

L'humanité a-t-elle toujours « travaillé »?

Manfred Bischoff

Volume 3, Number 2, octobre 1995

Crise du travail, crise de civilisation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/602423ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/602423ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bischoff, M. (1995). L'humanité a-t-elle toujours « travaillé »? *Théologiques*, 3(2), 45–69. <https://doi.org/10.7202/602423ar>

Article abstract

Contrairement à ce que l'on peut penser, l'idéologie économique ne se limite pas à l'affirmation du dogme de l'homo oeconomicus, énoncé par les premiers théoriciens de l'économie politique classique puis repris par les tenants de la pensée néo-classique contemporaine. Avec Marx, les sciences sociales ont fait la critique de ce dogme voulant que le travail, sous sa forme marchande, existe en toute société. Mais ceci ne les aura pas empêchés d'affirmer que toute société connaît le travail en tant qu'activité visant à satisfaire les besoins matériels de l'humanité. Cette conception matérialiste du travail représente la quintessence de l'idéologie économique. Je voudrais montrer ici que l'humanité n'a pas toujours travaillé, que la constitution d'une « société de travail » est étroitement liée à l'émergence des sociétés modernes.

L'humanité a-t-elle toujours « travaillé » ?

Manfred BISCHOFF
Département de relations industrielles
Université du Québec à Hull

RÉSUMÉ

Contrairement à ce que l'on peut penser, l'idéologie économique ne se limite pas à l'affirmation du dogme de l'homo œconomicus, énoncé par les premiers théoriciens de l'économie politique classique puis repris par les tenants de la pensée néo-classique contemporaine. Avec Marx, les sciences sociales ont fait la critique de ce dogme voulant que le travail, sous sa forme marchande, existe en toute société. Mais ceci ne les aura pas empêchés d'affirmer que toute société connaît le travail en tant qu'activité visant à satisfaire les besoins matériels de l'humanité. Cette conception matérialiste du travail représente la quintessence de l'idéologie économique. Je voudrais montrer ici que l'humanité n'a pas toujours travaillé, que la constitution d'une « société de travail » est étroitement liée à l'émergence des sociétés modernes.

1. Le concept de travail dans les sciences sociales : le conflit des définitions

Parmi les croyances les plus communément et universellement admises dans les sociétés modernes figure l'idée que l'humanité a toujours « travaillé ». Les titres des innombrables ouvrages et articles scientifiques, d'historiens, d'anthropologues, d'ethnologues, d'économistes et de sociologues, sont là pour en témoigner : *Histoire du travail et des travailleurs* (G. LEFRANC), *Histoire sociale du travail, de l'Antiquité à nos jours* (P. JACCARD), *Travail et esclavage en Grèce ancienne* (J.-P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET), *De la division du travail social* (E. DURKHEIM), *La quadrature des dieux. Rites et travail chez les Chipayas* (N. WACHTEL), *Travail et idéologie dans la Chine antique* (M. CARTIER), etc. Si

l'humanité a toujours « travaillé », on peut comprendre l'appréhension que suscite la perspective d'une éventuelle « abolition » du travail.

Cette idée du travail comme réalité transhistorique s'est imposée avec d'autant plus de force qu'elle a trouvé une sorte de consécration dans la pensée philosophique des deux derniers siècles, alors qu'on y élevait le « travail » au rang de praxis constitutive de l'être de l'Homme. Paul Ricœur n'a pas manqué de relever ce fait lorsqu'il écrivait :

La découverte ou la redécouverte de l'homme comme travailleur est un des grands événements de la pensée contemporaine : notre aspiration à instituer une civilisation du travail est en parfait accord avec les présupposés de cette philosophie du travail (i.e. le marxisme, l'existentialisme et le christianisme social). J'adhère pleinement à ces présupposés philosophiques et à cette aspiration économique-sociale, et toute mon analyse tend à répondre à la déception et à l'inquiétude nées à l'intérieur de cette adhésion et qui se nourrissent de cette adhésion même¹.

Ces « présupposés philosophiques », évoqués par Ricœur, sont entièrement modernes. Hegel, dans sa critique des idéalismes kantien et fichtéen, amorça le premier ce mouvement de pensée qui placera le « travail » au cœur de la réflexion philosophique². En approfondissant la critique des jeunes hégéliens de gauche, Marx portera ce mouvement à son point culminant. C'est à lui, plus qu'à tout autre penseur de la Modernité, que nous devons l'idée que le « travail » est l'activité d'autoproduction et d'auto-objectivation de l'homme dans le monde (Marcuse 1970)³. Sur ce

1 *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 184.

2 Henri ARVON écrit à ce sujet : « À l'encontre de Kant et de Fichte qui avaient donné au concept de la praxis un contenu purement spéculatif, Hegel l'interprète dans le sens du travail humain concret. Instruit par Adam Smith qui avait fait du travail la catégorie centrale de l'économie politique, Hegel l'introduit dans le domaine philosophique. » *La philosophie du travail*. Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 21.

3 Voir à ce sujet : R. J. BERNSTEIN, *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971; N. LOBKOWICZ, *Theory and Practice : History of a Concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame - London, University of Notre Dame Press, 1967; K. LOWITH, *De Hegel à Nietzsche*. Paris, Gallimard, 1969; S. AVINERY, *The Social and Political Thought of Karl Marx*. London, Cambridge University Press, 1968. Arendt reconnaît explicitement que le travail constitue « l'objet central de la réflexion de Marx » (*Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 150), et elle ajoute :

point, la pensée hégéliano-marxiste aura exercé un véritable ascendant sur la réflexion philosophique⁴. Un ascendant d'autant plus fort qu'il incarnait l'esprit des Temps Modernes : celui qui se lit dans ce monde nouveau alors qu'il renverse la vieille hiérarchie affirmant la supériorité de la *vita contemplativa* sur la *vita activa*.

Cependant, cette conception philosophique du travail aura aussi contribué à masquer partiellement la nature proprement historique de ce renversement. Si elle révèle la nature auto-poïétique du faire et de l'agir l'humain, c'est pour aussitôt la dé-historiciser. Plutôt que de voir dans le « travail » ainsi défini un mode historique de production-de-soi de la société, et de production réflexive de son rapport à la nature, marquant l'avènement des sociétés modernes, elle y verra la marque distinctive qui sépare l'humanité de l'animalité. Mais il y a plus encore. En assimilant la notion de « travail » à celle de « praxis », les penseurs modernes, Marx en tête, auront procédé à une abstraction telle de la notion de travail qu'elle perdra toute signification économique précise. Car, comme le faisait remarquer T. H. Hopkins :

Lorsque le « travail » se réfère à toutes les activités sociales, l'« économie » n'a pas de contenu spécifique, mais vise les mêmes fins que la « société ». Si le « travail » désigne la même chose que le « comportement humain », alors il n'est pas plus que ce dernier en mesure de délimiter les frontières de l'économie. Dans ce cas, la prière, le jeu comme la production sont des activités « économiques ». Cependant, de manière générale, l'idée de « travail » n'est pas supposée se référer à toutes les activités sociales, mais à un groupe délimité de ces activités. Alors on est renvoyé implicitement, mais nécessairement, aux activités spécifiées et non au degré de « division du travail ». Ce qui est conceptuellement important à l'origine, ce n'est pas

« L'ascension soudaine, spectaculaire du travail, passant du dernier rang, de la situation la plus méprisée, à la place d'honneur et devenant la mieux considérée des activités humaines, commença lorsque Locke découvrit dans le travail la source de toute propriété. Elle se poursuivit lorsque Adam Smith affirma que le travail est la source de toute richesse; elle trouva son point culminant dans le "système du travail" de Marx, où le travail devint la source de toute productivité et l'expression de l'humanité même de l'homme » (*Ibid.*, p. 147).

