



La philosophie de l'autogestion d'André Gorz : travail, écologie et temps de vie

Céline Marty

► To cite this version:

Céline Marty. La philosophie de l'autogestion d'André Gorz : travail, écologie et temps de vie. Philosophie. Université Bourgogne Franche-Comté, 2023. Français. ⟨NNT : 2023UBFCC018⟩. ⟨tel-04453467⟩

HAL Id: tel-04453467

<https://theses.hal.science/tel-04453467v1>

Submitted on 12 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

THÈSE DE DOCTORAT

UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE FRANCHE-COMTÉ

École doctorale Sociétés, Espaces, Pratiques, Temps (n°594)

Discipline : philosophie

Par

Céline MARTY

**La philosophie de l'autogestion d'André Gorz :
Travail, écologie et temps de vie**

Thèse présentée et soutenue publiquement à Besançon, le 6 décembre 2023.

Composition du Jury :

Mme Dominique MÉDA
M. Fabrice FLIPO
M. Arnaud FRANÇOIS
M. Alexis CUKIER
M. Laurent PERREAU
M. Vincent BOURDEAU

Professeure (Université de Paris-Dauphine)
Professeur (Université Paris-Diderot)
Professeur (Université de Poitiers)
Maître de Conférences (Université de Poitiers)
Professeur (Université de Franche-Comté)
Maître de Conférences (Université de Franche-Comté)

Présidente
Rapporteur
Rapporteur
Examineur
Codirecteur
Codirecteur

Remerciements

Je remercie vivement et très chaleureusement mes directeurs de thèse Laurent Perreau et Vincent Bourdeau pour avoir nourri et suivi attentivement cette recherche. Leur présence infaillible, leurs relectures attentives et minutieuses ainsi que leurs conseils toujours pertinents ont réellement rendu l'expérience de thèse très agréable.

Je remercie aussi les membres du jury, Dominique Méda, Alexis Cukier, Fabrice Flipo et Arnaud François, d'avoir accepté de discuter cette thèse. Ils ont stimulé voire conseillé cette recherche doctorale dès ses prémices en 2017 et c'est un honneur de pouvoir la leur présenter. Je remercie spécifiquement Alexis Cukier et Richard Sobel de l'avoir suivie dans le cadre du comité de suivi de thèse, et orientée par leurs nombreux conseils.

Pour la réaliser, j'ai bénéficié du contrat doctoral de l'Université de Franche-Comté ainsi que du soutien financier de l'École doctorale SEPT et du laboratoire Logiques de l'Agir pour diverses missions de recherche d'archives et de communication. Je remercie particulièrement Arnaud Macé et Ludovic Jeannin pour leur soutien indéfectible et, plus largement, les instances et les travailleur.se.s qui rendent matériellement possible la recherche.

Je remercie tous les membres du laboratoire Logiques de l'Agir pour les discussions fécondes à la croisée des chemins, à travers les séminaires de lecture, de recherche et les ateliers participatifs ; notamment les compagnons de l'atelier de lecture de la *Critique de la raison dialectique* et du séminaire *Philosophie sociale, philosophie du sujet* suivis tout au long de cette recherche. Le laboratoire accueille les initiatives doctorales et m'a notamment permis d'organiser deux colloques cruciaux pour ma recherche, « Sartre et la praxis » en juin 2023 et « Théories et pratiques de l'autogestion » en septembre 2023. Je remercie aussi nos délégués Lora Mariat, Alice Vincent et Etienne Ménard ainsi que Fabien Ferri pour leur aide à divers moments. Au sein du département de philosophie, mes enseignements ont été parfaitement adaptés à mes sujets de recherche, ce dont je suis entièrement reconnaissante à Laurent Perreau et Carole Widmaier. Je remercie également les étudiant.e.s de licence et de master qui ont suivi et nourri ces réflexions.

Cette thèse s'est aussi appuyée sur des institutions d'archives. À l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC) sont conservées les archives d'André Gorz – ses manuscrits, sa correspondance et ses dossiers documentaires ainsi que sa bibliothèque personnelle. Le fonds, déposé à sa mort en 2007 par Christophe Fourel puis répertorié par Willy Gianinazzi et Sandrine Samson, a été rendu public en 2017. La bibliothèque n'avait pas été encore traitée : nos séjours de recherche du printemps 2021 ont été l'occasion d'ouvrir les premières boîtes,

qui ont ensuite été organisées thématiquement au printemps 2022 et que nous avons pu consulter au printemps 2023. Je remercie notamment Elisa Martos, Sandrine Samson, Daniela Scancella et François Bordes pour leur travail, leur confiance et leur intérêt, mais aussi Pierre Vallée et le chef Thomas qui assurent les conditions matérielles d'existence sur place. J'ai aussi parcouru l'intégralité des numéros du *Nouvel Observateur* et du *Sauvage* à la Bibliothèque nationale de France : je remercie les conservateurs du site de l'Arsenal qui m'ont patiemment sorti tous les ensembles de numéros de novembre 1964 à décembre 1982. Enfin, j'ai utilisé ponctuellement les archives de l'Institut Tribune socialiste, qui conservent les supports de la mémoire militante du PSU.

J'ai pu présenter cette recherche en cours auprès de divers groupes que je remercie pour leur accueil : le séminaire doctoral « Philosophie sociale et philosophie du sujet » animé par Laurent Perreau, les ateliers doctoraux et le séminaire principal du laboratoire Logiques de l'Agir, l'atelier doctoral de Transversales sur le commun, les rencontres doctorales entre Besançon et Lausanne organisées par Laurent Perreau et Matthieu Amat, le séminaire du Centre Marc Bloch de Berlin animé par Katia Genel, le Groupe d'Études Sartriennes, le séminaire « Autogestions » de l'Université de Paris-Evry, le plan académique de formation de l'Université de Tours organisé par Claire Pagès, ainsi que les colloques « Working in Digital Age » à Turin, « Past Future of Work » au Wissenschaftskolleg de Berlin, « Philosophie politique et écritures du travail » à Sciences Po et Paris-Nanterre, « Travail, technique et nature dans l'Anthropocène » à Paris-Diderot, « Lip 50 ans après » à Besançon et « Quels savoirs pour l'écologie politique ? » à l'Université de Poitiers.

J'ai eu la chance de publier l'essai *Travailler moins pour vivre mieux* au cours de mon contrat doctoral : porte d'entrée dans l'espace public, il m'a permis de diffuser ma recherche. Stimulants, ces échanges m'ont aussi protégée de la solitude pendant ma thèse, ce pourquoi je remercie à nouveau mon éditrice Agathe Bourachot, tous les groupes qui m'ont invitée et m'ont partagé leurs idées, commentaires ou souvenirs, de la nouvelle gauche, des luttes écologistes ou des cours de Marcuse et Gorz à Vincennes.

Cette recherche doctorale a été rendue possible par les recherches récentes sur le travail, l'écologie politique et l'histoire des idées, notamment de Michel Lallement, de Serge Audier, d'Alexandre Feron, de Thomas Coutrot, de Bernard Friot, de Maud Simonet, de Geneviève Pruvost, d'Aurélien Berlan et de Madeleine Sallustio. Son projet a aussi été alimenté par des discussions préparatoires avec Stéphane Haber, Richard Sobel et Philippe Sabot que je remercie également.

Ma gratitude est immense à l'égard de la communauté gorzienne qui m'a accueillie si chaleureusement. Françoise Gollain et Willy Gianinazzi ont facilité considérablement cette recherche par leurs ouvrages et ont aussi été d'un soutien sans failles à divers moments, de recherche, sur les idées ou les sources des textes, jusqu'à la relecture précise de ce manuscrit par Françoise. Christophe Fourel fédère avec cœur les amis gorziens. Grâce à lui, j'ai eu la chance d'échanger et de rencontrer divers personnes qui ont connu Gorz, que je remercie pour leur disponibilité : Jean-Louis Laville, Patrick Viveret, Alain Caillé, Carlo Vercellone, Toni Negri, Alain Lipietz, Brice Lalonde et Thierry Paquot. Marc-Antoine Sabaté, Ivan Recio, Télémaque Masson et Clara Ruault ont été des compagnons de discussion de ces idées.

Pour leur relecture attentive et minutieuse, je remercie spécifiquement Laurent Perreau, Vincent Bourdeau, Françoise Gollain, Félicien Pagnon, Guillaume Méjat, Armande Delage, Nicolas Gastineau, Johanna Ouazzani, Laura Servais, Marc Charroy, Natacha Marty et Jim Gabaret.

À l'issue de cette thèse qui représente l'aboutissement de ma formation, j'ai une pensée pour tous les enseignants de ma scolarité dont le souvenir m'accompagne régulièrement, notamment Catherine Leferme, en classe de Terminale, qui m'a fait découvrir et aimer la philosophie.

Enfin, je remercie tous mes proches qui ont vu cette recherche naître et grandir. Mes parents et mes grands-mères m'ont inculquée le goût de l'effort et de la réflexion ; mes frères et ma sœur l'esprit d'autogestion. Mes ami.e.s Johanna, Apolline, Laura, Marc, Armande, Anna, Anne, Mona, Pauline et Adèle m'ont soutenue dans cette aventure. Jean et Jo m'ont fait découvrir l'Aveyron et des histoires qui recroisent tant cette thèse, par-delà toute attente.

Jim Gabaret enfin, m'a donné le goût et l'habitude d'écrire. Il sait faire jaillir quotidiennement de multiples étincelles d'idées par ses questions et réflexions propres, souvent vertigineuses. En relisant patiemment et en discutant chaque part de cette recherche depuis ses toutes premières élaborations, il l'a nourrie précisément. Rien n'aurait été possible sans son soutien moral et intellectuel infaillible. Nos chats Truffaut et Musette ont aussi accompagné chaleureusement les longues phases d'écriture.

Remarques techniques

Citations des ouvrages

Beaucoup des ouvrages d'André Gorz sont épuisés dans leur publication d'origine (chez Seuil ou Galilée). Pour les citations, nous avons privilégié les éditions accessibles, que notre lectorat est plus susceptible d'avoir aujourd'hui : l'édition poche d'*Écologie et politique* suivi d'*Écologie et liberté* (Artaud, 2018), du *Traître*, suivi du *Vieillessement* (Gallimard, 2005), *Lettre à D*, (Gallimard, 2008) et de *Métamorphoses du travail* (Gallimard, 2004). Les autres ouvrages sont cités dans l'édition originale.

Citations des versions numériques d'ouvrages

Nous avons consulté certains ouvrages dans une version numérique qui n'indique pas les pages de la version papier (OpenEdition). Nous nous y référons en citant la structure d'ensemble le plus précisément possible (chapitre et section). Le texte entier étant accessible en ligne, chercher la citation sur un moteur de recherche permet de retrouver l'ouvrage et le passage.

Références aux archives

- IMEC

Nous renvoyons aux cotes des documents, dont nous citons le titre complet, qui correspondent à l'inventaire du fonds Gorz établi par l'IMEC (Archives André Gorz/IMEC/371/X.X)¹, ainsi qu'au numéro exact des boîtes de la bibliothèque personnelle quand nous commentons l'exemplaire que Gorz avait (GRZ/371/BPXX).

- Nouvel Observateur / Le Sauvage

Sauf mention contraire, tous les articles cités sont de Michel Bosquet. Certains sont signés André Gorz, ce que nous précisons. Nous citons aussi des entretiens conduits par Bosquet, des articles de tiers ou le courrier des lecteurs.

¹ L'inventaire est disponible en ligne : https://portail-collections.imec-archives.com/medias/customer_166/MEDIAS_INTERNET/PDF_ir/GRZ371_Gorz_andre_ir_2018-11.pdf

Abréviations

Les abréviations en notes renvoient aux ouvrages de Gorz et aux anthologies. Nous indiquons ici la publication d'origine quand nous avons utilisé une édition contemporaine.

AP : Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme, Galilée, 1980.

CP : Les Chemins du paradis. L'agonie du capital, Galilée, 1983.

CCQ : Critique du capitalisme quotidien

CDT : Critique de la division du travail, Seuil, 1973.

CSE : Capitalisme, Socialisme, Écologie. Désorientations, orientations, Galilée, 1991.

E : Ecologica, Galilée, 2008.

EP : Écologie et politique, suivi de *Écologie et liberté*, Arthaud, 2018 [Galilée, 1975 et 1977].

FM : Fondements pour une morale, Paris, Galilée, 1977.

I : L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital, Galilée, 2003.

LD : Lettre à D, Gallimard, 2008 [Galilée, 2006].

LT : Le Traître, Gallimard, 2005 [Seuil, 1958].

MH : La Morale de l'histoire, Seuil, 1959.

MPRP : Misères du présent, richesse du possible, Galilée, 1997.

MT : Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique, Gallimard, 2004, [Galilée, 1988]

SD : Le Socialisme difficile, Seuil, 1967.

S : Stratégie ouvrière et néocapitalisme, Seuil, 1964.

RR : Réforme et révolution, Seuil, 1969.

LELN : Leur écologie et la nôtre, Anthologie d'écologie politique (Textes introduits et présentés par Françoise Gollain et Willy Gianinazzi), Seuil, 2020.

FR : Le fil rouge de l'écologie, (édition présentée par Willy Gianinazzi), EHESS, 2015.

Elles renvoient aux titres des revues et journaux dans lesquels Gorz a publié :

LTM : Les Temps Modernes

NO : Le Nouvel Observateur

LS : Le Sauvage

Elles renvoient aussi aux ouvrages fréquemment cités :

EN : L'Être et le Néant, Jean-Paul Sartre, Gallimard, 2008 [1943]

CRD : Critique de la raison dialectique, Jean-Paul Sartre, Gallimard, 1960.

Introduction générale

« Je me vois comme un philosophe naufragé qui, à travers des essais en apparence politiques, essaie de faire passer en contrebande des réflexions originellement philosophiques. (...) Je ne comprends donc pas la philosophie à la manière des créateurs de grands systèmes philosophiques mais comme la tentative de se comprendre, de se découvrir, de se libérer, de se créer. La vie, et la vie humaine en particulier, est autocréation, « autopoïèse ». (...) Un être ne peut se comprendre, se libérer, répondre de soi que dans la mesure où il a conscience de se produire soi-même, où il se vit comme sujet de son existence¹. »

« Mon point de départ fut toujours l'expérience de l'aliénation². »

Comment penser ensemble les divers problèmes posés par l'existence capitaliste, telle qu'elle s'est constituée depuis l'émergence du capitalisme industriel, au point de transformer radicalement les moyens d'assurer la subsistance, d'habiter le territoire, d'entrer en relation avec les êtres vivants ainsi que de se représenter notre propre existence ? Le capitalisme est ici défini et appréhendé sur les plans économique et juridique, par la propriété privée des moyens de production et la recherche du profit, ainsi que sur les plans sociaux et existentiels, pour le mode d'organisation de la société et les types de pratiques et de valeurs qu'il implique.

Face à la crise écologique, le courant de l'écossocialisme entend articuler la transformation des modes de vie, en fonction des valeurs de justice sociale et d'égalité issues des traditions socialistes antérieures, avec les bouleversements matériels engendrés par la crise écologique. Il propose de relier la critique sociale, qui révèle les modalités de la domination des individus par leur place dans les rapports de production, à la critique écologique, qui alerte sur les transformations de l'écosystème engendrées par le mode de production capitaliste. Il situe l'aliénation vécue dans l'expérience capitaliste de production au sein d'une aliénation des besoins, de la consommation, de l'habitat, des modes de vie, soit toutes les conditions matérielles d'existence. À l'instar de certaines formes écologistes antérieures issues de l'anarchisme, il rejette le productivisme et la confiance naïve dans le progrès et la technique que maintiennent certaines formes de socialisme et de marxisme.

En montrant comment les bases matérielles de l'existence sont bouleversées par l'existence capitaliste – notamment par l'extractivisme et la marchandisation des ressources écosystémiques –, l'écossocialisme met en doute sa durabilité. Ce faisant, il récuse toute

¹ « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est », Christophe Fourel (dir.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, p. 249.

² Lettre à Josué Pereira da Silva, 29 janvier 2006, citée par Willy Gianinazzi, *André Gorz, une vie*, Paris, La Découverte, 2016, p. 76.

perspective de capitalisme vert ou de croissance durable. Contre la main invisible du marché autorégulé, il propose de soumettre la production à un pouvoir démocratique pour en déterminer le contenu, les volumes et les conditions, à partir des besoins, selon des idéaux d'autonomie, d'égalisation des conditions d'existence et de justice sociale. La conquête du pouvoir politique institutionnel n'est pas l'enjeu principal – ce en quoi l'écosocialisme se rapproche de l'anarchisme – mais l'objectif reste révolutionnaire pour dépasser complètement le capitalisme – ce en quoi il se veut socialiste. Puisque l'aliénation se loge dans toutes les dimensions matérielles d'existence, il s'agit de reprendre du pouvoir sur celles-ci, pour changer déjà ici et maintenant la vie, par des pratiques alternatives et selon des principes d'autodétermination.

