *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales.
- MCLELLAN D. [1989], *Simone Weil. Utopian Pessimist*, Londres, MacMillan.
- MERLEAU-PONTY M. [1955], *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard.
- MÜNSTER A. [2008a], « Hannah Arendt – critique du concept marxien de “travail” », dans *Hannah Arendt contre Marx ?* Paris, Hermann, p. 179-223.
- MÜNSTER A. [2008b], *André Gorz ou le socialisme difficile*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes.
- NICOLAS-LE STAT P. [1996], « Travail et constitution du sens, à propos d'André Gorz », *Futur Antérieur*, 1996/2, n° 35-36 (accessible sur multitudes.samizdat.net).
- PAPAIANOÛ K. [1983], *De Marx et du marxisme*, Paris, Gallimard.
- PÉTRÉMENT S. [1973], *La vie de Simone Weil*, vol. I, 1909-1934, vol. II, 1934-1943, Paris, Fayard.
- POLANYI K. [1957], « L'économie en tant que procès institutionnalisé », dans POLANYI K., ARENSBERG C.M. et PEARSONS H.W. [1957] (eds), *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press ; tr. fr. Claude et Annie Rivière, *Les Systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*, Paris, Larousse [1975]. p. 239-260.
- POUCH T. [2001], *Les Économistes français et le marxisme. Apogée et déclin d'un discours critique (1950-2000)*, Rennes, PUR.
- RENAULT E. [2008] (dir.), *Lire les manuscrits de 44, Actuel Marx Confrontation*, Paris, PUF.
- RICŒUR P. [1990], « Le Marx de Michel Henry », *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, p. 265-293 (article paru dans *Esprit*, 1979, p. 124-139).
- RICŒUR P. [1997], *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil.
- RIZK H. [1996], *La Constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif dans la Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé.
- ROBELIN J. [1985], « Communisme », *Dictionnaire critique du marxisme*, dans G. LABICA et G. BENSUSSAN (dir.), Paris, PUF, p. 202-211.
- ROSSET C. [1974], *L'Anti-nature*, Paris, PUF.
- SARTRE J.-P. [1960], *Critique de la raison dialectique* (tome 1), *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard.
- SÉRÉNI P. [2000], « Communisme et sociétés précapitalistes : stratégies anticapitalistes et romantisme chez Marx », *Marx 2000*, dans E. KOUVÉLAKIS (dir.), *Actuel Marx Confrontation*, Paris, PUF, p. 103-110.
- SOBEL R. [2008], « Travail et justice dans la société communiste chez Marx », *Économies et Sociétés – Série Pensée Économique (Oeconomia)*, 40, p. 1017-1041.
- VADÉE M. [1998], *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan.
- VERCELLONE C. [2007], « L'analyse gorzienne de l'évolution du capitalisme », dans C. FOUREL (dir.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, p. 77-97.
- VERNANT J.-P. et VIDAL-NAQUET P. [1985], *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, Complexe.
- WEIL S. [1964], *Perspectives. Œuvres complètes. II. Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, Paris, Gallimard.
- WEIL S. [1964], *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard.
- WEIL S. [1988], *Réflexions. Œuvres complètes. II. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1935-juin 1937)*, Paris, Gallimard.