⁴ Voir: H. ARVON 1964; P. CHENU 1955; P.M. SCHUHL 1950; J. VIALATOUX 1953; J. VUILLEMIN 1949; H. MARCUSE 1970; A. TILGHER 1930; H. BERGSON 1911; R.C. KWANT 1960; M. BLIN 1976; J. BRUN 1963; R. RUYER 1948.

que le travail soit plus ou moins divisé — ce qui en un sens est vrai des activités dans toutes les sphères de la vie sociale — mais que certaines activités et non d'autres constituent le « travail », c'est-à-dire l'économie. Cette spécification du « travail » ne représente pas un aspect mineur que l'on considère pour ainsi dire incidemment avant d'aborder des sujets plus importants. Il s'agit peut-être du problème capital⁵.

Hopkins ne pensait pas seulement à la philosophie du travail lorsqu'il rédigea ces lignes, mais aux sciences sociales, et plus particulièrement à la sociologie. Car il n'y a pas que la conception philosophique du travail qui soit en cause, la sociologie a produit elle aussi des définitions du travail qui en obscurcissaient la nature proprement économique. Que l'on songe à la conception fonctionnaliste développée par Durkheim dans son ouvrage classique *De la division du travail social*, où le concept de travail devient synonyme de celui de « fonction », pour désigner formellement tout processus (organique), tout comportement (d'un organisme) et toute activité sociale, sous l'angle du « rôle » ou de la « tâche » qu'il accomplit, via la satisfaction des « besoins », pour le maintien de l'intégrité de l'« organisation » ou de l'« organisme » en question⁶. Que l'on songe aussi à la conception naturaliste du « travail » défendue par Marx, dans laquelle le travail désigne toute « dépense utile de force humaine », c'est-à-dire toute activité productive humaine considérée dans sa dimension bio-énergétique⁷. Conception qui a été reprise de nos jours par les tenants de la socio-biologie :

5 T. H. HOPKINS, « La sociologie et la conception substantive de l'économie », dans K. POLANYI et C. ARENSBERG, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris, Librairie Larousse, (1957) 1975, p. 266.

6 Selon Durkheim, la « division du travail » « (...) n'est plus seulement une institution sociale qui a sa source dans l'intelligence et dans la volonté des hommes; (mais) c'est un phénomène de biologie générale dont il faut, semble-t-il, aller chercher les conditions dans les propriétés essentielles de la matière organisée. La division du travail social n'apparaît plus que comme une forme particulière de ce processus général, et les sociétés, en se conformant à cette loi, semblent céder à un courant qui est né bien avant elles et qui entraîne dans le même sens le monde vivant tout entier. » *De la division du travail social*, p. 4-5. Ainsi, pour Durkheim la « division du travail social » n'est qu'une forme particulière de la « division du travail » qui existe dans le règne animal. Il en va de même de la « division du travail économique » qui n'est, selon lui, qu'une « forme particulière » de la « division du travail social ».

7 C'est à Marx que nous devons cette définition qui fera date : « En fin de compte, toute activité productive, abstraction faite de son caractère utile, est une dépense de

Tout être vivant est une construction dont le développement et la maintenance exigent du travail (...) Le travail cellulaire et celui de l'organisme ont un même et unique but : permettre la vie. (...) Le caractère fondamental, indispensable, essentiel du travail humain provient de sa double nature fondatrice de l'éco-logique, tout à la fois bio- et socio-logique. Le travail humain est inévitable, et irremplaçable (...) ⁸.

Dans un célèbre passage de son œuvre, Marx ouvrait la voie à une telle naturalisation du travail lorsqu'il en proposa la définition suivante :

Activité systématique en vue de s'approprier les produits de la nature sous une forme ou sous une autre, le travail est la condition naturelle de l'existence humaine, la condition — indépendante de toute forme sociale — de l'échange de substances entre l'homme et la nature ⁹.

Ces définitions montrent bien comment le concept de « travail » a été investi de significations des plus diverses. On pourrait citer d'autres définitions dans lesquelles il a été employé comme substitut formel des notions de « praxis », d'« activité », de « production », de « fonction », d'« opération », de « labeur », d'« ouvrage », de « tâche », d'« occupation », etc. Le champ sémantique de ce concept a fini par englober tout ce qui appartient au domaine de l'*agir* ou du *faire* proprement humain, voire tout ce qui « agit » ou « opère » dans la nature. Partant, il nous faut reconnaître que l'ensemble des réflexions et discussions savantes sur le travail ont souffert pour une large part de cette grande indétermination de sens qui habite ce concept. Les exemples ne manquent pas pour illustrer ce fait. Pensons aux débats contemporains sur le devenir du « travail », sur celui de la « société de travail », ou encore sur celui de la « civilisation du travail ». À quelle conception du travail se réfèrent les auteurs qui nous annoncent la « fin du travail » (DRANCOURT 1984), ou la « fin de la société de travail » (GORZ 1983; DAHRENDORF 1982)? Certainement pas à celles de Hegel, de Marx ou de Durkheim, lorsqu'ils conçoivent le tra-

force humaine. (...) C'est une dépense de la force simple que tout homme ordinaire, sans développement spécial, possède dans l'organisme de son corps.» C'est justement à Marx que pense Yves Pélicier lorsqu'il affirme : « Le travail naît du mouvement de dépense d'énergie produisant un résultat ». « Le travail dans le trajet anthropologique », dans *Demain le travail*. Paris, Economica, 1982, p. 139.

⁸ M. BAKONYI, M. BRESSO, P. MOESCHLER, C. RAFFESTIN, « Produire le travail, produire sa vie », dans *Demain le travail*, p. 38-39.

⁹ *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris, Éditions sociales, 1957, p. 15.

vail comme étant au fondement même de la vie humaine. Et quand Ricœur appelle de tous ses vœux la « civilisation du travail » alors que Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, la condamne sans appel, ne faut-il pas aussi y voir l'expression de deux conceptions divergentes de ce qu'est le travail¹⁰? En effet, comme le faisait remarquer un auteur, « l'espace sémantique du mot est trop étendue pour ne pas être le lieu d'affrontements, d'oppositions irréductibles voire violentes¹¹ ». Ricœur devait lui-même admettre que le travail est devenu une notion qui ne signifie plus rien, dès lors qu'on a voulu tout signifier par lui¹².

2. De la nature de l'économique : une question préalable à la détermination de la nature du travail

La définition du travail représente donc le « problème capital » que l'on ne saurait « considérer incidemment avant d'aborder des sujets plus importants » (Hopkins), comme celui de savoir si l'humanité a toujours « travaillé ». Selon Hopkins, toute réflexion sur la nature du travail doit partir de l'« idée » que le « travail n'est pas supposé se référer à toutes les activités sociales, mais à un groupe délimité des activités (...) c'est-à-dire l'économie ». En regard de ce que nous venons de voir, cette remarque de Hopkins n'a rien de trivial. Elle est, au contraire, tout à fait fondamentale, dans la mesure où elle nous rappelle que la notion de travail, qui, jusqu'au XVIII^e siècle, appartenait exclusivement au langage commun et ne possédait aucune connotation spécifiquement économique¹³,

10 Arendt écrit à ce sujet : « L'époque moderne s'accompagne de la glorification théorique du travail et elle arrive en fait à transformer la société tout entière en une société de travailleurs. Le souhait se réalise donc, comme dans les contes de fées, au moment où il ne peut que mystifier. C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. » *Condition de l'homme moderne*, p. 37. Leur conception divergente du travail explique aussi les appréciations contradictoires qu'ils portent sur le devenir de la « civilisation du travail » : pour Arendt cette civilisation arrive à son terme, alors que pour Ricœur elle représente encore un projet à réaliser. Cependant, malgré leurs divergences de vue, ils s'accordent sur l'idée plus générale selon laquelle l'humanité a toujours « travaillé ».

11 M. BAKONYI, M. BRESSO, P. MOESCHLER, C. RAFFESTIN, *op. cit.* p.33.

12 *Histoire et vérité*, p.185.