Dans cette tradition de pensée née entre l'entre-deux-guerres et de la seconde moitié du XX^e siècle, on peut compter rétrospectivement, avec plus ou moins de nuances, André Gorz, Ivan Illich, Herbert Marcuse, Henri Lefebvre, Jacques Ellul, Cornélius Castoriadis, Murray Bookchin et Rudolf Bahro. Il est aujourd'hui représenté en France notamment par Michaël Löwy, Arno Münster, Jean-Paul Déléage et Françoise Gollain, et à l'international par Juan Martinez Allier et Naomi Klein. Si l'écoféminisme de la française Françoise d'Eaubonne, de l'indienne Vandana Shiva et des allemandes Maria Mies et Veronika Bennholdt-Thomsen de l'école de Bielefeld, partage sa critique du capitalisme – conçu comme lutte contre la subsistance –, l'écoféminisme ne vient pas directement du socialisme, plutôt de l'étude de la destruction, par la société industrielle, des conditions d'existence autonomes des populations féminines et colonisées, et des modalités spécifiques de leur domination¹.

1. La critique sociale et écologique de l'existence capitaliste par André Gorz

Au sein de l'écosocialisme, André Gorz tient ensemble l'analyse de l'existence capitaliste, nourrie des données empiriques fournies par l'actualité et les sciences humaines, notamment l'économie et la sociologie, ainsi que l'élaboration normative de perspectives de transformation, en échange avec des chercheurs et des acteurs des pratiques sociales et politiques – militants syndicaux et politiques italiens, anglo-saxons, suédois, germanophones, portugais et yougoslaves. Sa critique socialiste et écologiste du capitalisme se fait sous l'angle

¹ Pour la reconstitution du dialogue entre ces deux courants, voir Geneviève Pruvost, *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*, Paris, La Découverte, 2021. Pour une reconstruction de l'écologie, à partir d'un autre courant politique, le républicanisme, voir Serge Audier, *La cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, Paris, La Découverte, 2020. L'écosocialisme s'en distingue par une attention plus marquée à Marx, dans une veine soit orthodoxe, soit hétérodoxe.

de l'aliénation du sujet dans toutes ses conditions matérielles d'existence, dans la production, les besoins ou encore l'habitat ; son projet émancipateur s'articule autour de l'idéal d'une autogestion de la vie, notamment du travail, des besoins et du temps.

1.1. L'existence singulière d'un penseur hétérodoxe

Cette perspective théorico-pratique internationale est intimement liée à son existence. Né en 1923 en Autriche d'une mère catholique et d'un père juif, Gerhart Hirsch devient Gerhart Horst à 7 ans pour masquer sa judéité. Il est envoyé en Suisse à 16 ans pour finir ses études secondaires, où il apprend le français et décide de ne plus parler l'allemand. Horst entame ensuite des études d'ingénieur en chimie à Lausanne parce que c'est le seul diplôme reconnu à l'étranger, tout en s'intéressant en autodidacte à la philosophie. Il découvre l'existentialisme, notamment à partir de *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre à sa sortie en 1943. Il s'engage dans les milieux littéraires (la Société des Belles lettres), journalistiques (*Servir*) et militants (CIMADE¹) de la ville. Il y rencontre sa future compagne Doreen Keir, britannique. Quand Sartre et Beauvoir viennent en Suisse, ils échangent longuement, au point d'aider ensuite le couple à trouver des emplois à Paris en 1949. Croyant dans son œuvre de philosophe, Horst soumet son manuscrit de morale existentialiste à Sartre en 1955, après une rédaction d'une dizaine d'années. Si sa publication échoue à ce moment, le récit de cette rencontre avec Sartre donne lieu au roman autobiographique *Le Traître*, que Sartre préface, et qui fait connaître André Gorz en 1958². Il s'inscrit ensuite dans l'existentialisme marxiste – que développe Sartre en parallèle – en 1959 avec *La Morale de l'histoire*, essai sur l'aliénation et la vocation révolutionnaire du prolétariat.

Pour gagner sa vie, Horst occupe divers postes de journaliste, pour lesquels il prend le pseudonyme de Michel Bosquet³, à Paris-Presse, puis à *L'Express* jusqu'en 1964, qu'il quitte pour cofonder avec Jean Daniel, K.S. Karol, Claude Krief et Serge Lafaurie – et le soutien de Sartre – *Le Nouvel Observateur*. En parallèle, il chemine avec Sartre, qui le fait entrer dans le

¹ La CIMADE (*Comité inter-mouvements auprès des évacués*) est une association d'aide aux réfugiés, migrants et demandeurs d'asile, créée en 1939. Gorz en est proche toute sa vie et la choisit comme légataire universel.

² Ce pseudonyme est d'abord choisi pour que ses parents ne connaissent pas cette publication, qui les concerne en partie. La publication de l'essai marxiste *La Morale de l'histoire* se fait aussi sous ce pseudonyme pour ne pas entraver la demande de naturalisation française en cours. Le choix de « Gorz » vient de la ville « Gorizia » à la frontière de l'Italie, de la Slovaquie et de l'Autriche, où ont été fabriquées des jumelles qu'il tient de son père.

³ Le journal lui demande de signer ses articles avec un nom français ; « Michel Bosquet » est choisi parce que « der Horst » signifie « le bosquet » en allemand. Par commodité, nous utilisons à présent « André Gorz » comme nom principal. « Michel Bosquet » sera cité pour désigner spécifiquement un texte ou une idée exprimés en tant que journaliste.

comité de rédaction des *Temps Modernes* en 1960. Chargé des articles économiques et politiques, Gorz échange avec des chercheurs ainsi que des responsables et militants, politiques et syndicaux, internationaux, qu'il édite et qu'il commente dans ses essais, comme *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* en 1964.

Gorz se rapproche de la CFDT autogestionnaire, qui repense l'autonomie du syndicat par différence avec la CGT sous tutelle du PCF. Il participe à la « nouvelle gauche », courant qui naît à partir de 1956 pour émanciper le socialisme du carcan autoritaire du communisme soviétique. Il rencontre alors les socialistes italiens et les opéraïstes qui réactualisent le marxisme. Au *Nouvel Observateur*, ses articles d'économie et d'écologie font de lui une figure intellectuelle du mouvement écologique émergent. Il rédige près de quatre-vingt articles sur les techniques énergétiques, critiques de l'industrie nucléaire. Dans ce cadre, il rencontre Herbert Marcuse, Ivan Illich, Edgar Morin et Sicco Mansholt.

Lors de son départ de Paris pour l'Aude en 1983 à l'occasion de sa retraite du *Nouvel Observateur*, il s'éloigne progressivement de la rédaction des *Temps Modernes*. Il se concentre sur son œuvre d'essayiste pour penser les mutations du capitalisme, en lien avec les sociologues de l'École de Francfort, les socialistes et les écologistes outre-Rhin. Il écrit pour un large public d'intellectuels et d'activistes de tous bords – syndicalistes, socialistes et marxistes, écologistes, décroissants, anti-utilitaristes et partisans du revenu universel. Par ces échanges internationaux tout au long de sa vie, son corpus est lui-même plurilingue : il lit et écrit couramment le français, l'anglais, l'italien et l'allemand, dans ses textes comme dans ses notes.

En raison de ce parcours en dehors des institutions académiques, l'œuvre textuelle de Gorz-Bosquet est très diverse, sur la forme comme le fond. En résulte une réception disciplinaire difficile, puisqu'il est tantôt qualifié de sociologue, d'économiste ou d'essayiste, et commenté en sciences politiques ou en histoire des idées. En croisant de multiples sources, il livre des intuitions par-delà les frontières disciplinaires. Notre intention, dans cette thèse, est de montrer qu'il s'agit d'une œuvre philosophique cohérente et consistante, fondée sur un double héritage existentialiste et marxiste. Lire son œuvre ainsi permet de dépasser certains préjugés à son égard, qui ont parfois une longue histoire et que mentionne déjà Finn Bowring en 1996¹.

¹ Finn Bowring, « Misreading Gorz », *New Left Review*, 1/217, mai-juin 1996.

1.2. Par-delà les idées reçues

Certains considèrent d'abord que le corpus de Gorz est trop hétérogène et s'apparente davantage à l'œuvre d'un passeur, d'un journaliste ou d'un compilateur d'idées élaborées par d'autres – Sartre, Marx, Marcuse ou Illich – sans auctorialité ni intérêt intrinsèque. Quand on l'interroge sur ses héritiers, Gorz indique les différences de réception de son œuvre selon les pays : « Les Britanniques me considèrent comme un héritier de Sartre ; les Allemands, comme un descendant de l'École de Francfort (Adorno et Marcuse) ; en France, je passe plutôt pour un disciple d'Illich¹. »

D'autres lui reconnaissent ce statut de penseur mais lui reprochent certaines idées. Du côté sartrien, son œuvre est trop marxiste pour être intégrée dans le corpus et articulée avec celle de Sartre – dont le marxisme est aussi peu considéré. Du côté marxiste, et plus largement socialiste, des intellectuels comme des militants syndicaux et politiques ont condamné, à l'époque et encore aujourd'hui, la publication d'*Adieux au prolétariat* en 1980 parce qu'il annoncerait l'adieu à tout projet révolutionnaire, l'abandon du but d'émancipation du travail et l'acceptation de la situation d'aliénation capitaliste – ce qui est complètement faux. Son intérêt pour l'écologie l'aurait détourné du travail réel. La notion de « travail hétéronome » a été mécomprise, perçue comme un horizon indépassable de travail déqualifié, aliéné et opprimant, issu du taylorisme et de l'industrialisation. Il aurait confondu le travail et l'emploi en suggérant que le travail était créé par le capitalisme ; il aurait faussement annoncé « la fin du travail », alors que c'est une activité anthropologique, qui perdure dans la réalité sociale et dans l'existence individuelle. Sa critique de l'idéologie du travail serait contredite par la quête de sens et de bonheur au travail. Le désir d'autonomie par-delà l'emploi serait un résidu petit-bourgeois qui fait obstacle à la lutte des classes. Le sujet « post-industriel » serait individualiste et dépolitisé, bien loin des vifs combats des années 1960-1970. Son soutien au revenu universel a aussi été reçu comme un signe d'abandon des luttes pour transformer le travail².

Son projet de « temps libéré » élaboré à partir des années 1980 a parfois été reçu comme un repli individualiste sur la sphère privée, un temps creux à la merci des loisirs capitalistes et

¹ « Où va l'écologie ? », entretien par Gilles Anquetil, *NO*, 14 décembre 2006, reproduit in *LELN*, p. 51.

² Voir par exemple Denis Clerc, Alain Lipietz et Joël Satre-Buisson, *La Crise*, Paris, Syros, p. 121-122 et p. 143 – ce que Gorz, dans une lettre qui leur adresse, qualifie d'« affligeantes anêries », voir la correspondance avec Alain Lipietz, lettre du 14 mai 1983, reproduite en annexe. Voir aussi Alain Bihr, *Du « Grand Soir » à « l'Alternative »*, Paris, Ed. Ouvrières, 1991, Michel Husson (sous le pseudonyme Maxime Durand) « L'Autogestion ambiguë », *Critique communiste*, janvier 1992, Michel Husson, « Fin du travail ou abolition du salariat ? », *Critique communiste*, n°144, hiver 1995-1996 et aujourd'hui Thomas Coutrot, *Libérer le travail. Pourquoi la gauche s'en moque et pourquoi ça doit changer*, Paris, Seuil, 2018, p. 109 et p. 135.

du remplacement des services publics par le secteur associatif – terrain qui serait moins légitime que les luttes au travail ; ou un temps dont Gorz n’aurait pas vu les contraintes pour les femmes cantonnées aux tâches domestiques, puisqu’il vanterait l’autoproduction sans reconnaître la domination spécifique qu’elle engendre. En insistant sur l’autonomie existentielle et l’irréductibilité du sujet à son rôle de « producteur-consommateur », il aurait alimenté l’idéologie néolibérale qui reprend ces valeurs pour saper les structures collectives¹.

On a probablement projeté sur *Adieux au prolétariat* les jugements rétrospectifs à l’égard de la gauche de gouvernement, suspectée d’avoir abandonné la classe ouvrière en orchestrant la désindustrialisation. Or, si Gorz est proche dans les années 1970 des idées de la CFDT et du PSU de Michel Rocard, c’est parce que l’une et l’autre portent alors des idées autogestionnaires distinctes de celles de la gauche communiste, sans qu’ils n’en aient le monopole, ni que ce soutien situé n’implique une adhésion aux choix pratiques ultérieurs.

Dans le champ de l’écologie politique, certains proposent d’oublier Gorz parce qu’il défendrait un technosolutionnisme selon lequel l’automatisation de la production puis le numérique feraient naïvement espérer à l’humain de se libérer entièrement du travail, notamment en industrialisant la satisfaction de nos besoins. Ces deux outils porteraient l’avenir d’un communisme de l’information et de la communication aveugle à ses conditions matérielles et à son propre impact écologique. Ce faisant, Gorz resterait plus marxiste qu’écologiste, en étant confiant dans le développement des forces productives et conciliant avec le numérique. D’autres lui reprochent son écologie anthropocentrée encore enfermée dans le dualisme entre nature et culture hérité de l’existentialisme, alors que l’écologie contemporaine soutient un biocentrisme qui pense les relations réciproques entre tous les êtres vivants pour ne plus chercher à les dominer. Son projet de décroissance serait inadapté aux pays du Sud qui auraient intrinsèquement besoin de développer leur économie et les mêmes infrastructures de production et de consommation que les pays du Nord – sur le modèle capitaliste².

Dans cette thèse, nous entendons montrer à divers moments de l’argumentation que l’œuvre de Gorz ne se réduit pas à ces critiques, qui sont issues de lectures majoritairement erronées, en partie dues à une lecture incomplète du corpus, même si elles s’appuient parfois

¹ Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, London, Zed Books, 2014 cible spécifiquement Gorz. Voir Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999 pour l’analyse générique de la récupération par le capitalisme de la critique libertaire de 1968.

² Voir par exemple la critique de l’anthropocentrisme par Arne Næss, *L’écologie profonde*, tr. Afeissa Hicham-Stéphane, Paris, PUF, 2021 et la critique de John Bellamy Foster, « The Meaning of Work in a Sustainable Society », *Monthly Review*, septembre 2017.

sur quelques éléments qui les laissent suggérer. Gorz a fréquemment répondu lui-même à ces contre-sens pour s'en distinguer ou se justifier.

1.3. La problématique pratique de l'aliénation

Présentons à présent les principes qui vont régir notre relecture de l'œuvre de Gorz. Tout d'abord, nous considérons qu'il s'agit d'une œuvre philosophique particulièrement cohérente, fondée sur un double héritage existentialiste et marxiste, élaborée dans les essais mais aussi dans des manuscrits inédits de jeunesse. Sa philosophie s'organise autour d'un problème central – l'aliénation – et d'une réponse – l'autogestion.

Ces principes philosophiques posés dès les années 1950 ne sont jamais reniés ; sa critique de l'emploi hétéronome à partir de 1980 se fonde même sur l'analyse phénoménologique du rapport subjectif à l'activité. Ce sont plutôt certains de leurs aspects ou certaines de leurs conséquences qui sont amendés – comme la téléologie marxiste et la vocation révolutionnaire du prolétariat, justifiées dans *La Morale de l'histoire* puis rejetées partiellement dans *Adieux au prolétariat*.

Contrairement à des lectures discontinuistes qui présentent un Gorz tantôt syndicaliste, tantôt écologiste puis défenseur du temps libre, nous soutenons que le corpus de Gorz est unifié autour d'une problématique existentielle qui traverse toute son œuvre : « Quand suis-je moi-même, c'est-à-dire non pas le jouet ou le produit extérodéterminé de forces ou d'influences étrangères, mais l'auteur de mes pensées, actions, sentiments, valeurs, etc.¹ ? » Dans quelle mesure le sujet peut-il vouloir ce qu'il fait alors qu'il est jeté dans une situation qu'il n'a pas voulue ? Comment peut-il reconnaître comme sienne l'action telle qu'il la réalise, dans une situation et dans des conditions dont la détermination lui échappe ? Quand peut-il être libre, c'est-à-dire vouloir ce qu'il fait et la manière dont il le fait ? Est-ce possible et si oui, quelles sont ses conditions de réalisation, notamment sociales et politiques, et quels sont les obstacles pratiques qu'elle rencontre ? Gorz interroge la capacité du sujet à être sujet, capable d'action et de sa reconnaissance comme sienne, ainsi que capable de fonder et de porter les valeurs qu'il réalise par ses actes.