13 Voir à ce sujet: Annie JACOB, *Le travail, reflet des cultures*. Paris, P.U.F., 1994; Hugues LABRUSSE, « Le mot "travail": un acheminement poétique », dans Jean POUPART (dir.), *Le travail*. Paris, Marketing Ellipses, 1978, p. 59-109; Raymond WILLIAMS, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Londres, Fontana, 1976.

n'a été élevée au rang d'une catégorie conceptuelle et juridico-institutionnelle que dans le cadre des réflexions théoriques portant sur l'économie moderne. L'histoire de la catégorie de travail, en sa signification théorique et pratique, atteste qu'il s'agit d'une catégorie qui fut « inventée » par les Modernes pour désigner les activités appartenant à la sphère de l'économie bourgeoise. C'est dans cette perspective que John Locke employa le concept lorsqu'il fit du travail le fondement légitime de la propriété privée, révolutionnant par le fait même toute la théorie traditionnelle (médiévale) de la propriété. C'est aussi dans cette perspective qu'Adam Smith énonça le principe axiomatique de l'économie politique classique lorsqu'il affirma que le travail, et non la terre, est la source principale de la richesse.

Si le concept de travail n'est censé désigner que les activités appartenant à la sphère de l'économie, il reste que cette « spécification » du concept demeure incomplète, car elle dépend entièrement de la définition qui sera donnée de l'économie. La question « l'humanité a-t-elle toujours travaillé ? » peut ainsi être reformulée de la manière suivante : « existe-t-il une économie en toute société ? ». Bref, toute interrogation sur ce qu'est le travail s'inscrit nécessairement dans ce questionnement plus large concernant la nature de l'économie. Or, nous avons hérité des penseurs modernes, notamment des économistes classiques, deux conceptions divergentes de l'économie : celle qui identifie l'économie à la sphère des relations et activités marchandes, et celle qui l'identifie à la sphère des « échanges matériels » entre la société et la nature.

Les économistes, et plus tard les sociologues, les historiens et les anthropologues, se sont ainsi retrouvés avec deux définitions irréductibles de l'économie et du travail. Partant, ils se sont opposés sur la question de savoir si le concept de travail était valable pour désigner les activités économiques telles qu'on les retrouve supposément en toute société, ou bien si ce n'avait de valeur dénomminative (tant sur le plan théorique que pratique) que pour les activités économiques proprement modernes. Cette question est tout à fait fondamentale, car elle soulève le problème de savoir s'il est légitime, voire même possible d'appréhender les sociétés pré-modernes à partir d'un ensemble de catégories qui ne possèdent aucune existence objective *dans et pour* ces sociétés. Polanyi n'a pas manqué de relever ce problème, lorsqu'il affirme :

De même, avant la période moderne, les moyens d'existence de l'homme retenaient beaucoup moins l'attention consciente que ne le faisaient la plupart des autres aspects de son existence organisée. On ne parlait pas d'économie en tant que telle, tandis que la parenté, la

magie ou le cérémonial étaient réglés par de puissants impératifs. Il n'y avait, en règle générale, aucun mot pour désigner l'idée d'économie. Autant qu'on puisse en juger, ce concept n'existait pas (...) Ce ne peut être par un simple hasard si, jusqu'à une époque très récente, n'existait aucun mot pour résumer l'organisation des conditions matérielles de la vie dans les langages des peuples civilisés. Il y a deux cent ans seulement que des penseurs français d'une secte ésotérique inventèrent le terme et se nommèrent économistes¹⁴.

Ces remarques au sujet de l'économie pourraient aussi s'appliquer au concept de travail, puisqu'il s'agit d'un concept que les économistes classiques ont placé au cœur de leur définition de l'économie. Historiens et anthropologues ont souligné l'absence, dans le vocabulaire des sociétés pré-modernes, de tout terme, voire même de toute idée, qui équivaldrait ne serait-ce qu'approximativement au concept moderne de « travail »¹⁵. Ils ont montré comment sa genèse est indissociable de celle de l'économie politique classique; cette science des temps modernes qui, pour la première fois dans l'histoire, objectiva théoriquement les « conditions matérielles de la vie des hommes » (Polanyi) au moment où celles-ci prenaient une consistance structurelle autonome dans la société, dans le cadre institutionnel des rapports *marchands*. Car, comme nous allons le voir, les « conditions matérielles d'existence de l'homme » n'ont attiré l'attention consciente des hommes, et plus spécifiquement des premiers économistes, que du moment où elles ont revêtu une signification objective particulière *dans et pour* la société, c'est-à-dire une signification proprement économique. C'est en référence à « l'activité de satisfaction des besoins » lorsqu'elle revêt historiquement la forme abstraite de l'« activité produisant pour le marché » — lorsqu'elle devient la « source principale de la richesse » et la « mesure de la valeur des marchandises » — que les économistes ont utilisé le concept de « travail »¹⁶. Et c'est d'eux que nous vient la *première formulation* de l'idée voulant que l'humanité ait toujours « travaillé », lorsqu'ils ont laissé entendre que la « forme bourgeoise du travail constitue la forme éternelle du travail social » (Marx)¹⁷. On se

14 K. POLANYI, *op. cit.*, p. 98.

15 Voir à ce sujet : P. JACCARD (1960), H. APPLEBAUM (1992), H. CARTIER (1984), J.-P. VERNANT (1974).

16 Voir les références données dans la note 13.

17 C'est ce que Marx reproche à Ricardo : « Au pêcheur et au chasseur primitif, qu'il considère comme possesseurs de marchandises, il fait immédiatement échanger poisson et gibier proportionnellement au temps de travail matérialisé dans ces valeurs

rappellera que Marx fut le premier à avoir dénoncé le caractère foncièrement « moderno-centrique » de cette idée. Il reprochait aux économistes de ne pas avoir su reconnaître que c'est uniquement dans la société bourgeoise que « l'abstraction de la catégorie de travail, *travail en général*, travail *sans phrase*, point de départ de l'économie moderne, devient vérité pratique »¹⁸. Dans sa critique de l'économie politique classique, il s'est attaqué plus fondamentalement à la conception positiviste et « naturaliste » de l'économique qui sous-tend ce que l'on appelle communément le dogme de l'*homo œconomicus*. On peut dire, *grosso modo*, que les sciences sociales ont repris à leur compte cette « leçon » que l'on peut tirer de la critique marxienne, à savoir : que l'humanité n'a pas toujours travaillé, *si par « travail » on entend ce que le concept signifie dans et pour la société moderne*.

3. La conception matérialiste du travail et de l'économique : l'apothéose de l'idéologie économique

Les économistes classiques — et l'on pourrait ajouter : les néo-classiques — ont certes eu tort de postuler le caractère naturel et universel des institutions et relations marchandes. Mais peut-on en dire autant de cet autre postulat qui sous-tend *implicitement* l'ensemble de leur raisonnement : que l'économie et le travail sont par définition marchands, qu'il n'existerait d'économie que là où il y a des rapports marchands. Autrement dit, si leur conception « anthropologique » de l'économie est irrecevable, en est-il de même de leur conception ontologique de l'économique ? Et cela, même si on peut reprocher à cette dernière son caractère spontané et intuitif, en ce qu'elle relève de l'« entendement » (Hegel), ou parce qu'elle est fondée sur une vision « réifiée » de la réalité économique (Marx). On connaît la réponse de Marx : l'économie et le travail constituent la *condition naturelle* de l'existence humaine, « la condition — indépendante de toute forme sociale — de l'échange de substances entre l'homme et la nature »¹⁹. Certes, cet « échange de substances » ou « travail », compris comme « dépense d'énergie humaine » réalisée dans l'activité de « production matérielle », est toujours socialement structuré et organisé, mais les rapports sociaux n'affectent que la « forme » de la

d'échange. » *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris, Éditions sociales, 1957, p. 37.

18 *Ibid.*, p. 168.

19 *Ibid.*, p. 15.

praxis économique et non son contenu, qui est exclusivement déterminé par les nécessités physiques de la vie humaine. Marx inaugure ainsi une conception de l'économique, appelée matérialiste, qui occulte sa nature normative et historique. Ce faisant, il reconduit sous une autre forme l'idée de l'universalité du travail. Seul le concept de travail est historique, non la réalité qu'il désigne.

Pour Marx, c'est dans la société moderne que le travail révèle son essence. Dans la grande industrie où la « production matérielle » trouve enfin sa forme achevée, où, dépouillée de toutes ses particularités, elle révèle sa véritable nature : celle d'être une dépense d'énergie humaine (un « travail abstrait »)²⁰. Le travail ainsi compris n'a pas existé depuis toujours, dans la mesure où la production matérielle dans les sociétés pré-modernes demeure riche en déterminations et en significations de toutes sortes. Le travail n'y existe que sous la forme d'une multitude d'activités productives concrètes, particularisées, personnalisées, hétérogènes et, partant, incommensurables. Il aura fallu attendre le capitalisme pour qu'il se révèle dans toute sa pureté. La naissance du concept de travail correspond, selon Marx, à cette période historique — celle de la modernité — où l'esprit humain peut enfin reconnaître le travail pour ce qu'il est. Le concept de travail, comme l'ensemble des « catégories qui expriment les rapports » de la société bourgeoise, nous livre ainsi la clé pour comprendre la « structure et les rapports de production de toutes les formes de sociétés disparues » (Marx). C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la proposition de Marx voulant que le concept de travail, malgré son caractère historique, « exprime un rapport très ancien et valable pour toutes les formes de sociétés »²¹.

Si la conception matérialiste *de l'histoire* ne s'est jamais véritablement imposée dans les sciences sociales, tel n'est pas le cas pour la

²⁰ Marx écrit : « Ainsi, les abstractions les plus générales ne prennent somme toute naissance qu'avec le développement concret le plus riche, où un caractère apparaît comme commun à beaucoup, comme commun à tous. On cesse alors de pouvoir le penser sous une forme particulière seulement. (...) L'indifférence à l'égard de tel travail déterminé correspond à une société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à l'autre et dans laquelle le genre précis de travail est pour eux fortuit, donc indifférent. » *Ibid.*, p. 168.

²¹ *Ibid.*, p. 169. Marx n'hésite pas à affirmer dans le même passage : « L'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue ».

conception matérialiste de l'économique. Elle est devenue assez rapidement une référence paradigmatique dans les sciences sociales, notamment chez les historiens et anthropologues. Nombreux sont les auteurs qui se sont référés directement ou indirectement, expressément ou sans le dire, à Marx pour développer leurs vues sur le travail²², c'est-à-dire à celui que Hannah Arendt considère à juste titre comme « le plus grand penseur du travail de l'époque moderne »²³. Nous avons ainsi appris que seules les formes de l'économie ou les modes de travail sont historiques, contingents, non l'économie ou le travail en leur contenu. Et si l'on a pu dire de la société moderne qu'elle était une « société de travail », c'est uniquement en considération de l'importance que le travail y acquiert sur les plans matériel (dans l'industrialisme et le capitalisme) et idéal (dans les pensées protestante, catholique, libérale et socialiste). Autrement, le concept de « société de travail » est considéré par plusieurs comme « sociologiquement trivial en tant qu'il se réfère uniquement à une « éternelle nécessité naturelle de la vie sociale » (Marx)²⁴.

4. Critique de la conception matérialiste

Il existe dans les sciences sociales, schématiquement parlant, deux conceptions fondamentales antinomiques de l'économique et du travail : les conceptions dites « formaliste » et « substantive » (ou « matérialiste »). Polanyi les définit de la manière suivante :

The first meaning, the formal, springs from the logical character of the means-ends relationship, as in *economizing* or *economical*; from this meaning springs the scarcity definition of *economic*. The second, the substantive meaning, points to the elemental fact that human beings, like all other living things, cannot exist for any length of time without a physical environment that sustains them; this is the origin of the sub-

22 Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur la définition du travail (et indirectement de l'économie) adoptée par des auteurs d'horizons disciplinaires, théoriques et idéologiques aussi divers que : H. BERGSON, J. VIALATOUX, S. FREUD, E. FROMM, M. HEIDEGGER, E. JÜNGER, G. GLOTZ, A. TILGHER, P. RICCEUR, G. FRIEDMAN, G. LEFRANC, I. MEYERSON, P. JACCARD, J. HABERMAS, H. ARENDT, A. MARSHALL, K. POLANYI, M. GODELIER, J.-P. VERNANT, M. SAHLINS, M. FINLEY, pour n'en citer que quelques-uns.

23 Op. cit., p. 147.

24 Claude OFFE, « Le travail comme catégorie de la sociologie », *Les Temps Modernes* 466 (1985), p. 2058.

stantive definition of *economic*. The two meanings, the formal and the substantive, have nothing in common ²⁵.

Ces conceptions ont pu coexister dans les sciences sociales dans la mesure où elles ont servi respectivement de référence paradigmatique à des disciplines qui n'entretiennent que peu de rapports sur le plan théorique. Non seulement parce qu'elles sont lointaines l'une de l'autre en raison de leur domaine d'investigation et de leur « intérêt de connaissance » respectifs, mais en raison aussi de leurs approches théorique et méthodologique distinctes. Ainsi, d'un côté, nous avons les sciences historiques, notamment l'histoire et l'anthropologie (économique), qui se sont référées principalement à la conception substantive de l'économique pour penser le travail et l'économie des sociétés pré-modernes. De l'autre côté, nous avons la science économique néo-classique qui s'est essentiellement référée à la conception formaliste pour théoriser la nature et le fonctionnement des économies occidentales du XX^e siècle.

La science économique classique (la doctrine physiocratique et l'économie politique) a été le berceau de ces deux conceptions fondamentales de l'économie et du travail. Dans la mesure où les économistes classiques supposaient le caractère naturel des rapports marchands, et cela, dans un contexte historique où ces rapports intervenaient principalement dans l'agriculture et l'industrie, le caractère irréductible de ces deux conceptions de l'économique est passé en quelque sorte inaperçu — les concepts d'« économie industrielle » et d'« économie marchande » ou « capitaliste », utilisés alors couramment, montrent jusqu'à quel point l'économique pouvait être définie en fonctions de critères très différents. En rejetant la vision modernocentriste des économistes classiques — tout en conservant leur matérialisme épistémologique, et cela, en l'associant à une démarche historique — Marx allait refondre ces deux conceptions de l'économique en les hiérarchisant sur le plan ontologique, en introduisant une distinction entre le *contenu* substantiviste de l'économique, son « essence », et les *formes* historico-institutionnelles qu'il revêt dans la société, ses « apparences ». L'échec de Marx, dans sa tentative d'effectuer une synthèse entre ces deux conceptions de l'économique et du travail, démontre justement leur caractère irréductible ²⁶. Au lieu de voir que sa

25 K. POLANYI, *The Livelihood of Man*. New York, Academic Press, 1977, p. 19.

26 Voir à ce sujet: Manfred BISCHOFF, *Travail et Société : prolégomènes à une théorie dialectique du travail*. Thèse de doctorat, Département de sociologie, UQAM, 1992 (la deuxième partie intitulée : « Les antinomies de la conception marxienne du travail »); Henri DENIS, *L'« économie » de Marx. Histoire d'un échec*. Paris, PUF, 1980.

conception matérialiste de l'économique représente la quintessence même de l'idéologie économique, Marx s'est appuyé sur celle-ci pour effectuer la critique du positivisme de l'économie politique classique.