Ce n'est pas une question individualiste incompatible avec des perspectives politiques, puisque le pouvoir est précisément capacité d'agir et action du sujet, au niveau individuel

¹ « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est », Christophe Fourel (dir.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, op. cit., p. 250.

comme collectif. La valeur de liberté est souvent mal perçue dans les pensées et pratiques critiques, connotée comme une valeur actuelle du libéralisme économique – et non du libéralisme politique –, aveugle aux inégalités sociales. Gorz fonde sa critique du capitalisme sur une conception de la liberté articulée avec l'égalité et place le projet collectif d'émancipation dans l'héritage humaniste des Lumières : il faut valoriser la liberté pour critiquer la domination et chercher collectivement à s'en extraire¹.

Vouloir ce que l'on fait, ce n'est pas exactement faire ce que l'on veut : cette formulation présuppose un sujet déjà actif, qui interroge alors son rapport à son action. Ce n'est pas la détermination antérieure de l'action par une volition idéaliste déterminée *ex nihilo*, mais un enjeu pour l'agent en situation d'action. Pour autant, il ne s'agit pas de contraindre psychologiquement le sujet à reconnaître l'action sans qu'il n'en soit réellement à l'origine, en forçant son consentement. C'est plutôt une conception exigeante de l'autonomie qui dévoile comme problématique le rapport subjectif avec l'action. Celle-ci est aliénée si le sujet ne la reconnaît pas comme sienne : c'est « l'impossibilité de vouloir ce que l'on fait et de produire des actions que l'on puisse prendre pour fin dans leurs résultats comme dans les modalités de leur déroulement »².

L'aliénation désigne alors le rapport subjectif que le sujet entretient avec toute activité ou tout objet qu'il ne reconnaît pas comme sien – dans ses conditions de réalisation, ses valeurs, aussi bien que dans ses effets – alors qu'il en est, en principe ou en pratique, à l'origine. La reconnaître présuppose alors la possibilité, au moins théorique, si ce n'est pratique, en comparaison avec une autre, de la non-aliénation. L'exploitation désigne la captation par un tiers d'un surplus de valeur économique produit par l'agent. La domination renvoie au phénomène social et politique de maintien d'une situation comportant des rapports de force ou de pouvoir jugés injustes, sur une certaine durée, au moyen de structures matérielles, en pointant le caractère arbitraire de l'intervention de certains dans l'existence des autres. Elle empêche durablement de se conduire comme un sujet, capable d'agir selon des normes et conditions autodéterminées et de reconnaître ses actes déterminés par ses projets : il est *réifié*, réduit au statut d'objet passif, coupé de leur capacité dynamique de transformation du réel et de soi-même.

L'aliénation semble pouvoir être personnalisée ou abstraite : elle résulte d'une action d'autrui qui me dépoussède de mon action, ou bien est la conséquence d'un système impersonnel,

¹ « Sans valeur accordée à la liberté, à la solidarité, à la coopération, il n'existe aucun mouvement social, aucune gauche. » Entretien avec Andrea Levy, 7 janvier 1998, *LELN*, p. 71.

² *AP*, p. 132.

sans la médiation personnalisée d'un tiers. À l'inverse, l'exploitation est personnalisée puisqu'il y a bien un tiers – qu'il soit une personne physique ou morale – qui s'approprie la valeur économique. La situation de domination laisse souvent distinguer des dominants et des dominés mais elle peut aussi résulter d'une inertie structurelle et de rapports de force impersonnels, de sorte que les dominants ne sont pas nécessairement identifiables, ou que les dominés peuvent ne pas être explicitement conscients de leur relation de domination.

Alors que l'exploitation se concentre sur une conséquence spécifique de rapports de force – économique –, les notions d'aliénation et de domination désignent plus génériquement des situations où le sujet est dépossédé de sa capacité d'agir ou du fruit de son action, de façon plus ou moins durable et instituée. Le concept d'aliénation insiste sur la dimension subjective, individuelle ou collective, et interroge les modalités de ces processus de dépossession ; tandis que celui de domination a un sens englobant d'une situation pour plusieurs sujets et les conditions de son maintien, notamment institutionnelles. Quoique les situations d'aliénation ne mènent pas nécessairement à des dominations politiques – elles peuvent rester des sentiments subjectifs – le concept permet de comprendre la genèse des institutions qui instaurent et font perdurer une situation de domination. Comprendre ainsi l'aliénation nourrit le projet révolutionnaire de réappropriation de ce que l'on fait, qui se traduit par exemple par l'idéal marxiste de réappropriation collective de la production sociale.

Cette problématisation de l'action libre par l'expérience de l'aliénation s'inscrit chez Gorz dans le contexte de l'après-guerre des pays développés, qui en fait le problème majeur de la société de consommation, dans la théorie existentialiste, politique, comme dans les arts¹. Elle déplace l'attention par-delà le sens économique et quantitatif de l'exploitation, pour penser les dimensions qualitatives de l'expérience capitaliste. La conception subjectiviste de l'aliénation la met alors au cœur d'une « théorie sociale non-sociologisante et non-objectiviste qui, peu convaincue par la simple définition du pathologique par l'écart par rapport au type ou à la moyenne, reste capable de faire une place à l'expérience subjective et à l'autonomie relative de la vie psychique » comme le suggère aujourd'hui Stéphane Haber².

Le concept d'aliénation est-il encore pertinent pour penser la crise écologique qui résulte du capitalisme industriel ? On la pense spontanément comme la crise d'une *surpuissance* de l'action humaine sur la nature, aveugle à ses conséquences et limites, et non comme la dépossession d'une action ou un manque de pouvoir d'agir. Cependant, si on situe la crise

¹ Voir Pierre Nora, « Aliénation », in Anne Simonin et Hélène Clastres (dir.), *Les Idées en France, 1945-1988*, Gallimard, Paris, 1989, p. 493.

² Stéphane Haber, *L'Aliénation : Vie sociale et expérience de la dépossession*, PUF, Paris, 2007, p. 29.

écologique dans le capitalisme, on peut la considérer comme un des effets de la dépossession subjective des conditions et des effets de l'action. L'aliénation résulte de l'accumulation d'actes non coordonnés : leurs conséquences dépassent alors celles que le sujet peut concevoir de lui-même quand il envisage son action propre. Comprendre la crise écologique implique de la reconnaître comme les conséquences de certains actes pour envisager ensuite de les transformer. L'écologie politique vise alors à dépasser l'aliénation et le sentiment d'impuissance pour reprendre du pouvoir sur les conditions matérielles d'existence.

1.4. L'idéal pratique de l'autogestion

Gorz développe un idéal anthropologique existentialiste de la pratique, selon lequel le sujet est légitime à auto-déterminer ou co-déterminer les conditions de son action, dans une situation. Cela relie sa philosophie du travail et son écologie politique dans un but commun : l'autodétermination des conditions de l'action, dans la sphère productive comme dans toutes les conditions matérielles d'existence, par ses agents eux-mêmes, sans intermédiaire ou tiers, contre les pouvoirs capitaliste et technocratique tentant de l'empêcher.

Cet idéal prend alors le nom d'autogestion. Le concept est déjà dans l'air du temps à partir des années 1960, dans le contexte de la critique de l'organisation du travail. Il est particulièrement fécond sur le plan théorique parce qu'il est plus matérialiste que celui d'autonomie, qui semble abstrait de toute nécessité matérielle : l'autonomie serait une situation morale d'autodétermination des normes et des principes d'action, fondée sur la raison qui tranche absolument face à la contingence des émotions et de la situation. Même si les métaphysiciens peuvent tenir compte des conditions matérielles de développement de la raison, elle semble ensuite s'en autonomiser et devoir même contrer la contingence matérielle. Ancrée dans la matière, l'autogestion donne à penser les pratiques graduelles d'émancipation dans toute situation d'action. Le concept se réfère à une *matérialité* que le sujet peut *gérer*, c'est-à-dire administrer, organiser, modeler et détourner, en tenant compte des potentialités et limites matérielles qu'elle contient. En outre, plus que la notion d'autonomie, l'autogestion est immédiatement collective, résultat d'une alliance des sujets pour dépasser leur situation vécue comme aliénante. Elle répond alors à la problématique existentialiste marxiste de la réappropriation de l'action et de la reconnaissance subjective de l'action.

L'horizon autogestionnaire a la singularité théorique d'être à la fois un moyen et une fin, une pratique effective ou potentielle ainsi qu'un idéal qui guide la pratique pour la transformer à terme : à la fois un idéal d'autodétermination de ses actions et de ses conditions,

pour les reconnaître comme siennes, ainsi qu'un moyen d'en vivre déjà certaines dimensions et de continuer de les vivre, de façon propédeutique. C'est pourquoi il répond au dilemme classique des pensées critiques entre réforme et révolution : c'est une « réforme révolutionnaire » comme le théorise Gorz, une transformation immédiatement possible de la situation présente, qui a déjà des effets révolutionnaires parce qu'elle transforme durablement les rapports de force en dotant les sujets d'un pouvoir nouveau – une capacité d'action supplémentaire ou sa redécouverte.

Idéal formel d'une pratique ancrée dans une situation matérielle, le concept d'autogestion se prête à la pluralisation de ses applications, par-delà le cadre de la production dans lequel il est né, tout comme le concept d'aliénation est lui-même étendu à diverses conditions matérielles d'existence. Le contenu de cet idéal varie au cours de l'œuvre de Gorz, sans qu'il ne soit destitué de sa fonction centralisatrice : l'idéal autogestionnaire se recompose, ses modalités et priorités d'application sont discutées dans diverses situations et selon les transformations du travail ou des techniques quotidiennes, mais il demeure la perspective qui vise, conditionne et est rendue possible par le dépassement du capitalisme.

Gorz se concentre d'abord sur l'autogestion du travail ; puis il l'étend à l'autogestion écologique des besoins et notamment des outils pour les satisfaire ; il envisage enfin l'autogestion du temps comme une condition subjective pour s'émanciper du productivisme qui s'impose, dans l'expérience, par ses rythmes. Le projet d'autonomie dépasse alors la seule sphère productive pour revendiquer du pouvoir sur toutes les conditions matérielles d'existence avec le projet écosocialiste de décroissance et du temps choisi.

Lire l'œuvre de Gorz à travers l'idée d'autogestion montre l'importance du concept, des aspirations et des pratiques qu'il alimente, à cette époque et par-delà. Sa réflexion théorique, fondée philosophiquement, se nourrit de commentaires de cas variés, dont lui font part ses contacts internationaux.

1.5. Un corpus unifié

Dans cette hypothèse de lecture continuiste autour du problème de l'aliénation et de l'idéal autogestionnaire, il n'y a pas de rupture entre un premier Gorz qui viserait la libération dans le travail puis le second qui viserait la libération vis-à-vis du travail ; ou entre un révolutionnaire puis un réformiste qui accepterait la situation du travail aliéné capitaliste pour améliorer marginalement le temps de loisir. La perspective de libération dans le travail est

toujours maintenue comme un horizon d'émancipation, mais se trouve conditionnée à d'autres expériences d'autonomie qui nourrissent le désir d'émancipation.

De même, il n'y a pas de rupture entre un Gorz théoricien du travail puis un théoricien de l'écologie politique qui reviendrait enfin au travail : la critique écologiste du capitalisme résulte d'une critique du contenu de la production à l'aune des besoins, pour dessiner l'idéal d'une autogestion des besoins qui appelle une autogestion généralisée des activités pour les satisfaire – production, consommation, habitat, formation, éducation. Les principes de son écologie politique établis dans les années 1970 continuent de guider sa critique du travail et de la production à partir des années 1980, toujours dans une perspective décroissante. Les ruptures que Gorz vit sont plutôt des prises de distance vis-à-vis de certains milieux sociaux qu'il quitte : *L'Express* en 1964, les *Temps Modernes* sous l'influence du maoïste Benny Levy, la gauche politique de gouvernement et *Le Nouvel Observateur* enthousiasmé par l'élection de François Mitterrand en 1983.

Il n'y a pas de rupture théorique parce que Gorz conserve dans toute son œuvre son héritage existentialiste et marxiste, dont il établit les principes dans ses textes de jeunesse. Cette hypothèse de lecture montre le caractère fondateur du corpus des années 1950 et 1960, alors qu'on se réfère principalement aujourd'hui à ses textes publiés à partir des années 1980. Considérer son œuvre de façon continuiste permet de relativiser l'influence de certaines références (Herbert Marcuse, Ivan Illich, Jürgen Habermas) pour montrer qu'elles nourrissent une colonne vertébrale philosophique déjà construite. Comme le formule son ami Christophe Fourel¹, Gorz « métabolise » des sources extérieures, des données et analyses empiriques, pour les digérer et les insérer dans sa propre pensée, qui se revendique de Sartre et de Marx.

Gorz élabore ainsi une œuvre philosophique originale qu'on peut qualifier d'existentialiste-marxiste. Si elle est nourrie par des principes issus des deux traditions, elle évolue dans une discussion et une réappropriation plus ou moins distanciée des deux. Sa critique existentielle du capitalisme, plus précise que celle développée par Sartre, se fonde sur une analyse de l'existence subjective du capitalisme, et non seulement des structures matérielles ou des institutions économiques et politiques. Le vécu du sujet, son rapport à ses activités, à ses besoins, à son écosystème, est alors au centre de l'analyse.

L'existentialisme matérialiste entend fonder et nourrir le marxisme sur le plan méthodologique, en intégrant le point de vue subjectif – qui n'est pas individualiste – pour expliquer *a priori* les conditions de l'action collective et rétrospectivement les modalités de son

¹ Entretien avec Christophe Fourel, 28 janvier 2023.

déroulé et de ses résultats. Il refuse une lecture déterministe ou mécanique des phénomènes historiques qui pourraient se réaliser sans, voire malgré, les agents, qu'on peut trouver notamment dans le marxisme-léninisme ou le structuralisme marxiste. Gorz estime qu'il faut fonder le communisme, comme pratique d'émancipation, sur des pratiques libres et non des nécessités historiques. Il participe au renouvellement éthique et libertaire du marxisme à partir du commentaire des textes de jeunesse de Marx puis des *Grundrisse*. Cette relecture se développe depuis l'après-guerre, avec le marxisme humaniste français et le marxisme hétérodoxe de l'opéraïsme italien, dont provient le post-opéraïsme qui pense ensuite le capitalisme cognitif. Si ces courants sont parfois méconnus en France, ils font partie de l'histoire du marxisme et des interprétations du corpus.

L'existentialisme marxiste révèle alors les conditions matérielles sur lesquelles repose le capitalisme ainsi que les effets de ce mode de production sur les existences. Il fonde alors une écologie humaniste et matérialiste qui s'interroge sur les relations que le sujet entretient avec son écosystème. Cette perspective n'est pas une difficulté, qui rejouerait le dualisme entre nature et culture, parce qu'elle donne à penser spécifiquement l'action humaine, conditionnée par le mode d'existence capitaliste, et ses effets écosystémiques, qui résultent bien d'actions spécifiques – de destruction comme de soin et protection. Une écologie existentialiste et autogestionnaire met l'accent sur l'agentivité, les actions concrètes et le pouvoir du sujet, ce qui est nécessaire pour penser la transformation de ses interactions avec son écosystème.

Analyser et proposer des idées en situation pour participer à la transformation de la réalité sociale : Gorz conçoit l'intellectuel comme un « technicien du savoir pratique »¹, à la suite de l'intellectuel organique sartrien. Il se donne pour tâche de déchiffrer une situation, notamment ses mutations, pour que les individus puissent reconnaître ou non leurs propres aspirations et s'y projeter. La réalité pratique peut être discutée à partir de la théorie, mais celle-ci ne prévaut pas². Gorz pose alors sans cesse deux questions factuelles : quels sont les potentiels de libération individuelle et collective contenus dans une situation et ses mutations en cours ? Quelles sont les forces sociales capables de les porter ?

C'est pourquoi Gorz échange avec les mouvements sociaux, « tiers-mondistes » – appelés aujourd'hui décoloniaux – altermondialistes et féministes, pour penser les conditions

¹ *MPRP*, p. 101.

² « Pour une critique des forces productives – Réponse à Marc Rakowski », *LTM*, janvier 1976, n°355, p. 1272 : « Fidèle à la démarche universitaire, vous critiquez (...) la "critique de la division du travail" non dans sa réalité, en tant que pratique effective d'une partie de la classe ouvrière, mais seulement dans ses "théories", et vous en critiquez les "théoriciens" non pas à la lumière d'une interprétation différente du réel mais principalement à la lumière des textes des classiques. »

concrètes de l'autogestion des besoins (culture vivrière et satisfaction non-marchande des besoins) face aux attaques du capitalisme, en lutte contre la subsistance, pour étendre son pouvoir sur les populations, en les insérant dans les divers circuits de la marchandise mondialisée. Les perspectives écologistes, socialistes, féministes et décoloniales se rassemblent autour de l'horizon de l'autogestion des besoins. En plus de faire dialoguer des sources diverses de la critique sociale, Gorz agit pour relier les acteurs du mouvement social et faire converger les luttes : il s'agit de convaincre le mouvement ouvrier d'intégrer les luttes écologistes, en leur montrant leurs racines communes dans la critique de la production capitaliste et faisant découvrir la décroissance au marxisme, mais aussi d'explicitier l'anticapitalisme des luttes écologistes.