Avec Marx, l'idéologie économique a pu d'autant mieux se reproduire qu'elle a été reconduite au nom de la « Critique ». La critique marxienne du positivisme de l'économie politique classique a pu servir ainsi de véhicule à l'idéologie économique dans la mesure où elle a pris pour cible ce qui en réalité ne constituait qu'une expression « vulgaire » de cette idéologie : la conception postulant le caractère naturel, a-historique, des rapports marchands; conception positiviste que Marx considérait néanmoins comme l'expression la plus achevée de l'idéologie économique. Celle-ci a fait son entrée dans les sciences sociales à travers la conception matérialiste de l'économique lorsqu'elles ont repris à leur compte l'idée voulant que l'économique ait pour fondement ontologique le « rapport des hommes aux choses » ou, ce qui revient au même, les « rapports pratico-matériels que les hommes établissent avec la Nature ». Ainsi, le rejet des visions fondées sur la supposée pérennité historique des rapports marchands ou de la « rationalité du sujet économique moderne » n'aura pas empêché les sciences sociales de reconduire l'idéologie économique sous sa forme la plus « radicale », en postulant le caractère foncièrement naturel de l'économique en tant que tel. De façon corollaire, le travail a été élevé au statut d'une catégorie analytique à valeur universelle ou à portée anthropologique; on a consacré, de ce fait, l'idée qu'il existe en toute société un ensemble d'activités que l'on peut définir comme « travail ».

On peut prendre la mesure de la force avec laquelle l'idéologie économique a survécu dans les sciences sociales, si l'on considère comment elle a pu trouver refuge chez des auteurs, comme Karl Polanyi par exemple, qui s'étaient justement fixé comme objectif de la pourfendre et de la démasquer. Si la critique polanyienne, suivant en cela celle de Marx, a su montrer le caractère intenable de la conception formaliste de l'économique pour ce qui est de l'objectivation théorique des sociétés pré-modernes, elle n'a cependant pas été en mesure de véritablement reconnaître la *nature* normative et historique de l'économique.

Les conceptions substantive (matérialiste) et formaliste nient la nature normative et historique de l'économique, en réifiant chaque fois l'un des pôles du *rapport d'action* constitutif de ce domaine praxique, pour l'ériger en critère absolu censé définir sa nature ontologique. Dans ces conceptions, le domaine de l'économique s'est trouvé à être naturalisé, c'est-à-dire dé-historicisé et dé-socialisé, de deux manières tout à fait opposées. Pour rompre avec ces conceptions positivistes de l'économique, il

faut penser l'économique en tant qu'il représente un domaine pratique historiquement produit dans et par la société, c'est-à-dire comme un domaine pratique institué à partir d'un type spécifique de rapport social qui, par la médiation qu'il exerce, devient le moment/lieu en vertu duquel le sujet et l'objet de la praxis sont normativement et objectivement définis comme sujet et objet économiques. Seule une telle conception dialectique de l'économique permet de rompre avec les conceptions qui fondent son essence sur la positivité du « rapport des hommes aux choses », ou sur celui d'une supposée rationalité immanente à l'être humain.

Je voudrais montrer dans les pages qui vont suivre que seule la société moderne peut être considérée comme une « société de travail », non pas pour les raisons que les historiens invoquent traditionnellement (celle notamment de la « primauté du travail »), mais, plus fondamentalement, parce qu'elle seule a institué une sphère d'activités régie par des institutions et normes proprement économiques. Notre rejet de la conception matérialiste (et celle appelée formaliste) de l'économique conduit ainsi à une tout autre conception de l'historicité du travail, en ce sens qu'elle rejette l'idée selon laquelle l'existence du travail remonterait jusqu'à la nuit des temps. L'acte de naissance du travail est contemporain de l'avènement des sociétés modernes. Son histoire est toute récente, contrairement à ce qu'affirme la pensée économique (qu'elle soit « bourgeoise » ou « marxiste »). Le travail est historique en ce sens qu'il a été produit, institué, par et dans la société. Pour dire les choses autrement, les sociétés primitives et traditionnelles ne connaissent pas de « travail ». Elles sont, bien entendu, confrontées à l'exigence de la « production » et de l'« échange », pour assurer leur « subsistance matérielle » (leur *livelihood* comme l'affirme K. Polanyi), et plus généralement à celle d'un échange de « prestations » de toutes sortes. Mais les régulations sociales et sociétales qui régissent ces sociétés ne sont justement pas de nature « économique ». Elles n'obéissent pas à une normativité (ou rationalité) économique, mais à des normativités culturelles, coutumières, religieuses ou politiques. Si l'on peut dire des sociétés modernes qu'elles sont des sociétés de travail, en raison de la nature économique des relations qui médiatisent la production et l'échange des prestations, il faut alors reconnaître, comme nous le verrons, que les sociétés traditionnelles constituent des « sociétés de service », et les sociétés primitives des « sociétés de don » (Mauss). Je me limiterai, ici, à présenter le contraste qui existe entre les sociétés (traditionnelles) fondées sur le « service » et celles (modernes) fondées sur le « travail ». Cette illustration permettra de mieux rendre compte, même si ce n'est que de manière très schématique,

de la nature sociale, normative et historique de l'économique et, partant, du travail.

5. La société traditionnelle en tant que « société de service »

Les sociétés traditionnelles inaugurent ce que l'on pourrait appeler des rapports proto-économiques. Mais ces derniers ne se développent que sur une échelle très restreinte et de manière épisodique, dans les interstices ou les « pores » de ces sociétés, là où apparaissent les « marchés locaux » et les activités de « commerce à longue distance » (Polanyi). De plus, lorsque nous y rencontrons des « échanges » qui apparaissent à première vue comme des transactions marchandes, ils sont, en règle générale, strictement prédéfinis par un ensemble de normes coutumières, religieuses et politiques qui déterminent a priori ce qui peut être « échangé », ceux qui peuvent prendre part à l'« échange », et les termes mêmes de l'« échange » (Polanyi). L'apparition de rapports proto-économiques ne doit donc pas occulter ce fait majeur : dans leur immense majorité les prestations et les biens sont produits et « échangés » dans le cadre de rapports hiérarchiques de dépendance personnelle fondés sur l'inégalité des conditions.

Dans la vaste littérature historiographique consacrée à l'étude de ce qui peut être considéré comme l'*archétype* même de la société traditionnelle (en Occident) : la société médiévale, mentionnons simplement les ouvrages de Marc Bloch, *La société féodale*, et de Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, où l'on trouve une fine analyse de la structure complexe des rapports de dépendance personnalisée qui y médiatisent l'« échange » des prestations et des biens. Que ce soit au sommet, chez l'élite dominante, entre les diverses couches de l'aristocratie terrienne et guerrière, dans les *liens de vassalité*, ou encore entre cette aristocratie et les paysans, dans les *liens de servage* au sein du fief, partout on retrouve des rapports entre sujets dont l'essence est l'« assujettissement »²⁷, comme en témoigne le vocabulaire médiéval à travers la formule « être l'homme d'un autre homme », dont Bloch dit :

(...) il n'était point d'alliance de mots plus répandue que celle-là, ni de sens plus plein. Commune aux parlars romans et germaniques, elle servait à y exprimer la dépendance personnelle, en soi. Cela, quelle

27 Pour une présentation de la distinction formelle qu'il convient d'établir entre l'assujettissement de type « servagiste » et celui de type « esclavagiste » voir : Orlando PATTERSON, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge, Harvard, Harvard University Press, 1982.

que fût, par ailleurs, la nature juridique précise du lien et sans que l'on s'embarrassât d'aucune distinction de classe²⁸.

L'ensemble des prestations qui s'« échangent » entre les trois principaux ordres — les *oratores*, *bellatores* et *laboratores* — obéit à une conception organique de la société, présentée dans l'idéologie religieuse comme celle d'une *tripartition fonctionnelle de la société*. Il s'agit d'une conception qui rend ces « échanges » obligatoires en les définissant comme autant de « services » que ces ordres se doivent réciproquement et de manière différentielle²⁹. Ces rapports de dépendance et les « échanges » de prestations qui se présentent comme autant de « services », ou d'obligations et de contre-obligations, sont à l'image d'une société qui se conçoit comme étant essentiellement sous la dépendance d'un ordre normatif transcendant qu'elle doit *servir*. Cet ordre social n'est pas sans nous rappeler celui des communautés primitives, notamment pour ce qui est des liens de réciprocité, des « dons » (la « charité ») et des manières de disposer de la « richesse ». À cette différence près cependant, et elle est fondamentale, que tout se passe dans un monde désormais fondé sur des inégalités non plus « naturelles », consacrées culturellement, mais sur des inégalités socio-politiques légitimées idéologiquement.