1.6. Perspectives de recherches contemporaines

Lire ainsi l'œuvre d'André Gorz peut servir la recherche contemporaine de différents champs. Notre thèse entend souligner ses apports théoriques originaux : son analyse de l'aliénation, ses concepts d'autogestion sociale et écologique, ainsi que de réforme révolutionnaire, sa théorie du syndicat et sa philosophie politique.

La théorie de l'autogestion développe un sens concret de l'autonomie qui sort le concept de « gestion » du trivial quotidien ou des seuls champs de l'économie et des sciences de la gestion. L'analyse philosophique permet d'aborder les dimensions théoriques de la philosophie de l'action, individuelle et collective, pour analyser ses conditions de possibilité, ses normes et ses effets. Elle nourrit les analyses de l'idéal et des pratiques d'*empowerment* pour désigner des processus de démocratie participative en philosophie politique ou d'émancipation de divers mouvements sociaux¹.

L'autogestion nourrit l'idéal de réappropriation démocratique du travail qui se dessine dans la philosophie sociale et la philosophie du travail contemporaines² : il interroge ses

¹ Voir Marie-Hélène Bacqué et Carole Biewener, *L'Empowerment, une pratique émancipatrice ?*, Paris, La Découverte, 2015.

² Voir notamment Alexis Cukier, *Le Travail démocratique*, Paris, PUF, 2018 ; Franck Fischbach, *Après la production. Travail, nature et capital*, Paris, Vrin, 2019 ; Danièle Linhart, *L'insoutenable subordination des travailleurs*, Toulouse, Érès, 2022 ; Grégoire Chamayou, à la fin de *La Société ingouvernable : une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018, propose de revenir au projet autogestionnaire des années 1970 comme alternative au néolibéralisme qui se développe à la même époque et qui réussit à le supplanter. Voir aussi la conclusion d'Emmanuel Renault, « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? », *Actuel Marx*, n°49, 2011, p. 31 : « [Le travail émancipé] exige bien plutôt l'élaboration d'un modèle démocratique, ou autogestionnaire, où les travailleurs disposeraient de compétences suffisantes pour délibérer sur les modalités de leur coopération. »

conditions, ses modalités d'application, ses organes, ses obstacles et ses limites. Aborder les problèmes soulevés par « le tabou de la gestion »¹ donne à comprendre l'histoire du mouvement ouvrier et des débats pratiques. L'autogestion est à la fois une pratique effective d'autonomie et une conquête progressive d'un pouvoir futur, qui transforme ses agents ainsi que les situations et les structures dans lesquelles elle se réalise. Agent de cette pratique, le syndicat autonome est théorisé comme un organe révolutionnaire plus important que le parti politique. À travers cet organe, Gorz interroge plus généralement le rapport des sujets et des groupes à l'institution, forme réifiée de leurs pratiques, pour soulever un problème central de philosophie politique : quel pouvoir ont les sujets face aux institutions ?

Lire ce corpus à travers le fil rouge de l'autogestion permet de le faire dialoguer avec les études contemporaines en histoire, en sociologie et en sciences politiques, qui nourrissent empiriquement certaines hypothèses ou intuitions formulées alors à propos de diverses pratiques d'autogestion. Si ces recherches se développent depuis quelques années, Gorz y est encore peu mobilisé, alors que son œuvre éclaire les débats de l'époque et ceux actuels autour de l'autogestion.

En écologie politique, Gorz soutient un anthropocentrisme revendiqué, contre une sacralisation de la Nature qui aurait une valeur intrinsèque, ou un naturalisme générique du vivant potentiellement harmonieux, qui nierait les conflictualités qu'exercent tous les vivants pour survivre dans un milieu qu'ils transforment en satisfaisant leurs besoins. La vie résulte de phénomènes matériels autorégulés que le sujet coproduit autant qu'il est produit par eux : l'approche systémiste tient compte des autorégulations spontanées de l'écosystème. Gorz préfère le maintien de ces équilibres spontanés à leur remplacement par des biopouvoirs, comme des phénomènes et techniques construits et gérés de façon centralisée.

Son écologie politique est explicitement antiproductiviste, opposée à la norme de croissance illimitée du capitalisme comme du socialisme d'État ; il ne renonce pas pour autant au socialisme mais le transforme en socialisme autogestionnaire qui borne la production au suffisant, pour dégager des espaces et temps pour d'autres activités que celles économiques. Dès lors, son écologie est nécessairement politisée et conflictuelle, en prise avec des rapports de force dans toute leur diversité matérielle, pour articuler les luttes contre les appropriations de l'espace public, des ressources et du travail, par des formes de technicisation et de marchandisation qui empêchent les pratiques d'autodétermination.

¹ Jean Lojkin, *Le Tabou de la gestion. La culture syndicale entre contestation et proposition*, Paris, l'Atelier, 1996.

Son écosocialisme s'oppose ainsi au règne de la marchandise pour penser l'autogestion des besoins comme reprise de pouvoir sur l'existence. Celle-ci est alors la condition pour ajuster les efforts au suffisant, qui ne résulte pas d'une médiation individualiste et éthique, mais de choix collectifs. Le suffisant repose sur une autre conception du bien-vivre que celle capitaliste qui fonde le progrès sur la croissance : Gorz refonde l'idéal de justice sociale sur une sobriété collective.

En histoire des idées, étudier l'œuvre de Gorz permet de découvrir les liens avec les courants critiques de l'après-guerre au début du XXI^e siècle, inégalement connus aujourd'hui : l'opéraïsme italien, l'écologie politique et la technocritique, la critique sociale des désirs et des besoins, les nouveaux mouvements sociaux – paysans, écologiques, féministes et antiracistes – et les mouvements anti-institutionnels, le situationnisme, le spontanéisme et l'action directe, l'autonomie, le régionalisme, le temps choisi et l'éducation populaire, l'économie sociale et solidaire, la critique de la valeur et le capitalisme cognitif. Suivre l'évolution de problématiques communes, de pistes de recherche, de réflexion sur les moyens d'action, participe à comprendre cette période.

Reconstituer les débats sur les stratégies de luttes est d'autant plus intéressant qu'on considère les années 1970 à la fois comme un temps fort des luttes ouvrières, mais aussi comme l'émergence d'un individualisme et d'une quête d'autonomie exprimés et exacerbés dans l'après-1968. Puisque l'idéal autogestionnaire a pu traduire des aspirations libertaires et socialistes critiques de l'État, certains lui reprochent d'avoir nourri le néolibéralisme. On pourrait plutôt penser le nouvel esprit du capitalisme comme une réponse idéologique pour saper les imaginaires et les expériences de luttes de l'époque, qui ont élaboré une teneur collective de la liberté ; il faut y revenir pour comprendre son émergence et les potentiels contestataires alors étouffés.

2. Méthode et plan de la thèse

2.1. Perspectives de philosophie sociale

La philosophie sociale entend spécifiquement partir des rapports sociaux et des formes sociales concrètes, vécues par les individus, pour penser leur expérience et leurs aspirations – plutôt que des abstractions classiques de la philosophie politique, comme l’individu, le parti, l’État, ou des valeurs comme le juste, la liberté ou l’égalité¹. Elle considère qu’il y a de la normativité au sein même des pratiques sociales et non seulement dans des principes juridico-politiques régulateurs ou leurs institutions. Elle la dévoile en articulant le descriptif et le prescriptif : ici, l’analyse descriptive de l’existence capitaliste par l’aliénation est reliée à celle normative de l’idéal autogestionnaire.

Ses tâches sont d’abord analytiques. Il s’agit de décrire le réel pour comprendre des phénomènes vécus comme problématiques, selon des aspirations et des choix de valeurs à justifier sur les plans éthique et méta-éthique. Elle interroge leur spécificité en distinguant et en comparant diverses formes en situation, de façon historique ou anthropologique. Pour cela, elle renouvelle le vocabulaire critique en élaborant des concepts, descriptifs et évaluatifs, pour désigner certains phénomènes sociaux comme pathologiques. Elle pointe des problèmes alors perçus comme nouveaux – l’aliénation ou la technocritique – qui font l’objet d’investigations, même s’ils pouvaient préexister, comme les problèmes écologiques. Pour cela, elle se nourrit des apports des autres sciences humaines, en puisant dans leurs concepts et leurs analyses de situations et de phénomènes, pour conceptualiser les problèmes, normes et attentes des individus et collectifs. Elle peut aussi les reconstituer généalogiquement, par l’histoire des idées et des sciences humaines et sociales.

Elle s’en distingue en revanche dans la fonction normative qu’elle endosse dans des tâches évaluatives, critiques voire prescriptives, dans une situation réelle ou utopique. À partir de l’analyse d’une situation jugée illégitime, elle peut dessiner les possibles de sa transformation ou de sa conservation : qui le peut, par quelles actions, à quels niveaux et pour quels effets, d’après quelles normes, avec quels outils et pour quels idéaux ? La philosophie sociale adopte ainsi un rôle d’orientation et d’évaluation des pratiques en cours. Cette double fonction peut poser des difficultés d’interprétation des analyses quand les rhétoriques descriptives et stratégiques se mêlent. Réflexivement, la philosophie sociale interroge alors sa

¹ Frank Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

pertinence en tant que discours sur le social et son articulation avec les usages qu'en font les sujets.

Partant, la philosophie sociale naît toujours dans un contexte, intellectuel mais surtout historique, social et politique. C'est pourquoi elle peut être en lien direct avec des acteurs, voire constituer une élaboration théorique conjointe à une pratique militante et politique. Elle s'attache alors à penser leurs situations et leurs dilemmes. La reconstitution de ce contexte, de ses pratiques et acteurs, par une forme de « matérialisme intellectuel »¹, est une étape pour la comprendre : ce n'est pas qu'un objet pour l'histoire des idées. Les problèmes philosophiques émergent et sont formulés dans un contexte, qui les transforme ensuite. La philosophie sociale et politique gagne à tenir compte des textes concomitants des acteurs d'une situation. Elle bénéficie alors de la discipline historique sous toutes ses formes – histoire des idées, histoire sociale, histoire politique et histoire culturelle –, de ses méthodes et de ses données, pour justifier le sens des problèmes qui se posent en situation et rendre raison des pratiques et des débats qu'elles soulèvent.

2.2. Une méthode contextualiste

Notre lecture situe l'œuvre de Gorz dans un contexte qui fait naître les problèmes qu'il traite, en échange avec ses protagonistes. Si ce choix méthodologique est commun en histoire de la philosophie, il est particulièrement pertinent pour l'œuvre gorzienne qui s'est forgée en interaction avec l'actualité et ses acteurs. Les problèmes posés à l'autogestion – l'institutionnalisation de l'action collective, les limites des institutions et des organes en place, ainsi que leur possibilité de transformation – adviennent dans des pratiques particulières, à des acteurs et des intellectuels, qui les pensent en situation. Selon un idéal de compréhension diltheyen, il faut montrer comment ils se saisissent des outils intellectuels pour nourrir leurs réflexions. Le contexte explique aussi l'évolution des textes de Gorz, dont il faut rendre compte en situant précisément leur chronologie.

Cette méthode d'histoire de la philosophie se fonde sur celle de la philosophie du problème de Philippe Danino et celle de l'analyse des constellations de Dieter Henrich. Danino propose de considérer la philosophie non pas comme un discours sur des objets intrinsèquement philosophiques mais sur des problèmes ; les doctrines élaborées sont alors des solutions

¹ Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983.

proposées à ces problèmes¹. Il est possible de faire l'histoire de ce problème intrinsèquement, pour comprendre pourquoi tel corpus l'endosse. La philosophie du problème interroge sa situation d'apparition, ses conditions d'émergence et ses évolutions. Les problèmes dont se saisit Gorz – l'aliénation vécue dans toutes les dimensions de l'existence et la transformation radicale des conditions matérielles d'existence actuelles – lui sont sensibles parce qu'il hérite des problèmes philosophiques élaborés par Sartre et Marx. Ces problèmes sont eux-mêmes situés historiquement, élaborés « au carrefour de types de représentations, de réalités et de discours très différents »². Selon l'évolution du contexte, le problème peut être relancé sous d'autres angles. Les dialogues entre les auteurs s'articulent autour de problèmes communs. Une histoire des problèmes philosophique est alors à la fois historienne, parce qu'elle tient compte des mutations et ruptures des problèmes, des acteurs et des auteurs qui les transforment, et philosophique, parce qu'elle rend compte de problèmes qui intéressent la raison, pour établir des dialogues au sein de la temporalité philosophique.

Cette analyse peut se fonder matériellement sur l'exploration des constellations d'auteurs, comme le fait Dieter Henrich³ à partir de l'idéalisme allemand. Il défend une approche contextualiste pour penser l'œuvre d'un auteur en articulation avec des auteurs mineurs qui font évoluer sa pensée, à partir de problématiques communes, au sein d'une constellation. L'auteur principal n'est pas seulement une étoile brillante mais développe sa créativité par rapport à un champ pluriel, dans lequel il entre en relation avec d'autres auteurs, qui ont aussi des rapports entre eux. Des auteurs mineurs entrent et quittent la constellation à divers moments, ce qui la reconfigure et fait évoluer la pensée des autres. Les constellations de personnes sont organisées par des constellations de problèmes et de projets philosophiques. L'explication de leur évolution peut s'appuyer sur des facteurs historiques et sociaux extérieurs. Face à des constellations très productives d'idées, les auteurs majeurs parviennent à synthétiser ces débats et à s'en inspirer en se plaçant « à *distance* de la constellation *au sein* de laquelle ils se mouvaient »⁴ – écart qu'on observe aussi chez Gorz, qui reste dans le rôle de théoricien et non d'acteur syndical ou politique. Si Henrich s'intéresse aux constellations en tant que groupes physiques qui se réunissent régulièrement – auquel cas ses membres peuvent être facilement

¹ Philippe Danino, *Philosophie du problème*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 168.

² *Ibid*, p. 197.

³ Dieter Henrich, « Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv, Ergebnis, Probleme, Perspektiven, Begriffsbildung », *Konstellationsforschung*, M. Mulsow u. M. Stamm (dir.), Frankfurt, Suhrkamp, 2005, p. 15-30, trad. « L'analyse des constellations en philosophie classique allemande », in *Histoire de la Philosophie. Idées, temporalités et contextes*. Ed. par P. Cerutti, Paris, Vrin, 2018, p. 275-295.

⁴ *Ibid*, p. 294.

identifiés – nous verrons dans cette thèse qu’elles peuvent aussi être des groupes distants, aux liens nourris par des échanges intellectuels, à travers des revues ou des rencontres via divers organes, médiatiques, associatifs ou politiques, qui se recoupent en partie : c’est le cas des groupes de la « nouvelle gauche » comme de l’écologie politique naissante. C’est alors à l’analyse de distinguer et choisir, dans l’infinité potentielle d’une constellation, ce qui reste pertinent pour expliquer les thèses de l’auteur.

2.3. Interpréter les archives

Notre lecture de l’œuvre de Gorz comme philosophe implique d’accorder de la valeur à des textes aux formes différentes de la tradition philosophique. Une partie du corpus publié est composée d’articles de presse, parus dans *Le Nouvel Observateur* et dans son support écologique, *Le Sauvage*. Une autre partie est composée d’articles de revues, françaises – *Les Temps Modernes*, *Autogestion(s)*, *Démocratie nouvelle* – ou internationales – comme *Telos*, *New Left Review* et *Il Manifesto*.

Gorz en édite lui-même une partie : des articles des *Temps Modernes* dans *Réforme ou révolution* et *Critique de la division du travail* ; des articles du *Nouvel Observateur* et du *Sauvage* dans *Critique du capitalisme quotidien*, *Écologie et politique* et *Écologie et liberté*. Par la suite, certains sont placés en annexes d’*Adieux au prolétariat* et *Les Chemins du paradis*. Une partie, notamment les 80 articles sur les énergies, reste cependant inaccessible en dehors des publications d’origine. C’est pourquoi nous avons repris chaque numéro du *Nouvel Observateur*, du *Sauvage* et des *Temps Modernes* aux dates de la participation de Gorz aux comités de rédaction pour reconstituer de façon exhaustive ce corpus déjà publié. Nous avons choisi de considérer les textes publiés sous les deux signatures comme émanant d’une même pensée philosophique, même si les stratégies éditoriales et les formats diffèrent.

Le corpus publié mais difficilement accessible est composé de tous les articles de Gorz pour des revues internationales, américaines, britanniques, italiennes, allemandes, autrichiennes ou suisses, retrouvés dans ses archives conservées à l’IMEC depuis son décès en 2007. Elles ont été organisées par Gorz puis inventoriées par l’historien Willy Gianinazzi et la conservatrice Sandrine Samson. Le fonds a été mis à disposition du public en 2017. Sa bibliothèque personnelle a été ouverte et triée à l’occasion de nos séjours de recherche au printemps 2021, ce qui nous a donné accès à une littérature rare, des opéraïstes et socialistes italiens ou des socialistes et chercheurs germanophones ou anglo-saxons, que nous avons lus dans le texte. Les archives conservent aussi des inédits non publiés, des documents

préparatoires et diverses correspondances, professionnelle, notamment avec le lectorat des revues et journaux, ou personnelle. Nous les citons ici le plus précisément possible afin de permettre à d'autres d'utiliser au mieux le fonds. Nous avons aussi réalisé quelques entretiens avec des personnes qui ont connu Gorz, que nous détaillons en annexe.

Les difficultés d'accès à l'œuvre de Gorz sont donc l'absence d'une compilation complète de ces textes, leur dispersion, leur traduction – dans de multiples versions ce qui complique l'identification de leur genèse – leur non-réédition voire leur non-édition. Malgré cela, il s'agit d'une œuvre dont le volume est à taille humaine, appréhendable de façon exhaustive, pour en comprendre les évolutions. L'investigation de ce corpus souvent peu connu dans sa totalité, et d'une part encore inexplorée à l'état d'archives, donne des résultats pour l'analyse unifiée du corpus.

2.4. État de l'art

La littérature secondaire sur ce corpus s'est considérablement étoffée récemment en français : parmi les plus importants, en valeur et en volume, la biographie de Willy Gianinazzi, *André Gorz, une vie*¹ fondée sur le fonds d'archives de l'IMEC, ainsi que l'ouvrage de Françoise Gollain *André Gorz. Une philosophie de l'émancipation*, après celui issu de sa thèse de sociologie *Une critique du travail. Entre écologie et socialisme*². Elle est complétée par de succincts livres de présentation par Robert Chenavier et Arno Münster et des ouvrages collectifs édités par Christophe Fourel. Certains travaux de recherche portent directement sur Gorz à l'international³, dès 1974 en Italie, et ensuite dans le monde anglo-saxon, germanophone et lusophone. Des ouvrages collectifs en allemand rassemblent des contributions sur diverses perspectives, historiques ou contemporaines, de l'œuvre de Gorz, comme celui de Hans Leo Krämer, *Kongress über die Ideen von André Gorz*⁴ et celui de Claus Leggewie et Wolfgang Stenke, *André Gorz und die zweite Linke*⁵. En monographie, notons celle de Finn Bowring, *André Gorz and the Sartrean Legacy*⁶ qui présente l'intérêt de commenter l'œuvre de jeunesse

¹ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*

² Françoise Gollain, *André Gorz. Une philosophie de l'émancipation*. Paris, L'Harmattan, 2018 et *Une Critique du travail. Entre écologie et socialisme*, Paris, La Découverte, 2000.

³ Voir la liste complète chez Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.* p. 362-363.

⁴ Hans Leo Krämer (dir.), *Kongress über die Ideen von André Gorz. 15. und 16. Februar 2013 in Saarbrücken*, Universitätsverlag des Saarlandes.

⁵ Claus Leggewie et Wolfgang Stenke (dir.), *André Gorz und die zweite Linke, die Die Aktualität eines fast vergessenen Denkers*, Berlin, Wagenbach, 2017.

⁶ Finn Bowring, *André Gorz and the Sartrean Legacy. Arguments for a Person-Centred Social Theory*, Houndmills, MacMillan press, 2000.

de Gorz et d'insister sur son héritage existentialiste, sans montrer pourtant sa spécificité marxiste et sans mobiliser les manuscrits inédits, depuis accessibles à l'IMEC. Celle d'Adrian Little, *The Political Thought of André Gorz*¹ est l'une des plus longues en langue étrangère et entend répondre à certains préjugés ou malentendus dans la réception anglo-saxonne de son œuvre, dont il restitue la cohérence théorique, mais il néglige les raisons contextuelles des évolutions chronologiques.

En France, son œuvre est diffusée par des proches qui l'ont connu (Christophe Fourel, Françoise Gollain et Robert Chenavier) et des chercheurs en marge de l'institution académique (Françoise Gollain et Willy Gianinazzi) ; des universitaires connaissent son œuvre et la mobilisent, sans que leurs recherches ne portent directement sur lui (Alain Caillé, Jean-Marie Harribey, Jean Gadrey, Dominique Bourg, Dominique Méda et Richard Sobel) ; un seul lui a consacré un ouvrage (Arno Münster). Son œuvre est encore peu commentée directement, intrinsèquement ou de façon exhaustive². C'est pourquoi nous proposons ici une lecture complète du corpus. Notre hypothèse de lecture, continuiste et fondée sur le concept d'autogestion, est cependant inédite et s'appuie sur des sources encore non mobilisées.

2.5. Problématique et plan

Nous montrons dans une première partie comment se construit la problématique existentialiste-marxiste de Gorz à partir de l'héritage des principes sartriens et marxistes qui rendent problématiques l'élaboration et la reconnaissance de l'action en situation : dans quelle mesure le sujet peut-il agir selon des principes et dans des conditions qu'il codétermine, pour vouloir son action et la reconnaître comme sienne, dans une situation qu'il n'a pourtant pas déterminée ? Soit son projet se plie aux contraintes de la situation et se trouve hétérodéterminé au point que le sujet le perçoive comme autre, soit il parvient à la transformer selon des principes qu'il reconnaît comme siens, au risque de mauvaise foi. S'il se fonde dans cette condition d'altérité, peut-il garder le désir de transformer son action pour la reconnaître ?

Gorz tient ensemble deux anthropologies : celle marxiste selon laquelle l'homme est déterminé par les conditions matérielles de production dans lesquelles il vit et celle sartrienne selon laquelle l'humain se caractérise par sa capacité à être projet et à ressaisir cette situation matérielle. Il se demande alors quelles sont les possibilités et les conditions de l'émancipation

¹ Adrian Little, *The Political Thought of André Gorz*, New York, Routledge, 2013.

² La thèse d'Adeline Barbin, soutenue en 2017 à l'Université Paris-1 Panthéon Sorbonne, portait partiellement sur l'œuvre de Gorz, et globalement sur la démocratie technique. La thèse d'Ivan Recio à l'Université de Créteil, en cours depuis 2018, porte sur l'œuvre de Gorz à partir de 1980.

dans une situation : elle est possible parce que l'histoire n'est pas déterminée par des forces mécaniques par-delà la volonté des sujets.

Gorz fonde son problème de l'aliénation dans un héritage existentialiste qui l'aborde de façon générique et abstraite, et en même temps dans un héritage marxiste, nourri par ses échanges avec les acteurs syndicaux et politiques, qui l'amènent à le spécifier dans la situation du travail, au cœur de la production capitaliste. Ce double héritage existentialiste-marxiste constitue progressivement l'idéal pratique d'autogestion, avant que les années 1960 n'en fassent un mot d'ordre de la révolution politique et culturelle pour désigner l'horizon de l'autonomie en situation.

Dans une deuxième partie, nous analysons la théorie gorzienne de l'autogestion comme une « réforme révolutionnaire », qui sert à transformer immédiatement les rapports de force, parce que ses acteurs acquièrent de nouveaux pouvoirs. Elle est organisée par le syndicat, organe révolutionnaire au plus proche de la base. Elle répond alors à la crise d'un marxisme et d'un syndicalisme qui se concentrent sur les aspirations matérielles quantitatives des travailleurs, sans changer l'organisation du travail. L'autogestion vise autant à transformer les conditions de travail que le contenu de la production et sa distribution.

Son idéal est ensuite discuté face aux évolutions des pratiques et des sujets révolutionnaires – techniciens et ingénieurs, étudiants et OS – tout au long des années 1960, ainsi que leurs interactions avec les structures politiques et syndicales du mouvement ouvrier, dont l'inertie semble peser sur l'action révolutionnaire, surtout au moment de 1968-1969 en Europe occidentale. Les situations yougoslave et italienne sont alors commentées précisément. L'analyse sartrienne des institutions sert alors à penser les limites de la pratique autogestionnaire.

Nous montrons ensuite, dans une troisième partie, comment cet idéal autogestionnaire se transforme, sur les plans normatif et stratégique, face aux conséquences écologiques du mode de production et d'existence capitalistes. Il n'est pas abandonné au profit d'un capitalisme durable ou d'une dictature verte jugée plus efficace, mais il s'étend au contraire en se pluralisant, pour articuler toutes les conditions matérielles d'existence autour de l'autogestion des besoins. L'autogestion écologique vise à retrouver du pouvoir sur toutes les conditions d'existence, pour défendre un milieu de vie, contre les structures capitalistes et technocratiques qui les régissent déjà et tentent d'augmenter leur pouvoir sur elles. Elle reconfigure un idéal existentialiste-marxiste d'autonomie, attentif à la pluralité des conditions matérielles

d'existence et aux perspectives d'émancipation. Son sujet s'étend au-delà de la seule classe ouvrière pour englober une « nébuleuse écologique » plurielle.

Enfin, nous analysons dans une quatrième partie comment l'idéal de l'autogestion se redessine à partir des années 1980 avec le projet d'une autogestion du temps. Gorz justifie longuement les limites structurelles au projet autogestionnaire dès lors qu'une part de la production reste nécessairement hétéronome, – ce qui n'est pas équivalent à capitaliste – déterminé par d'autres critères et valeurs que la seule volonté du sujet qui peut la réaliser.

Avec le temps, Gorz intègre la dimension la plus intime de l'existence finie, mais aussi la plus révolutionnaire : c'est la condition subjective pour borner la rationalité économique, lutter contre le productivisme et faire advenir des activités non-utilitaires par lesquelles le sujet n'est plus seulement un producteur-consommateur. Seules d'autres expériences du temps permettent de lutter contre l'emprise du capitalisme sur les existences, en alimentant des pratiques et des rythmes de vie en dehors de la rationalité du capital ; elles rejaillissent aussi sur les luttes d'émancipation au travail.

PREMIÈRE PARTIE

Les fondements de la théorie autogestionnaire de Gorz :

l'existentialisme marxiste (1945-1964)

« Les actes que nous appelons nôtres nous échappent aussitôt accomplis et leurs répercussions sur autrui sont imprévisibles¹. »

« Cher Horst, me connaissaient-ils mieux que vous ? J'en doute.
Amitiés, J-P. Sartre². »

« La question du sujet est restée centrale pour moi, comme pour Sartre, sous l'angle suivant : nous naissons à nous-mêmes comme sujets, c'est-à-dire comme des êtres irréductibles à ce que les autres et la société nous demandent et permettent d'être. L'éducation, la socialisation, l'instruction, l'intégration nous apprendront à être Autres parmi les Autres, à renier cette part non socialisable qu'est l'expérience d'être sujet, à canaliser nos vies et nos désirs dans des parcours balisés, à nous confondre avec les rôles et les fonctions que la mégamachine sociale nous somme de remplir. (...) »

La question du sujet est donc la même chose que la question morale. Elle est au fondement à la fois de l'éthique et de la politique. Car elle met nécessairement en cause toutes les formes et tous les moyens de domination, c'est à dire tout ce qui empêche les hommes de se conduire comme des sujets et de poursuivre le libre épanouissement de leur individualité comme leur fin commune³. »

« Le marxisme est incapable de dire comment le marxiste est possible⁴. »

« Et ce qu'il estimait avoir à faire de plus urgent, à partir de 1958, n'était pas de la philosophie existentielle : il s'agissait de renouveler et de fonder le marxisme, de montrer, entre autres, que la révolution prolétarienne, ou que le prolétariat n'avaient d'intérêt que pour autant que la classe ouvrière incarnait de fait une morale, ou une exigence morale, supérieures à celles de la bourgeoisie, ce que le marxisme ne cessait d'affirmer dans sa propagande et de nier, comme relevant de l'idéalisme, dans sa théorie⁵. »

Introduction

Chapitre 1. Le « moment de l'aliénation » : marxisme et existentialisme dans l'après-guerre en France

Chapitre 2. L'existentialisme marxiste de Gorz : sujet, morale, aliénation et révolution

Conclusion

¹ Simone de Beauvoir, *Le Sang des autres*, Paris, Gallimard, 1945, p. 3.

² Dédicace de Sartre à Gorz sur l'ouvrage Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, voir IMEC/371/BP75. Gorz conserve des dizaines d'ouvrages de Sartre et Beauvoir dédiés. La première est apposée sur l'exemplaire de *La Nausée* : « À Monsieur Gérard Horst en souvenir de la plus intéressante conversation que j'ai eue en Suisse. Sympathiquement, Jean-Paul Sartre », voir IMEC/371/BP31.

³ « L'écologie, une éthique de la libération », Entretien avec André Gorz par Marc Robert, paru dans *EcoRev*, n°21, automne-hiver 2005 : *E*, p. 12-13.

⁴ « Dossier 2 », Archives André Gorz/IMEC/371/19/2.

⁵ *FM*, p. 19.

Introduction

Cette première partie analyse les fondements de la théorie autogestionnaire de Gorz, construite sur une double origine : l'existentialisme sartrien et le marxisme. Il tient ensemble les deux dans un « existentialisme marxiste »¹ qui est le produit de ce contexte spécifique du « moment marxiste de la phénoménologie française »² que vivent Sartre, Merleau-Ponty et Trần Đức Thảo. Alors qu'il s'agit, pour eux, d'un moment de leur philosophie, Gorz en fait son fondement métaphysique, épistémologique et pratique, jamais renié par la suite. Ces deux branches co-évoluent l'une avec l'autre : l'existentialisme évite les conséquences mécanistes du marxisme et les pratiques existentielles sont situées dans les conditions matérielles de production ; l'analyse marxiste est élargie à toutes les conditions matérielles d'existence et le sujet existentialiste est pensé de façon active et collective.

L'existentialisme marxiste tient ensemble deux anthropologies : celle, marxiste, selon laquelle l'humain est déterminé par les conditions matérielles de production dans lesquelles il vit et celle, sartrienne, selon laquelle l'humain se caractérise par sa capacité à être projet, en situation. Cette conciliation est possible parce que Sartre transforme lui-même son existentialisme à partir des années 1950 pour intégrer les conditions matérielles d'une situation toujours singulière dans laquelle le sujet ressaisit son projet. Dans *Critique de la raison dialectique*, Sartre entend fonder épistémologiquement le marxisme pour justifier l'émergence des structures à partir des pratiques subjectives, individuelles et collectives, qui se transforment et se réifient, ce qui permet d'expliquer les mouvements de l'histoire, de formation des groupes et d'action révolutionnaire.

Gorz hérite de ce cadre théorique pour penser l'aliénation, qu'il considère comme le problème existentiel et pratique principal. Il s'insère ainsi dans ce moment de l'après-guerre où l'aliénation est pensée sous toutes ses formes, au travail, dans la société de consommation, la culture ou l'habitat ; le marxisme s'y intéresse en lisant les textes philosophiques du jeune Marx. L'héritage existentialiste-marxiste fait hésiter Gorz entre une conception générique de l'aliénation puis une conception située dans les conditions matérielles d'existence, spécifiquement dans la production et les besoins, à partir de laquelle Gorz justifie les

¹ Le concept est déjà utilisé dans la recherche pour désigner la philosophie de Sartre à partir des années 1950 ainsi que pour désigner l'héritage théorique de Gorz. Voir par exemple Simon Laflamme, « Sartre et la sociologie : la notion de totalisation », *Philosophiques*, 1983, 10(1), p. 57 et Timothée Duverger, « Écosocialisme ou barbarie. La technocritique, source de l'écologie politique d'André Gorz », *Écologie & politique*, vol. 54, n°1, 2017, p. 125.

² Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française. Sartre, Merleau-Ponty, Trần Đức Thảo*, Cham, Springer, 2022.

possibilités et les conditions de l'émancipation du prolétariat. Cependant, il le fonde plus spécifiquement que Sartre sur le plan moral, en insistant sur la valeur et le désir d'autonomie du prolétariat à l'origine du projet de réappropriation collective de sa pratique.

Alors que la découverte de l'existentialisme est première chez Gorz, le projet de fondation du marxisme lui fait découvrir le corpus marxiste et l'amène à analyser concrètement les situations capitalistes d'aliénation, dans la production et dans la consommation. Il rend compte des pratiques concrètes des travailleurs dans la situation spécifique des années 1950 et intègre de nouveaux types de travailleurs – employés, OS et cadres techniques – dont il étudie l'appartenance objective et subjective au prolétariat et au mouvement révolutionnaire.

Gorz insiste sur la valeur éthique du projet révolutionnaire qui n'est pas déterminé matériellement, mais résulte d'une élaboration collective des valeurs et des moyens pour faire advenir une liberté collective. L'existentialisme marxiste développe une théorie de l'action qui tient ensemble la situation matérielle et ses possibilités concrètes avec l'action du sujet. Il ne s'agit pas de présupposer que toutes les conditions matérielles d'existence résultent d'un choix intentionnel, mais de prendre acte de leur hétérodétermination pour envisager les possibilités et modalités d'une prise de distance voire de leur transformation.