Ce sont l'« inégalité des conditions » (Tocqueville) et la prépondérance d'une structure de normes religieuses et coutumières — régissant étroitement les conduites individuelles, empêchant tout « libre arbitre » de la part de l'individu en l'assujettissant directement à la communauté des « fidèles » et des « croyants », à sa famille, à sa communauté villageoise ou à son seigneur, avec tous les droits et devoirs que lui assigne son

28 *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 213.

29 Jacques LE GOFF cite un passage de la version élaborée de l'idéologie tripartite livrée par l'évêque Adalbéron De Laon dans son poème au roi capétien Robert le Pieux (vers 1030) : « La société des fidèles ne forme qu'un corps; mais l'État en comprend trois. Car l'autre loi, la loi humaine, distingue deux autres classes : nobles et serfs, en effet, ne sont pas régis par le même statut... Ceux-ci sont les guerriers, protecteurs des églises; ils sont les défenseurs du peuple, des grands comme des petits, de tous enfin, et assurent du même coup leur propre sécurité. L'autre classe est celle des serfs : cette malheureuse engeance ne possède rien qu'au prix de sa peine. (...) La maison de Dieu, que l'on croit une, est donc divisée en trois : les uns prient, les autres combattent, les autres enfin travaillent. Ces trois parties qui coexistent ne souffrent pas d'être disjointes; les services rendus par l'une sont la condition des œuvres des deux autres; chacune à son tour se charge de soulager l'ensemble. Ainsi, cet assemblage triple n'est pas moins uni, et c'est ainsi que la loi a pu triompher, et le monde jour de la paix. » *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, Flammarion, 1982, p. 234-235.

statut — qui ont fait dire à de nombreux auteurs que l'« économie » n'y opérait pas selon une rationalité économique mais selon des raisons et normes extra-économiques. Et si ce n'était de leur conception substantialiste (« matérialiste ») de l'économique, ils auraient été en mesure d'affirmer de manière plus catégorique qu'il n'existe pas à proprement parler de rapports économiques dans les sociétés où l'« Individu » et le « Propriétaire » ne possèdent pas d'existence sociale objective. Car l'opposition entre les sociétés qui connaissent et celles qui ne connaissent pas un « régime d'échanges » fondé sur la raison économique, n'est qu'un aspect de cette opposition plus fondamentale et globale, décrite par maints auteurs classiques, entre les sociétés « communautaristes » et les sociétés « individualistes », entre la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*.

Ainsi, dans ces sociétés où la « production » et l'« échange » de prestations et des biens obéissent essentiellement à des régulations normatives de nature traditionnelle, les *prestations* ne se présentent pas sous la forme d'un « travail » mais sous celle d'un « service » — terme que nous employons selon son sens étymologique latin originel : de *servicium* (d'*obsequium*), ce par quoi s'étaient naguère exprimées les obligations spécifiques des esclaves et des affranchis à l'égard de leur maître. Et dans la mesure où les rapports sociaux entre les « maîtres » constituent autant de liens fondés sur l'*hommage vassalique*, nous pouvons étendre la signification du terme de « service » de manière à désigner (aussi) la nature des prestations « échangées » entre les membres de cet ordre. Dans cette perspective, c'est-à-dire du point de vue de la nature fondamentalement inégalitaire et personnalisée des rapports sociaux médiatisant l'« échange » de prestations dans les sociétés traditionnelles, il convient de définir celles-ci comme des « sociétés de service » par opposition à la société moderne, que nous définissons alors comme « société de travail », où les échanges s'effectuent essentiellement sur la base de rapports sociaux qui sont, en principe, de type égalitaire et impersonnel.

La différenciation et la spécialisation des activités sociales dans les sociétés traditionnelles existent donc sur le mode d'une « division de services » plutôt que sur celui d'une « division du travail ». Si le concept de « service » possède une valeur heuristique appréciable, c'est parce qu'il traduit bien la nature essentielle des rapports entre les êtres, entre les êtres et les « choses », entre les êtres et leur monde, ou encore, entre l'action et sa finalité, tels que constitués dans la société traditionnelle. Ces rapports sont appréhendés et vécus par les membres comme des rapports d'*assujettissement*. Terme qu'il faut comprendre ici non pas de manière étroite — lorsqu'il est employé pour désigner les rapports de sujétion « politique » (les liens de vassalité ou de servage) et « culturels » (les

liens de parenté ou les « liens de sang ») — mais de manière plus large, au sens où l'assujettissement constitue l'essence du rapport significatif-normatif-expressif du sujet à Autrui et au monde, dans la totalité de ses « manières d'agir, de penser et de sentir », pour reprendre la formule de Durkheim. Le concept de « service » peut ainsi être utilisé pour désigner de manière générale l'activité assujettie ou soumise à la nature immanente de l'objet visé — selon le mode de son insertion immédiate et « irréflechie » dans le système culturel (les mœurs et les coutumes) — ou encore, pour désigner l'activité en sa soumission immédiate à la Loi énoncée par l'autorité légitime du roi ou de l'Église³⁰.

L'absence de toute séparation entre le sujet et son activité constitue l'autre raison pour laquelle le concept de « service » devrait être employé en place et lieu de celui de « travail ». L'activité ne se présente pas à l'individu traditionnel comme une réalité extérieure à lui-même, comme une prestation dont il peut librement disposer et qui n'aurait eu à ses yeux qu'une valeur instrumentale. L'activité fait corps avec le sujet, elle lui procure une dimension essentielle de son identité statutaire en tant que membre actif de la communauté des fidèles (*universitas fidelium*) accomplissant sa « vocation ». Partout, le sujet et son activité restent liés, voire soudés, aux conditions concrètes de la société. Ainsi, plutôt que de parler de « travail » pour désigner l'activité du paysan (ou encore celle de l'artisan³¹), il faut parler de *service* dans la mesure où sa prestation « appartient » à sa famille, si ce n'est au seigneur et à ses besoins et, plus

30 A. GOUREVITCH écrit à ce sujet : « La hiérarchie des mérites et des services supposait des inégalités entre les droits des individus. Et en effet, le service était à la base de la situation sociale de l'homme (...) Le bien entier était fondamental et non l'infime partie de celui-ci, propriété de chaque individu. Dans cette théorie, l'homme était considéré comme totalement absorbé par la société, ce grand organisme unique, dans lequel chaque membre remplissait une fonction déterminée, avait sa propre vocation (*vocatio*). Par conséquent, l'individu n'existait pas pour son propre compte. L'important n'était pas sa personnalité mais la fonction qu'il remplissait, le service qu'il rendait. » (*Les catégories de la culture médiévale*. Paris, Gallimard, 1983, p. 165-166).

31 J.-P. VERNANT écrit au sujet de l'artisan grec : « L'homme n'a pas non plus le sentiment de créer, par son effort à la tâche, et quel que soit son métier, une valeur sociale. Aux diverses professions correspondent des qualités humaines différentes qui situent chacun à sa place dans la hiérarchie de la cité. Socialement, l'artisan n'est pas un producteur, par son métier, il entre avec l'usager dans un lien de dépendance naturelle, dans un rapport de service. » (*Travail et esclavage en Grèce ancienne*. Paris, Éditions Complexe, 1988, p. 23).

globalement, à la communauté et à ses besoins concrets. Le paysan (et cela vaut pour l'ensemble des membres de la société) n'est nullement, en ce sens, un agent autonome dans le système d'« échanges » de prestations. Ni quant à la détermination des finalités ou « besoins » que son activité doit « servir »; ni quant au mode d'accomplissement de son activité, ou encore, quant à sa « valeur d'échange ». Bref, l'individu n'est pas « maître de son activité », ou propriétaire de celle-ci, car il n'est pas « maître de lui-même ». S'il n'est pas simplement le « sujet » d'un seigneur, comme serf ou vassal, avec toutes les obligations que comporte son statut, il est globalement assujetti à sa communauté naturelle et spirituelle.