Gorz élabore alors une thèse anthropologique cruciale dans son œuvre, qu'il s'agit de justifier dans cette première partie : le sujet est capable d'auto- ou co-déterminer les conditions de son existence et de ses pratiques, à partir des conditions matérielles de la situation, avec lesquelles il interagit. Cette capacité d'une reprise de la situation est alors la condition pour qu'il puisse « vouloir ce qu'il fait ». Cette thèse s'appliquera alors autant à la sphère de la production – où elle se traduit par l'idéal autogestionnaire – qu'aux autres conditions de vie du sujet, comme la consommation ou son milieu de vie.

Cette partie se concentre sur les textes de jeunesse de Gorz. La borne de 1945 correspond au début de la rédaction de *Fondements pour une morale*, achevé en 1955 – mais publié en 1977. La borne de 1964 correspond à la publication de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* qui marque l'élaboration spécifique de la théorie autogestionnaire, que traite la partie suivante. Ce corpus est assez peu discuté en tant que tel aujourd'hui – ce qui se manifeste, tout en étant simultanément causé, par sa non réédition. Il est composé de :

- *Fondements pour une morale*, rédigé entre 1945 et 1955, publié en 1977. Gorz en a préparé un deuxième volume, qu'il rejette à la fin de sa vie¹.

¹ Voir l'inventaire du fonds Gorz de l'IMEC à propos du manuscrit de *Fondements pour une morale* : « Mention de l'auteur : « Manuscrit du tome 2 de *Fondements*. (Les rapports à autrui) 1947-1948. Jamais relu. Sans intérêt ».

- *Le Traître*, ouvrage autobiographique rédigé entre 1955 et 1956 après la remise du manuscrit des *Fondements* à Sartre, publié en 1958 avec une préface de ce dernier.
- *La Morale de l'histoire*, ouvrage rédigé en même temps que Sartre écrit la *Critique de la raison dialectique*, mais publié avant, en 1959.
- Deux articles sur Sartre et le marxisme, republiés dans *Le socialisme difficile* en 1967.
- Des sources inédites, dont le long manuscrit de 1958 qui vise à justifier l'évolution de Sartre entre *L'Être et le Néant* et *Questions de méthode*.

Pour rendre compte des fondements du projet gorzien, nous étudierons d'abord le contexte général de l'après-guerre, qui rend possible le dialogue entre le marxisme et l'existentialisme autour du concept de l'aliénation, et nous verrons comment Sartre l'initie ; nous montrerons ensuite comment Gorz hérite de ces deux dimensions pour fonder moralement et actualiser le projet d'émancipation.

Chapitre 1 : Le « moment de l'aliénation » : marxisme et existentialisme dans l'après-guerre en France

Introduction

Nous expliquons ici la situation du marxisme français de l'après-guerre : c'est le moment où Sartre fonde son existentialisme matérialiste, geste qu'il transmet à Gorz, qui découvre simultanément le marxisme. Le rapport de Gorz à Marx est médiatisé par de multiples facteurs : les sources à disposition, les enjeux philosophiques de la période, mais aussi des raisons personnelles, comme son emploi de journaliste économique par lequel il découvre les recherches sociologiques et économiques contemporaines.

Comme le note André Tosel, si le marxisme joue un rôle important en France sur le plan idéologique et politique « depuis les années 1930 et jusqu'au début des années 1980 », il y a encore peu d'histoire française des marxismes et des interprétations de Marx¹. Elle se constitue progressivement par des recherches récentes². Néanmoins, le courant spécifique de l'humanisme marxiste des années 1950 est encore peu étudié³. C'est pourquoi nous utilisons diverses sources d'histoire des idées sur les formes du marxisme de l'époque pour y situer l'œuvre de Gorz.

L'après-guerre en France connaît une réception bien spécifique de Marx. Pour l'historien Jean-Numa Ducange et le politiste Antony Burlaud, c'est sa troisième étape⁴ : la première est une phase de défrichage et d'acclimatation au corpus qui se diffuse dans les trois décennies après la mort de Marx en 1883, moment où les intellectuels français le critiquent et le font pénétrer dans le socialisme, mais sans développer directement une théorie marxiste⁵. La

¹ André Tosel, *Le marxisme du XX^e siècle*, Paris, Syllepse, 2009, p. 23.

² Jean-Numa Ducange, Anthony Burlaud (dir.), *Marx, passion française*, Paris, La Découverte, 2018.

³ Il existe peu de littérature secondaire, notamment en français, sur le marxisme des années 1950, par exemple sur l'œuvre conséquente de Henri Lefebvre ou sur le communiste humaniste Roger Garaudy.

⁴ Voir Jean-Numa Ducange et Antony Burlaud « Introduction. Faire l'histoire des marxismes français. » in Jean-Numa Ducange, Anthony Burlaud (dir.), *Marx, passion française, op. cit.*, p. 13.

⁵ Voir aussi Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977, p. 53 : « À partir de l'époque de la Seconde Internationale, le mouvement ouvrier français – qui au début du XIX^e siècle était à la tête du continent pour son militantisme politique et sa créativité intellectuelle – était resté sur le plan théorique très en arrière des mouvements frères d'Europe centrale, d'Europe de l'Est ou même d'Italie. Le marxisme ne pénétra jamais profondément ni la SFIO ni la CGT. Les raisons de ce retard culturel durant la Troisième République étaient en gros de deux sortes : d'un côté, la force des traditions prémarxistes autochtones (proudhonisme, blanquisme, anarcho-syndicalisme) au sein du prolétariat lui-même, et d'un autre côté la vigueur persistante du radicalisme bourgeois (de type jacobin) qui rattachait encore solidement l'intelligentsia locale à sa propre classe. Là où ces deux courants se sont rencontrés, comme chez un dirigeant comme Jaurès, le résultat fut une doctrine socialement

deuxième s'ouvre après la révolution d'Octobre 1917 et s'incarne dans le congrès de Tours en 1920 lors duquel le PCF tente d'apparaître comme le vrai héritier de Marx. La réflexion théorique et pratique du marxisme reste cantonnée aux sphères communistes. À partir de 1928, des jeunes intellectuels refusent la philosophie officielle, s'intéressent au marxisme et adhèrent au PCF (Paul Nizan, Henri Lefebvre, Georges Politzer, Norbert Guterman et Georges Friedmann). Mais leur élaboration théorique est limitée par la stalinisation du mouvement communiste international et des appareils nationaux.

Dans l'après-guerre, le poids politique du PCF oblige les intellectuels et politiques de tous bords à rentrer en dialogue avec le marxisme. Sur le plan politique, le marxisme est présent avant 1945 dans les sphères limitées du PCF et de la SFIO ainsi que dans des syndicats comme la CGT, mais il connaît son heure de gloire dans l'après-guerre, quand les communistes entrent au gouvernement : les discussions théoriques et pratiques se font alors à proximité du PCF, chef de file, et de l'URSS victorieuse prise pour modèle. Avec la guerre froide émerge progressivement une critique du modèle soviétique, mais étouffée au PCF, d'autant plus après 1956 où la répression de l'insurrection de Budapest et de Pologne fait disparaître les espoirs de déstalinisation. C'est pourquoi elle se développe en ses marges, jusqu'à devenir le courant à part de la « nouvelle » ou « deuxième gauche » dans laquelle s'insère Gorz¹. Ce moment est crucial dans l'histoire de la gauche française parce qu'il détermine des thèmes et formes d'analyses qui perdurent dans les décennies suivantes².

Sur le plan intellectuel, alors qu'avant 1945 le marxisme est quasiment inexistant dans le milieu universitaire, surtout philosophique, il devient une référence de l'après-guerre, à partir de laquelle les intellectuels se situent, comme Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty, Camus, Aron, Lévi-Strauss puis Foucault et Althusser. Marx est commenté à l'université, en sociologie, en économie, en droit et en histoire. La critique littéraire, les situationnistes, l'existentialisme, le structuralisme, le personnalisme, les catholiques, tous discutent du marxisme, qui « acquiert, pour quelques années, une certaine centralité »³ parce que ses questions et concepts circulent au-delà de ses cercles politiques. Naît alors un marxisme qui se veut alternatif à celui stalinien et communiste : la tâche théorique est alors de « fonder » le marxisme (Sartre), d'en justifier

profondément empreinte d'idéalisme et de provincialisme. Aucune contribution significative aux grands débats marxistes précédant la guerre de 14 ne vint de France. »

¹ Arthur Hirsh, *The French New Left: an Intellectual History from Sartre to Gorz*, Boston, South End Press, 1981 p. XI.

² Tony Judt, *Le marxisme et la gauche française 1830 – 1981*, Paris, Hachette, 1987, p. 29.

³ *Ibid*, p.13.

certaines pratiques et prises de position (Merleau-Ponty et Sartre) ou de le renouveler (les théoriciens de la nouvelle classe ouvrière, Serge Mallet puis Gorz).

Cette discussion a lieu partout en Europe – avec l'École de Francfort en Allemagne, le groupe Praxis en Yougoslavie, l'humanisme marxiste en Pologne et en Tchécoslovaquie ainsi que le marxisme phénoménologique en Italie – au point de désigner un « marxisme occidental » qui s'oppose à l'orthodoxie de l'Est et se distingue de la période antérieure d'élaboration du marxisme dans l'Europe centrale¹. La spécificité du contexte français est que cette discussion dépasse les groupes intellectuels et politiques préétablis pour atteindre des milieux jusque-là éloignés du socialisme, comme les catholiques et les phénoménologues. De ces débats naissent des formes « hétérodoxes » du marxisme, alternatives à l'orthodoxie du corpus léniniste et des positions du PCF, à la croisée de traditions diverses, de la théorie du *diamat* stalinien à l'humanisme catholique. Elles sont à la fois déterminées par des principes internes propres (principes théoriques et pratiques, valeurs) mais aussi par des facteurs externes contingents, comme la diffusion des ouvrages de Marx. L'attention se porte notamment sur les textes de jeunesse philosophiques, la *Sainte-Famille*, les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande* – les deux premiers théorisant l'aliénation et une conception anthropologique du travail.

Ce « moment de l'aliénation », comme le qualifie rétrospectivement l'historien Pierre Nora², est l'occasion de penser les maux de la société de production et de consommation de masse émergente, que décrivent les analyses théoriques et empiriques, philosophiques et sociologiques, sur le travail, pour comprendre l'aliénation contemporaine des travailleurs-consommateurs et réactualiser les voies du projet socialiste. Pour le marxisme, c'est le moyen de se détacher d'un discours scientiste et mécaniste coupé de l'expérience vécue des travailleurs. Le concept d'aliénation fonde une éthique capable de mobiliser subjectivement pour l'émancipation. Il sert l'articulation spécifique de l'existentialisme, alors très en vogue, avec le marxisme.

Nous analysons d'abord ce contexte et les acteurs du marxisme français d'après-guerre, qui influencent les représentations que Gorz se fait du marxisme ainsi que le projet de l'existentialisme marxiste que développe alors Sartre, que nous étudions dans un deuxième temps. Dans le contexte de recherche de troisième voie, théorique et pratique, entre capitalisme et communisme stalinien, coexistent à la fois un humanisme non marxiste du catholicisme et du personnalisme, un humanisme marxiste interne au PCF, une phénoménologie marxiste et un

¹ Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977.

² Pierre Nora, « Aliénation », in Anne Simonin et Hélène Clastres (dir.), *Les Idées en France, 1945-1988*, Paris, Gallimard, 1989, p. 493.

antihumanisme structuraliste. Notre propos se limite aux bornes chronologiques de 1945 à 1960 : 1945 marque le début de l'immédiat après-guerre dans lequel Gorz découvre le marxisme¹ et le renouvelle ensuite à partir de l'existentialisme marxiste ; 1960 est l'année de parution de *Critique de la raison dialectique*, dont Gorz s'inspire.

Section 1. Vers un marxisme non-communiste : penser l'aliénation

1. Le contexte politique : chercher une alternative à l'URSS

Dans le contexte de la Libération, le PCF cherche une alternative au communisme soviétique². En 1945, Thorez défend la possibilité d'une voie française spécifique vers le communisme, pour construire d'autres chemins que ceux des soviétiques³. Le PCF est plutôt libéral idéologiquement puisqu'il croit à son indépendance : il ne s'aligne pas sur le PCUS et laisse coexister diverses conceptions des voies communistes⁴. Ainsi Thorez déclare en novembre 1946 que « les progrès de la démocratie à travers le monde (...) permettent d'envisager pour la marche du socialisme d'autres chemins que celui suivi par les communistes russes »⁵. Cela n'empêche pas Sartre de critiquer les communistes en 1946⁶, s'attirant ainsi les foudres de Garaudy, Kanapa, Lefebvre et Lukács, mais il cible surtout la philosophie du matérialisme dialectique plutôt que le PCF lui-même.

À partir de 1947, le PCF n'admet plus cette libéralité : le 4 mai, les communistes quittent le gouvernement de coalition nationale et se retrouvent dans l'opposition pendant que la guerre froide s'installe en pratique et en théorie avec la doctrine Jdanov énoncée le 28 septembre. Chacun doit choisir son camp entre les États-Unis et l'URSS. Thorez accepte cette ligne pour le PCF. Le bureau d'information, le Kominform, est créé pour coordonner l'action des PC européens et accélérer la stalinisation des pays d'Europe de l'Est. Le PCF critique toute forme d'indépendance, notamment la Yougoslavie de Tito à partir de juin 1947, coupable de nationalisme indépendantiste vis-à-vis de Staline : est qualifié de « titiste » tout ce qui s'écarte de la ligne officielle. En décembre 1948, le PCF lance une nouvelle revue marxiste-léniniste,

¹ Il suit les parutions très vives de 1946 et 1947 notamment *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty : *LT*, p. 300-305.

² Michel Surya, *La Révolution rêvée, Pour une histoire des intellectuels et des œuvres révolutionnaires (1944-1956)*, Paris, Fayard, 2004, p. 483.

³ *Ibid*, p. 157.

⁴ *Ibid*, p. 158.

⁵ Interview, *Times*, 18 novembre 1946, citée par Jean-Paul Brunet, *Histoire du PCF*, PUF, Paris, 1987, p. 87.

⁶ Jean-Paul Sartre, « Matérialisme et Révolution », *Situations*, III, Paris, Gallimard, 2013.

en direction des intellectuels, *La Nouvelle Critique. Revue du marxisme militant*, à des fins politico-théoriques plutôt que d'élaboration d'un marxisme savant¹. Le PCF se soumet à l'autorité de l'URSS et adopte un fonctionnement interne hiérarchisé et contrôlé, notamment pour étouffer les doutes des militants soulevés par cette rupture : sont-ils français et communistes, ou bien l'un avant l'autre ? La pluralité des possibles idéologiques disparaît : il faut choisir entre le communisme soviétique ou l'impérialisme américain².

Ce changement de ligne du PCF rebute certains de ses anciens compagnons, notamment les résistants Vercors et Georges Friedmann qui, en 1947, réaffirment leur socialisme humaniste et se dissocient de l'URSS³ au nom de la morale qui justifie leur engagement communiste. Cette justification montre l'importance de la dimension éthique dans les choix politiques. Ils croient encore à une voie révolutionnaire française portée par les principes d'égalité et de justice, capable de parachever le communisme à la place de l'URSS et au nom de laquelle critiquer sa réalité contingente.

Pour Sartre et Beauvoir, le PCF incarne le « sens de l'histoire » depuis la Libération, jusqu'à la guerre froide où ses pratiques commencent à être remises en question dans les *Temps Modernes*⁴. Ils n'y adhèrent pas, pour des raisons pratiques – la discipline de l'organisation – et théoriques – l'adhésion à un parti de « masses » semble incompatible avec leur défense d'un sujet irréductible à sa classe. De plus, ils se représentent encore le marxisme du PCF comme une pensée matérialiste éloignée de l'idéalisme universitaire et trop dogmatique⁵ – distance que Sartre dépasse par la suite dans son projet de fondation du marxisme par l'existentialisme. Les intellectuels qui restent au PCF, comme Lefebvre, y parviennent par cette tactique : « loyauté politique, associée à un travail intellectuel suffisamment dissocié des problèmes centraux de la stratégie révolutionnaire pour échapper au contrôle ou à la censure directe »⁶. Lefebvre s'oppose cependant à la répression communiste de la révolution hongroise en 1956 et est exclu du PCF en 1958.

Pour se distinguer du PCF et chercher une révolution socialiste démocratique, est alors fondé en février 1948 le Rassemblement démocratique révolutionnaire, auquel adhère immédiatement Sartre. Mais le groupe ne parvient pas à « détacher les marxistes critiques de la

¹ Voir Serge Wolikow, « Le Marx des communistes : Marx, marxisme et marxisme-léninisme (1920-1955) » in Ducange et Burlaud (dir.), *Marx, passion française*, op. cit.

² Michel Surya, *La Révolution rêvée*, op. cit., p. 323.

³ Claude Aveline, Jean Cassou, André Chamson, Georges Friedmann, Louis Martin-Chauffier, Vercors, *L'Heure du choix*, Paris, Ed. Minuit, 1947, p. 13-14.

⁴ Anna Boschetti, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, Paris, Minuit, 1985, p. 139.

⁵ *Ibid*, p. 140.

⁶ Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, op. cit., p. 55.

seule politique communiste possible »¹ et disparaît au bout de dix-huit mois. En 1949, l'existence des camps de concentrations soviétiques est confirmée par la publication de *Déportée en Sibérie* par Margarete Buber-Neumann² : alors que *Retour de l'URSS* d'André Gide en novembre 1936 avait été réduit à la critique d'un bourgeois ignorant les aspirations populaires, à présent la réalité totalitaire soviétique est incontestable, ce pourquoi les résistants et existentialistes s'écartent vivement des communistes. Par-delà le débat pratique sur la justification des moyens par les fins dans un contexte révolutionnaire, ce sont les méthodes totalitaires et l'autoritarisme du stalinisme qui sont contestés, au point que l'URSS n'apparaît plus comme un horizon désirable alternatif au capitalisme : vers quoi peuvent alors se tourner les espoirs de transformation sociale et d'émancipation collective ?

Dans ce contexte de tutelle des organisations communistes sur l'élaboration théorique, l'ambition de reconstruction d'un marxisme délaisse le plan politique et organisationnel des masses. Le théoricien qui adhère au parti et accepte sa discipline peut garder un contact avec la classe ouvrière nationale, mais doit s'abstenir de commenter la politique menée. L'autre possibilité pour l'intellectuel est sinon de rester en dehors de toute organisation pour éviter toute censure – ce faisant, il se coupe de l'engagement politique et de l'analyse des pratiques actuelles des masses et des stratégies révolutionnaires³. Cela participe aussi à délaisser l'analyse antérieure des lois économiques du capitalisme comme mode de production ; le marxisme se déplace vers la philosophie.

Comment construire théoriquement un marxisme alternatif au communisme soviétique ? Face au PCF qui monopolise l'héritage marxiste en choisissant une approche militante du corpus⁴, ceux qui cherchent une alternative au stalinisme vont prolonger le retour théorique à Marx, que le parti avait commencé à opérer depuis les années 1920. Ce sont alors « ceux qui ne sont pas ou plus communistes qui le revendiqueront le plus fort » :

Dionys Mascolo fait œuvre essentiellement marxiste (mais pas seulement ; surréaliste aussi) en écrivant *Le Communisme*. Pierre Hervé va faire œuvre marxiste (-léniniste) en écrivant *La Révolution et les fétiches*. Maurice Merleau-Ponty en écrivant *Les aventures de la dialectique*. Pierre Naville aussi, en écrivant « L'intellectuel communiste ». De même Lucien Laurat, avec *Problèmes actuels du socialisme*⁵.

Pour Surya, 1955, leur date de publication – à part celle de Mascolo (1953) –, « marque clairement la fin de l'hégémonie du communisme sur le marxisme »⁶, même si ce nouveau

¹ Michel Surya, *La Révolution rêvée*, op. cit., p. 338.

² Margarete Buber-Neumann, *Déportée en Sibérie*, Paris, Seuil, 1949.

³ Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, op. cit., p. 65-67.

⁴ Serge Wolikow, « Le Marx des communistes (1) : Marx, marxisme et marxisme-léninisme (1920-1955) », in Ducange et Burlaud (dir.), *Marx, passion française*, op. cit., p. 85.

⁵ Michel Surya, *La Révolution rêvée*, op. cit., p. 469.

⁶ *Ibid*, p. 470.

marxisme est encore indéterminé. Il s'agit de refonder une théorie révolutionnaire hors du parti. Alors que le XX^e Congrès de 1956 déclare la fin du totalitarisme stalinien, la répression de l'insurrection de Budapest montre que l'impérialisme poststalinien perdure. Les événements de 1956 n'ont pas été « déterminants » mais « sont venus donner raison à un processus schismatique déjà fort avancé »¹ qui éloigne du PCF d'anciens compagnons de route, des intellectuels communistes et des militants. Comment se construit alors ce marxisme non communiste et sur quelles bases textuelles et théoriques ?

2. Le contexte intellectuel : la relecture humaniste de Marx autour de l'aliénation

2.1. Le corpus marxiste accessible

Les écrits de l'après-guerre paraissent parfois distants voire éloignés du commentaire précis de Marx des études marxistes actuelles, parce que l'accès aux textes n'est pas aussi aisé et complet qu'aujourd'hui. La diffusion des textes marxistes en France se heurte à des problèmes de traduction et de spécificités éditoriales des textes de Marx et Engels². Le marxisme qu'Engels enseigne aux dirigeants de la II^e Internationale porte surtout sur les analyses économiques du capitalisme et son caractère scientifique, ce qui accentue la réception économique de la doctrine. Les interprétations dites orthodoxes des II^e et III^e Internationales n'ont qu'une vision limitée de l'œuvre, prise pour complète et figée : restent inaperçus l'inachèvement de la critique marxienne de l'économie politique, les lacunes de sa théorie politique et son rapport spécifique à la philosophie. En France, Tosel indique que sont d'abord disponibles *Le Manifeste du parti communiste*, *Misère de la philosophie*, la *Contribution à la critique de l'économie politique*, le livre I du *Capital* et quelques textes historiques. Dans les années 1930 sont diffusés les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande*. Dans les années 1950 les Éditions Sociales, éditions du PCF, diffusent les livres II et III du *Capital*. Dans les années 1960 et 1970 sont traduits les *Grundrisse*, les *Fondements de la critique de l'économie politique*, les *Théories sur la plus-value* et le *Manuscrit de 1861-1863*³. Dans l'après-guerre, la plupart des marxistes ont lu les résumés de Engels, *Socialisme utopique et socialisme*

¹ *Ibid*, p. 483.

² Voir Michael Heinrich, Alix Bouffard, Alexandre Feron, Guillaume Fondu, *Ce qu'est Le Capital de Marx*, Paris, Les Éditions sociales, 2017 et la deuxième partie « Traduire et éditer Marx » de Jean-Numa Ducange et Antony Burlaud (dir.), *Marx, une passion française*, op. cit.

³ André Tosel, *Le Marxisme du XX^e siècle*, op. cit., p. 23-24.

scientifique, *Anti-Dühring*. Les prolongateurs de l'œuvre de Marx, Boukharine, Trotsky, Luxembourg, Lukács, Weber, Bloch, Benjamin, Arendt, sont tardivement traduits et encore méconnus¹.

Dès lors, qu'est-ce qui peut être appelé « marxiste » dans ce contexte de recomposition du marxisme ? Cette étiquette est difficile à définir² : c'est à la fois un corpus hétérogène dont les textes ne sont pas directement accessibles, ainsi qu'un champ social aux acteurs multiples, dont certains n'ont pas lu Marx lui-même mais seulement des anthologies ou synthèses – comme celles publiées par Engels ou les organisations politiques ou syndicales – tandis que d'autres connaissent les idées marxistes en participant aux organisations politiques et syndicales. La référence au marxisme n'implique parfois que la référence au nom de Marx ou à un mot d'ordre.

Ducange et Burlaud distinguent néanmoins trois types de marxisme³. Premièrement, le marxisme produit et diffusé dans les organisations politiques de masse que sont le PCF et le PS, qui régulent la production doctrinale et l'adaptent en fonction de la conjoncture. Deuxièmement, le marxisme des textes, qui recompose le corpus en fonction des contraintes politiques ainsi que des pratiques commerciales et scientifiques d'édition. Troisièmement, le marxisme savant qui rejaillit dans les sciences sociales. Cela mène à des hybridations intellectuelles quand la tradition marxiste s'associe avec d'autres traditions théoriques pour s'adapter au contexte français. On peut appeler marxisme, comme le fait Alexandre Feron, une

[t]radition de pensée qui, dès le départ, se présente comme irréductible à l'œuvre philosophique personnelle de son fondateur, et partant comme intrinsèquement collective – c'est-à-dire comme une œuvre ouverte, appelant à être poursuivie, développée et transformée d'abord par des collaborateurs, puis par une série de continuateurs⁴.

Si c'est le cas « dès le départ » à la mort de Marx, ça l'est encore plus dans l'après-guerre qui cherche un marxisme non communiste⁵, geste auquel Gorz entend participer⁶.

¹ Michel Surya, *La révolution rêvée*, op. cit., p. 463.

² Voir Jean-Numa Ducange et Antony Burlaud, « Introduction. Faire l'histoire des marxismes français. » in Ducange et Burlaud (dir.), *Marx, une passion française*, op. cit., ainsi que Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit. p. xli.

³ Jean-Numa Ducange et Antony Burlaud « Introduction. Faire l'histoire des marxismes français. » in Jean-Numa Ducange, Anthony Burlaud (dir.), *Marx, passion française*, op. cit.

⁴ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. xlii.

⁵ Feron explique aussi les raisons éditoriales et politiques de cette prépondérance du marxisme à cette époque, voir *ibid*, p. xliv.

⁶ Voir *LT*, p. 305 : « Deuxième semestre 46 : c'était la grande époque. (...) Tout paraissait possible et, parce qu'on se sentait au début d'un nouveau départ, après sept ans durant lesquels les vieux cadres avaient sauté et l'intelligence théorique perdu tout objet, ça avait l'air terriblement important de penser. On pouvait repartir comme à zéro dans la pratique, semblait-il, et donc aussi dans la théorie, et croire que la théorie imposerait son empreinte à la pratique pourvu qu'elle la prenne de vitesse, qu'une théorie de l'argent ou une démonstration de la supériorité du socialisme infléchiraient le cours de l'histoire. »

Participations historiques à cette œuvre ouverte, les textes de cette période ont une valeur intrinsèque, malgré leur inévitable décalage avec la lettre marxienne. À l'inverse des études marxistes actuelles, ces textes ne commentent pas minutieusement le corpus, encore parcellaire, mais entendent réactualiser sa critique, diffuser son esprit et entrer en discussion avec lui, à partir de leur situation historique : c'est la poursuite du geste initié par les marxistes de la génération de Luxembourg, Lénine, Trotsky, Hilferding ou Bauer. Pour comprendre le marxisme d'une époque, comme le fait Guillaume Fondu avec les marxismes allemands et russes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles¹, on ne peut le disqualifier par son décalage avec l'œuvre de Marx – qui apparaît d'autant plus vivement aujourd'hui que nous avons une meilleure connaissance, globale et de détail, du corpus marxien, ainsi qu'une abondante littérature secondaire. Comme y invite Fondu, « il faut prendre au sérieux chaque concrétisation et poursuite d'un discours inspiré de Marx, nécessairement adapté dans des contextes, énonciatifs et pratiques, différents de celui de la genèse de l'œuvre marxienne »². Alors que Marx fait une critique de l'économie politique, c'est-à-dire une analyse des catégories et lois de l'économie bourgeoise, ses successeurs, allemands, russes et soviétiques, l'adaptent à leur situation historique et politique pour en tirer des implications pratiques, geste justifié par le principe d'historicité du marxisme³. Actualiser les analyses et intuitions de Marx à l'aune d'une autre situation est une caractéristique du marxisme.

2.2. La théorie de l'aliénation dans les textes philosophiques du jeune Marx

Le marxisme occidental se singularise par son intérêt pour la pensée de Marx lui-même⁴. Quelles sont donc les sources textuelles disponibles pour réactualiser ce marxisme ? La publication des écrits inédits de jeunesse de Marx en URSS et en Allemagne en 1932, ainsi que leur édition par la maison Costes en trois sections – philosophie, politique et économie⁵ –

¹ Guillaume Fondu, *Une Science sociale en contexte : usages allemands, russes et soviétiques de la critique de l'économie politique*, Thèse de philosophie, Université Rennes 1, 2019. En cours d'édition : *La naissance du marxisme*, CNRS Éditions, 2023. Nous citons ici la pagination de la thèse soutenue.

² *Ibid.*, p. 8.

³ Fondu résume ces débats auxquels participent Hilferding et Luxembourg en Allemagne, Lénine, Bogdanov et Boukharine en Russie.

⁴ Perry Anderson, *Le Marxisme occidental*, *op. cit.*, p. 75-78. Cet accent théorique le conduit alors à adopter une forme littéraire qui rompt avec l'audience prolétarienne et toute pratique populaire, qui lui est reprochée par certains contemporains.

⁵ Il n'est pas question ici de discuter de la pertinence de cette distinction entre œuvres de jeunesse et œuvres de maturité ni de la date de scission entre les deux parties du corpus de Marx, discussion encore en débat. Voir Michael Heinrich, « *Le Capital* après la MEGA » in Michael Heinrich, Alix Bouffard, Alexandre Feron, Guillaume Fondu, *Ce qu'est Le Capital de Marx*, *op. cit.*,

attirent l'attention des philosophes sur l'œuvre de jeunesse de Marx, qu'ils jugent alors le fondement de son œuvre ultérieure¹. Marcuse souligne dès 1932 que ces textes montrent l'importance des fondements philosophiques du matérialisme historique². Les communistes Georges Politzer, Henri Lefebvre, Georges Friedmann et Henri Wallon présentent l'œuvre philosophique de jeunesse de Marx au grand public depuis les années 1930.

Au même moment, Alexandre Kojève et Jean Hyppolite font découvrir Hegel au public français. En insistant sur la dialectique du maître et de l'esclave, Kojève pose les bases d'une lecture marxiste de Hegel en termes de lutte des classes et réciproquement d'une lecture hégélienne de Marx. Ce retour aux sources intellectuelles de Marx correspond aux besoins théoriques de l'époque pour deux raisons. D'une part, se débarrasser de la lecture soviétique. La lecture française de Hegel et des *Manuscripts* de Marx rejettent la prétention au savoir absolu et le dogmatisme qu'incarne le stalinisme, pour insister sur la méthode critique de Marx. D'autre part, la médiation hégélienne laisse entrevoir une compatibilité avec la phénoménologie et l'existentialisme – compatibilité que saisit Gorz dès son article de 1947 en reliant Marx aux philosophies de l'existence de Sartre, Hegel et Kierkegaard comme nous le verrons³. Les « marxistes européens »⁴ anti-staliniens rejettent le positivisme qui prend le matérialisme dialectique pour une dialectique du réel lui-même, ou réduit celle-ci à une dialectique naturelle, ainsi que l'économisme qui donne la priorité d'analyse à la base économique : ils veulent rendre compte des relations sociales et des expériences spécifiques des individus dans le capitalisme. Dès lors, ils mettent l'accent sur la théorie marxienne de l'aliénation.

Dans les *Manuscripts de 1844*, Marx spécifie le concept hégélien d'aliénation : alors que chez Hegel l'aliénation de soi est dans l'*objectivation* de soi, chez Marx elle se double d'une *appropriation* par autrui⁵. Marx la situe dans l'aliénation matérielle du travail et son appropriation, en régime capitaliste, par les propriétaires des moyens de production. L'aliénation est alors pensée comme un concept central du marxisme, fécond pour la gauche non communiste : elle se place en amont de l'exploitation économique pour suggérer que

¹ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit. p. xliv.

² Herbert Marcuse, « Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus », *Die Gesellschaft*, 1932, n°8, p.136–174.

³ Gérard Horst, « Qui est Sartre ? », *Servir*, 31 juillet 1947, repris dans Christophe Fourel (dir.), *André Gorz, un penseur pour le XXIème siècle*, op. cit. Voir notre commentaire dans le chapitre 2.

⁴ Mark Poster dresse le panorama des œuvres qui reconfigurent le marxisme dans le moule de l'aliénation : Bigo, Sommerhausen, Lefebvre, Baas, Rubel, Lacroix, Bartoli, Calvez, Goldmann, Garaudy, Axelos. Cf Mark Poster, *Existential Marxism in postwar France : from Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 50.

⁵ Karl Marx, *Manuscripts de 1844*, tr. Jacques-Pierre Gougeon, Paris, Flammarion, 1996.

l'abolition de l'exploitation – dans les régimes socialistes, par la propriété commune des moyens de production – ne suffit pas à faire disparaître l'aliénation. Il s'agit de pointer ce que le bloc de l'Est a manqué pour libérer les travailleurs, en se concentrant sur la nationalisation et la gestion bureaucratique des moyens de production.