6. La société moderne en tant que « société de travail »

Le chemin qui mène à la constitution objective d'une sphère d'activités économiques passe par une transformation absolument fondamentale, révolutionnaire, des fondements même de cette forme de socialité qui caractérise les sociétés pré-modernes, et que Tönnies résumait par le concept de *Gemeinschaft*. Il passe par la suppression de ce type de socialité dans lequel l'individu et son action, dans son rapport à Autrui et au monde, demeurent profondément enserrés dans des normes sociales et sociétales positives, concrètes et *a priori*, issues de la culture commune, de la tradition, ou bien de l'autorité de l'Église et des gouvernants. Il passe par la suppression de tous les liens de « solidarité organique » (Durkheim) et de tout rapport d'« assujettissement », que ce soit celui qui soumet un individu à la volonté particulière d'un autre, à sa « condition », ou encore à sa communauté d'appartenance. Sociologiquement parlant, l'émergence d'une sphère autonomisée d'activités économiques, régie par ses « lois » propres, a pour condition de possibilité sociétale l'autonomisation du sujet individuel : sa « libération » à l'égard de toutes les normes positives et concrètes qui constituent autant d'entraves à son « libre arbitre », à l'exercice de son autonomie d'action et de pensée (éthique, cognitive, esthétique, technique, professionnelle, etc.). La consécration idéologique (dans le protestantisme et les doctrines individualistes) et politico-institutionnelle (dans les révolutions politiques bourgeoises) de l'autonomie subjective de l'individu représente, comme Hegel l'a bien montré, l'essence même de la société moderne : en tant que société historique ayant réalisé dans l'ici-bas les valeurs de « liberté » et d'« égalité » que le monde chrétien projetait idéalement dans l'au-delà.

C'est dans le cadre de la *Gesellschaft*, dans cette société qui se conçoit comme *societas* par opposition à la conception médiévale de l'*universitas*, qu'émerge pour la première fois dans l'histoire un espace social au sein duquel les individus peuvent, en droit, librement et univer-

sellement « produire et échanger » des prestations et biens sur la base d'une normativité *sui generis* unidimensionnelle et abstraite : celle de l'économique. Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Polanyi, la Modernité n'intronise pas l'économique en son autonomie formelle absolue, au sens où elle « désenchâsserait » une économie (définie de manière matérialiste) qui jusqu'alors demeurait normativement et institutionnellement subordonnée à la société, c'est-à-dire qui opérait dans le cadre d'« institutions et de motivations non-économiques ». Il faudrait plutôt dire qu'elle *institue*, au sens le plus plein du terme, cette sphère de rapports sociaux que les théoriciens de l'économie politique classique désignèrent par le terme de « société civile » — la sphère des « intérêts privés » par opposition à celle de l'« intérêt commun » (l'État) — puis par celui d'« économie ». Autrement dit, la sphère de l'économique ne constitue pas une réalité positive immanente à toute société; une réalité substantielle dont on pourrait retracer l'histoire en fonction des « formes » qu'elle revêt d'une société à l'autre, selon la « place » qu'elle occuperait dans les sociétés (Polanyi). Il n'y a de « rapports », de « production », de « biens », de « prestations » et d'« échange » spécifiquement *économiques* qu'avec la constitution de cet espace social « dé-communautarisé » que représente la sphère des activités régies par l'institution de la *propriété privée* et ses corollaires que sont la *personnalité juridique* et le *contrat*. C'est l'institution de la propriété privée qui se trouve au cœur de la genèse socio-historique de l'économique. Plus exactement, elle est au fondement ontologique de l'économique, révélant par là que la nature de l'économique doit être recherchée du côté de la normativité, celui d'un mode spécifique de régulation et de reproduction des rapports sociaux, et non pas du côté de la positivité, dans de supposées propriétés substantielles de l'agir et du faire humain, ou encore dans le « fait » de la nécessité pour l'individu et la société de se « pourvoir en moyens matériels indispensables à leur existence » (le concept de *livelihood* de Polanyi).

La propriété privée institue l'économique en tant qu'espace social « dé-communautarisé », au sens où, selon sa définition : le *jus utendi et abutendi* (le droit d'« user et d'abuser »), elle « libère » formellement les individus et leurs actions, de même que toutes les « choses » qui peuvent être appropriées, de tout lien normatif concret, de toute appartenance sociale, statutaire, culturelle *a priori*. Elle s'oppose ainsi « formellement à la possession traditionnelle, puisqu'elle résulte de sa négation : on peut la définir en effet comme « exclusion socialement sanc-

tionnée de toute possession d'autrui³² ». Si l'institution de la propriété ainsi comprise nous vient originairement des juristes romains, sa reprise par l'ensemble des penseurs politiques et économiques modernes s'effectuera sur la base d'une conception du droit naturel qui en fera la modalité absolue et universelle régissant la production et l'échange de prestations et de biens. C'est chez Locke, le fondateur de la doctrine libérale de la propriété, que l'on trouve l'explication des fondements politiques de la propriété et, partant, de l'économique. Dans son *Deuxième Traité du gouvernement civil* (1690), il montre comment la propriété procède (logiquement et ontologiquement) des principes de « liberté » et d'« égalité ». Si le droit de propriété (économique), sur les « biens » de ce monde, ne trouve son fondement légitime que dans le « travail » effectué par l'individu — à travers le « *Labour of his Body, and the Work of his hands* » — c'est, nous dit Locke, en raison du « premier » droit naturel voulant que chaque homme est « propriétaire » de sa personne (« every Man has a Property in his own Person³³ »). C'est parce que la société (moderne) reconnaît à l'individu la « propriété de sa personne », sa « liberté », qu'il peut revendiquer légitimement le droit de propriété sur son activité et sur les produits qui en résultent. Bien que Locke soit conduit à postuler le caractère naturel de la liberté du sujet (son naturalisme), toute sa théorie contractualiste témoigne de la nécessité du « contrat social » et de l'État comme ultime garants pour sa réalisation dans le monde social³⁴.

En instituant politico-juridiquement le règne universel du « sujet libre selon la loi », celui de l'Individu, la société moderne inaugure par le fait même le règne du Propriétaire, dans la mesure où *tous les individus* sont socialement reconnus comme « maîtres » de leur « travail » et de ses « fruits ». Le règne du Propriétaire fonde ainsi un type *sui generis* d'espace social : celui des rapports économiques, dont la nouveauté réside à la fois dans le caractère absolu de la propriété médiatisant les rapports d'échange entre les individus, et dans l'importance structurelle que cette

32 Michel FREITAG, « Joseph Schumpeter, l'économie et le développement de la société », *Société* 8 (1991), p. 68.

33 John LOCKE, *Two Treatises of Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 287-288.

34 Il écrit à ce sujet : « So that, however it may be mistaken, the *end of Law* is not to abolish or restraints, but to *preserve and enlarge Freedom*. For in all the states of created beings capable of Laws, where there is no Law, there is no Freedom (...) », *ibid.*, p. 305-306.

médiation acquiert dans la société alors qu'elle se soumet la « terre », le « travail », les « biens » et l'« argent » (Polanyi). Ainsi naît la « société civile³⁵ », la sphère des échanges économiques ou marchands. Ce n'est que lorsque les individus entendent *échanger* leurs biens ou prestations sur la base exclusive d'un rapport où ils ne se reconnaissent qu'en tant que propriétaires — et que cet échange est librement consenti par eux, c'est-à-dire ne leur est pas imposé politiquement ou « culturellement » — que nous pouvons dire qu'ils effectuent un *échange économique*. Ce faisant ils deviennent des sujets économiques, des *co-échangistes*, et les biens échangés des *marchandises*. Ce qui confère aux prestations et biens échangés leur caractère économique, ce n'est pas le fait qu'ils constituent des valeurs d'usage (pouvant satisfaire des « besoins »), mais le fait qu'ils représentent des choses *réservées à l'usage exclusif d'un individu* selon la normativité définie par le *jus utendi et abutendi*. Pour pouvoir être *échangée*, il ne suffit pas que la marchandise possède une valeur d'usage, ce qui va de soi; il faut d'abord qu'elle soit une *propriété* et qu'elle soit échangée en tant que telle, sinon l'échange en question ne saurait être économique, bref, il ne constituerait pas un *échange marchand*. L'économique renvoie aussi à un procès plus fondamental : celui de l'« individuation ».

Si l'échange économique consiste essentiellement en une transaction de propriétés, on peut alors dire que le « travail » représente le type fondamental de propriété qui s'échange. D'abord — et nous renvoyons ici à la « découverte » de Smith qui représente l'acte de naissance de l'économie politique classique — parce que le « travail » (au sens du « faire » humain) est devenu la source principale de la richesse matérielle, dans cette société qui ne vit plus des « fruits » de la nature³⁶. Mais aussi, et surtout, parce que les travaux qui s'échangent constituent autant de *prestations privées*, c'est-à-dire *d'activités effectuées par des sujets libres* (Locke). Le « travail » comme « dépense d'énergie humaine » ou comme « activité produisant des valeurs d'usage » (Marx), dont on peut dire qu'il

35 Dans sa *Philosophie du droit*, Hegel écrivait : « The creation of civil society is the achievement of the modern world which has for the first time given all determinations of the Idea their due » (*Philosophie du droit*), cité par Shlomo AVINERI dans *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 142.

36 Marx développera sur ce point son concept de « force de travail ». Avant Marx, Hegel affirmait déjà : « C'est cette mise en forme (par le travail) qui accorde à ces moyens (de production) leur valeur et leur utilité de sorte que l'homme ne "consomme" — dans le sens propre du mot — que le travail et les efforts (humains) investis dans les produits. » (*Philosophie du droit*, p. 219).

existe en toute société, ne devient proprement un « Travail » au sens économique du terme, que dans le cadre de la société moderne. Dans une société où tous les individus sont réputés formellement libres et égaux, et où presque personne ne vit de manière autarcique, il n'existe pour l'immense majorité des citoyens qu'un seul mode socialement sanctionné pour « gagner leur vie » : le travail.

Ce n'est que dans la société moderne que la maxime « à chacun selon son travail » acquiert son véritable sens. Elle résume le nouveau mode de répartition de la « richesse » qui y prévaut. Elle permet de prendre la mesure du renversement total qui s'est opéré à ce niveau, dans le passage de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*. Elle marque la rupture fondamentale avec la conception traditionnelle voulant que « chacun reçoive ce qui lui est dû », et qui est résumée dans le principe de la justice distributive : « à chacun selon sa condition » (son « statut » ou son « mérite »). Principe fondé sur l'idée que les individus sont par nature inégaux entre-eux, et que la véritable égalité (appelée « proportionnelle ») consiste donc à donner davantage à celui qui mérite davantage; non pas en raison de la plus grande « valeur économique » de ses prestations — chose impensable dans ces sociétés où les activités demeurent incommensurables — mais en raison de la plus ou moins grande « valeur sociale » que la communauté accorde aux divers statuts des individus. C'est le statut social de l'individu qui fixe *a priori* la part de la richesse qui lui échoit. Et cette part de la richesse revêt alors la forme d'un « dû », conformément à l'idée de « service », ou d'un « héritage », en ce sens que la justification du « droit » de possession sur la terre, par exemple, n'est point fondée sur le « travail » (Locke) mais sur l'appartenance du sujet à un statut dont il est l'héritier naturel.

La maxime « à chacun selon son travail » bouleverse complètement cet ordre des choses. Elle est le reflet, comme nous l'avons vu, d'une société qui est passée du *status* au *contractus* (Maine), de l'inégalité à l'égalité des conditions (Tocqueville). Elle relève de la justice commutative, qui est au fondement de l'échange spécifiquement *marchand* tel que défini, par exemple, par le Code civil issue de la Révolution française : « Le contrat qui scelle l'échange est commutatif lorsque chacune des parties s'engage à donner ou à faire une chose qui est regardée comme l'équivalent de ce qu'on lui donne ou de ce qu'on fait pour elle (Article 1104)³⁷ ». Tönnies

37 Henri NALLET, Claude SERVOLIN, « Le paysan et le Droit (1ère Partie) », *Bulletin du M.A.U.S.S.* 17 (1986), p. 25.

n'a pas manqué de souligner le caractère inédit de la socialité économique propre à la *Gesellschaft* :

We find no actions that can be derived from an a priori and necessarily existing unity; no actions, therefore, which manifest the will and the spirit of the unity (...) On the contrary here everybody is by himself and isolated, and there exists a condition of tension against all others (...) Nobody wants to grant and produce anything for another, nor will he be inclined to give ungrudgingly to another individual, if it be not in exchange for a gift or labour equivalent that he considers at least equal to what he has given³⁸.

Le principe de la justice commutative est celui de l'échange de produits ou de prestations possédant une valeur équivalente exprimée en argent. Il définit les termes de l'échange. La maxime « à chacun selon son travail » énonce quelque chose de plus, à savoir : l'individu doit travailler pour pouvoir échanger et, ainsi, se procurer les biens nécessaires à son existence. La condition moderne de l'« homme libre » lui impose de « gagner sa vie » par le travail, car, en vérité, c'est le lot de l'immense majorité des citoyens que de ne posséder pour seule marchandise que leur capacité de travail. Et la part de la richesse qu'ils peuvent espérer obtenir est directement proportionnelle à la valeur économique de leurs diverses prestations; valeur déterminée, en principe, par ce législateur anonyme qu'est le marché. Le travail ne désigne pas seulement *l'activité produisant en vue de l'échange marchand*, il représente *le mode dominant de répartition de la richesse économique*. Non pas au sens où il régirait la répartition de toute la richesse économique, ni même la majeure partie de celle-ci — qui est appropriée économiquement par les « propriétaires des moyens de production » (Marx) —, mais au sens où il représente le principal moyen de répartition de la richesse pour tous ceux et celles qui ne vivent pas du travail des autres.

La société moderne est une *société capitaliste*, si l'on veut par là souligner la logique *chrématistique* qui oriente sa dynamique économique, et qui de proche en proche affecte l'ensemble de sa vie sociale et sociétale. Elle est une *société de travail*, si l'on veut souligner la nature spécifique du mode de répartition de la richesse économique — ou, dit de manière plus générale, le mode d'« échange » des prestations — qui y prévaut.

38 Ferdinand TÖNNIES, *Community and Society*. New York, Harper Torchbook, 1963, p. 65.

On pourrait dire, pour résumer, que les prestations constituent des *services* lorsqu'elles sont effectuées dans un contexte sociétal de normes culturelles intériorisées et concrètes, et de rapports à caractère interpersonnel et inégalitaire, alors qu'elles deviennent un *travail* lorsqu'elles sont accomplies dans un contexte sociétal de normes institutionnelles extérieures et abstraites, et de rapports à caractère impersonnel et égalitaire, en exécution des droits et obligations définis par le système de la propriété privée et du contrat juridique. En respectant la signification que nous attachons aux concepts de « service » et de « travail », nous pouvons dire que si la société moderne glorifie le *travail*, les sociétés traditionnelles, quant à elles, glorifient le *service*. Autrement dit, les sociétés modernes se portent idéologiquement à la défense et à la promotion des activités accomplies par des sujets réputés libres et égaux, qui ne poursuivent que leur propre intérêt (à travers la satisfaction du « besoin d'Autrui »), alors que les sociétés traditionnelles se portent idéologiquement à la défense des activités accomplies par des sujets dépendants et inégaux, censés ne poursuivre que le « bien commun ». Ce contraste correspond à celui que les sociologues classiques formulaient à travers les oppositions : « société/communauté », « solidarité mécanique/solidarité organique » et « société statutaire/société contractuelle ». Il correspond aussi à l'opposition établie par Dumont entre les « sociétés individualistes » et les « sociétés holistes ». Et c'est dans cette perspective que notre propre distinction entre la « société de service » et la « société de travail » acquiert toute sa signification sociologique et historique.