Comme le note Stéphane Haber, en France, la discussion de l'aliénation est omniprésente dans le marxisme des années 1950, « de Lefebvre à Calvez en passant par Naville et Garaudy »¹. Par la suite elle se rejoue en Europe de l'Est, pendant la déstalinisation et la critique de la planification. Pour lui, le concept d'aliénation traduit une sensibilité de l'époque, qui dépasse la seule critique économique de la propriété privée des moyens de production, pour rendre raison plus généralement d'un mode d'existence spécifiquement capitaliste : il traduit l'impression que les sociétés sont « désormais gouvernées par des impératifs hétéronomes, par des puissances anonymes objectivées qui se figent au-dessus d'elle [la société] et qui tendent même parfois aveuglément à leur propre reproduction élargie quel qu'en soit le prix »². Le concept rassemble alors

[l]a critique des médiations qui privent l'action humaine de sa transparence première (comme l'argent), la critique des forces sociales qui semblent vouloir poursuivre hors de tout contrôle leur propre dynamique de croissance indéfinie (la technique, le capital), la critique d'une vie déchirée par l'éclatement des sphères de valeurs, et enfin la critique des effets déshumanisants du monde urbain et industriel soumis à des "rationalisations non-désirées" pour faire fusionner la critique sociale et la critique de la civilisation industrielle³.

Ce faisant, le concept peut s'appliquer à une diversité de situations : en juin 1961, *Les Temps modernes* publie un dossier de textes de militants du FLN sur « l'aliénation colonialiste »⁴.

En plus de rendre raison de certaines expériences du monde social, la théorie de l'aliénation fonde l'éthique du marxisme. Elle sert à critiquer le stalinisme et à fonder le projet socialiste en lui fournissant la base morale qui lui manquait jusque-là⁵. Cela rejoue le débat entre les premiers théoriciens marxistes sur la place de l'éthique. Alors que Karl Kautsky, positiviste, se concentre sur la science marxiste, Conrad Schmidt, Karl Vorländer et Edouard Bernstein considèrent que le marxisme est intrinsèquement éthique puisque les analyses marxiennes reposent sur des jugements moraux implicites et construisent, dans le socialisme, une aspiration à la justice. Max Adler les interprète aussi en ces termes : la lutte des classes est l'affrontement de jugements moraux, cruciaux dans les conduites humaines comme dans la construction du marxisme, parce qu'ils sont aussi générés par les contradictions de

¹ Stéphane Haber, *L'Aliénation : Vie sociale et expérience de la dépossession*, op. cit., p. 11.

² *Ibid*, p. 13.

³ *Ibid*.

⁴ *LTM*, juin 1961, n°182.

⁵ Tony Judt, *Le marxisme et la gauche française 1830 – 1981*, op. cit., p. 190.

l'infrastructure économique. La notion d'aliénation permet donc d'insister sur l'éthique de la critique marxiste du capitalisme et du projet d'émancipation.

Cependant, la conception marxienne de l'aliénation ne se transmet pas sans problème. En effet, elle risque d'actualiser une anthropologie bourgeoise de l'homme libre rationnel : comment articuler l'aliénation avec l'anthropologie matérialiste¹ ? De plus, l'analyse de l'aliénation tirée des *Manuscrits* doit être appliquée au contexte de l'après-guerre et aux situations d'aliénation du travailleur mais aussi du consommateur dans ses besoins. Les intellectuels analysent alors concrètement le travail, paradigme de l'aliénation capitaliste chez Marx : naît ainsi la sociologie du travail française². Elle s'organise notamment autour de Georges Friedmann et Pierre Naville, eux-mêmes passés par le PCF³. Ils étudient les changements technologiques et organisationnels – le taylorisme et l'automatisation – ainsi que leurs conséquences sociales. La société de consommation et du spectacle ou l'urbanisme sont analysés à travers le prisme de l'aliénation par Lefebvre, Guy Debord et Georges Perec, mais aussi par des traditions non-marxistes comme la sociologie empiriste américaine ou celle de Raymond Aron.

Les perspectives éthiques des écrits philosophiques de Marx dépassent la chapelle marxiste et même la gauche, pour innover des débats sur l'humanisme, dont les catholiques, personnalistes, existentialistes et marxistes se réclament. Pour Surya, ce n'est pas tant le marxisme que *l'humanisme* qui forme « la question doctrinale essentielle au lendemain de la guerre »⁴. Comme le note Gorz lui-même, la mode en 1945 « était que tout le monde se proclame humaniste – les communistes, les chrétiens, les sociaux-démocrates »⁵. Quelles sont alors les diverses formes de courants, humanistes ou non, qui discutent, contredisent, nourrissent et font évoluer le marxisme ?

¹ Mark Poster, *Existential Marxism in postwar France*, op. cit., p. 70.

² Pour plus d'informations sur l'histoire de la sociologie du travail française, voir Anni Borzeix et Gwenaële Rot, *Genèse d'une discipline, naissance d'une revue : Sociologie du travail*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2010 et Lucie Tanguy, *La Sociologie du travail en France. Enquête sur le travail des sociologues, 1950-1990*, Paris, La Découverte, 2011.

³ Georges Friedmann, *Le Travail en miettes : spécialisation et loisirs*, Paris, Gallimard, 1956 et Pierre Naville, *La Vie de travail et ses problèmes*, Paris, Armand Colin, 1954 et Georges Friedmann et Pierre Naville (dir.), *Traité de sociologie du travail*, Paris, Armand Colin, 1961-1962.

⁴ Michel Surya, *La révolution rêvée*, op. cit., p. 221.

⁵ « Entretien », in Ilija Bojovic (dir.), 1968. *Archéologie d'une pensée*. Vevey, Ed. la Valsainte, Belgrade, Ed. Paideia, 2008, p. 124.

2.3 La réception non-marxiste chez les catholiques et les personnalistes

L'humanisme catholique semble *a priori* éloigné du marxisme pour des raisons idéologiques puisque Marx critique la religion comme opium du peuple. Cette distance n'est qu'apparente parce que l'humanisme catholique jalouse la popularité du marxisme au sein des mouvements ouvriers depuis le Front Populaire. Il s'inspire de figures comme Simone Weil, pour penser l'actualité de la misère des travailleurs. Ses représentants discutent de près les textes de Marx pour comprendre les raisons de ce succès. S'ils ne participent pas à la refondation du marxisme – qui n'est pas leur but – leurs échanges sont prolifiques et leurs écrits participent à diffuser la pensée marxiste : Gorz lit ainsi le livre d'Yves Calvez sur Marx¹.

Depuis les années 1930, à partir de Kojève, le dialogue entre catholiques et marxistes se noue autour de la réception hégélienne de Marx, comme chez Gaston Fessard². Les *Manuscrits de 1844* sont lus « au sein du mouvement catholique, en quête d'un humanisme marxiste à vocation éthique »³ pour la théorie marxiste de l'aliénation, qui peut dialoguer avec la tradition chrétienne de la « conscience divisée », thème central d'Augustin à Pascal. Les études de Luc Sommerhausen, Pierre Bigo, Yves Calvez et Georges Cottier commentent Marx précisément pour tester la possibilité de la réconciliation catholique avec le marxisme et pointent alors les limites et les oppositions qui perdurent.

Sur le plan stratégique, Marx permet aux intellectuels catholiques d'affirmer leur « double hétérodoxie, vis-à-vis de la vulgate diffusée par le PCF et vis-à-vis des autorités religieuses »⁴. Leur intérêt s'accroît pendant la Résistance parce qu'ils sont gênés des relations du Pape avec le gouvernement de Vichy. Il est renforcé par le mouvement des prêtres ouvriers, initié en 1944 pour reconquérir la classe ouvrière sur le terrain du PCF.

Les jésuites font surtout une lecture critique de Marx. Henri de Lubac discute la théorie de l'aliénation de Feuerbach et Marx à travers les écrits d'Henri Lefebvre⁵. Fessard commente Marx à partir de la dialectique hégélienne de l'histoire⁶. Calvez publie sa thèse *La Pensée de Karl Marx*⁷, érudite et précise, mais suspicieuse de la manière dont les mirages humanistes du

¹ LD, p. 63.

² Gaston Fessard, *La Main tendue ? Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?*, Prais, Grasset, 1937.

³ Julien Hage, « Un âge d'or éditorial du marxisme ? Les années 1960 et 1970 » in Ducange et Burlaud (dir.), *Marx passion française*, op. cit.

⁴ Denis Pelletier, « Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au « moment 1968 » » in Ducange et Burlaud (dir.), *Marx passion française*, op. cit.

⁵ Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Gallimard, 1938 et *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1945.

⁶ Gaston Fessard, *France, prends garde de perdre ta liberté*, Paris, Ed. du témoignage chrétien, 1946.

⁷ Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956.

jeune Marx dupent les chrétiens progressistes. Il reproche à Marx d'avoir simplifié le concept d'aliénation et les possibilités de s'en libérer : son concept échouerait à rendre compte des autres modes d'aliénation comme l'aliénation psychologique. Sur le plan épistémologique, il s'étonne que Marx ne rende pas compte des origines de l'aliénation par un état originaire non aliéné : sans connaître une structure sociale passée non aliénée, comment savoir ce qu'est l'aliénation et la reconnaître dans un contexte spécifique ? Calvez refuse aussi que l'humain soit le sujet de l'histoire parce que cela éliminerait la transcendance divine.

La réception catholique dans son ensemble reconnaît tout de même la fécondité analytique de la notion d'aliénation et la sincérité de l'humanisme marxiste. L'analyse de l'aliénation vise à trouver les moyens de s'en émanciper, mais d'une façon individuelle plutôt que collective et politique : l'aliénation se joue dans l'intimité de chaque conscience. Sur le plan pratique, les organisations catholiques de jeunesse (Jeunesses étudiantes, ouvrières et agricoles chrétiennes) forment aussi leurs membres à la question sociale jugée contemporaine, leur faisant ainsi découvrir ces sujets, le marxisme et la lutte des classes – ce qui est le cas d'Althusser par exemple¹.

Le personnalisme, en valorisant l'homme comme être libre, transcendant et moral et en défendant l'épanouissement de la personne, semble *a priori* opposé au matérialisme marxiste qui définit l'humain comme étant déterminé par ses conditions matérielles d'existence et à son point de vue holiste. Cependant, il s'intéresse à l'aliénation comme problème moral : ainsi Emmanuel Mounier discute de l'aliénation dès sa présentation du courant² et s'intéresse de près au marxisme. Il publie dans *Esprit* en mai-juin 1948 un numéro spécial « Marxisme ouvert contre marxisme scolastique » qui entend, non pas dialoguer avec les communistes du PCF, mais étudier « le marxisme, dont les communistes n'ont pas l'appellation contrôlée »³, en faisant appel aux communistes qui l'ont accepté.

La critique marxiste du capitalisme intéresse le personnalisme qui y voit aussi la cause de la corruption des valeurs humanistes, remplacées par des valeurs individualistes. Mounier

¹ Voir Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, 1992, Stock/IMEC, p.197 : « Je peux bien le dire, c'est en grande partie par les organisations catholiques de l'Action catholique que je suis venu au contact de la lutte des classes et donc au marxisme. Mais n'ai-je pas déjà indiqué l'étonnante ruse de l'histoire qui, par le biais de l'exposé de la "question sociale" et de la "politique sociale de l'Église", initia au socialisme même d'innombrables fils de bourgeois, et de petits-bourgeois (y compris paysans dans la Jeunesse agricole chrétienne), par peur panique de les voir passer au « socialisme » ? De fait, l'Église, ses encycliques et ses aumôniers formèrent leurs propres militants à l'existence d'une certaine "question sociale" que la plupart d'entre nous ignorions complètement. (...) Cette voie fut celle de dizaines de milliers de militants des Jeunesses étudiantes, ouvrières et agricoles chrétiennes (JEC, JOC, JAC) qui découvrirent des cadres de la CGT ou du Parti – la plupart du temps à travers la Résistance. »

² Emmanuel Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme ?* Paris, Seuil, 1946.

³ Emmanuel Mounier, « Main ouverte et marxisme fermé », *Esprit*, août 1948, p. 214.

rejette la philosophie de l'histoire marxiste et l'idée de révolution mais refuse en même temps l'anticommunisme qui s'accompagne de la négation de la lutte des classes. Il croit plutôt dans le socialisme comme œuvre des travailleurs, ouvriers et paysans¹.

Le personnelisme se prête aussi à une critique écologiste de l'existence capitaliste : Jacques Ellul et Bernard Charbonneau rencontrent Mounier en 1934 et affilient leur groupe de discussion à la revue *Esprit* pendant un temps. Leur personnelisme écologique vise à retrouver l'expérience directe de la nature et à fonder la révolution sur les plans spirituels et charnels. Il se distingue du marxisme par un rejet total du productivisme industriel et de la technique moderne. Ils incarnent ainsi « la tendance la plus individualiste, régionaliste, fédéraliste, anarchiste mais surtout la plus écologiste du mouvement personneliste »². Les deux auteurs rompent avec Mounier en 1937³ : ils lui reprochent son intellectualisme et son parisianisme, mais aussi de ne pas renoncer à sa conception d'un humain démiurge, capable de dominer les puissances et les choses, ce qui empêche une critique de la technique. Patrick Chastenet suggère aujourd'hui que l'écologie plonge ses racines dans la culture protestante⁴.

2.4. *L'humanisme marxiste communiste : Henri Lefebvre et Roger Garaudy*

Dans le PCF sous tutelle soviétique qui empêche toute contestation de sa politique, l'engagement théorique est un moyen d'exercer une indépendance intellectuelle, comme le formule Althusser⁵.

L'intérêt du PCF pour l'aliénation n'était pas immédiat : en 1947, Thorez accuse Blum de dévoyer le marxisme en faisant l'apologie d'un humanisme contraire aux principes matérialistes, tandis que Blum lui répond que c'est le marxisme-léninisme qui dévoie le marxisme⁶. Le PCF s'y adapte progressivement : puisque tous les intellectuels parlent

¹ Guy Coq, Mounier. *L'engagement politique*, Paris, Michalon, 2008, p. 111-115.

² Patrick Chastenet, *Les Racines libertaires de l'écologie politique*, Paris, L'Échappée, 2023, p. 78.

³ Jacques Ellul, « Pourquoi je me suis séparé de Mounier ? », *Réforme*, n°265, 15 avril 1950.

⁴ Patrick Chastenet, *Les Racines libertaires de l'écologie politique*, op. cit., p. 198.

⁵ Voir Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, 1992, Stock/IMEC, p. 188-189 : « il n'existait alors objectivement nulle autre forme d'intervention politique possible dans le Parti autre que purement théorique, et encore, en prenant appui sur la théorie existante ou reconnue pour la retourner contre l'usage qu'en faisait le Parti. Et comme la théorie reconnue n'avait plus rien à voir avec Marx, mais s'alignait sur les niaiseries très dangereuses du matérialisme dialectique à la soviétique, c'est-à-dire à la Staline, il fallait, et c'était l'unique voie possible, retourner à Marx, à cette pensée politiquement incontestablement admise, car sacrée, et démontrer que le matérialisme dialectique à la Staline, avec toutes ses conséquences théoriques, philosophiques, idéologiques et politiques, était complètement aberrant. »

⁶ Mathieu Fulla, « Le Marx des socialistes : de Guy Mollet à nos jours », in Ducange et Burlaud (dir.) *Marx, passion française*, op. cit.

d'aliénation au nom de Marx, les communistes commencent à l'utiliser dans les années 1960 pour leur propre marxisme mais « sans modifier leur politique ni leur vision générale du monde »¹. Cet intérêt théorique est d'abord perçu comme un moyen de se distinguer des vieux communistes préférant le Marx économiste. Alors que Poster date cette acceptation des années 1960, elle semble possible plus tôt puisque dès les années 1930, Henri Lefebvre présente Marx comme un penseur de la liberté et de l'aliénation humaine, dans les anthologies qu'il dirige² et dans ses livres d'introduction³ – celui de 1947 s'intitule *Marx et la liberté*. Dans l'après-guerre, c'est le moyen de prendre des distances vis-à-vis de la tutelle soviétique.

L'humanisme marxiste insiste sur l'anthropologie des *Manuscripts de 1844* : l'humain construit son monde et sa liberté à partir du travail, pratique de satisfaction de ses besoins ancrée dans un environnement matériel. En contexte capitaliste, il est aliéné dans son travail puisque ses fruits lui sont ôtés par le capitaliste. Dès lors, le prolétariat, classe qui ne possède que sa propre force de travail, est en lutte avec la bourgeoisie, propriétaire des moyens de production, pour dépasser son aliénation dans un projet révolutionnaire. C'est un humanisme parce qu'en se libérant, le prolétariat pourrait libérer tous les humains des rapports de classe. L'humanisme marxiste dénonce les conséquences concrètes du travail aliéné sur l'expérience quotidienne des travailleurs, et non seulement les conséquences abstraites de l'exploitation, appropriation économique de la plus-value par le capitaliste. Soutenir que l'aliénation morale est la plus fondamentale chez l'humain est ainsi une réponse à l'accusation adressée au marxisme-léninisme de réductionnisme ou de déterminisme économique. À l'*homo economicus* de la société bourgeoise, l'humanisme marxiste répond par la doctrine de « l'homme total ». Il critique la morale bourgeoise faussement humaniste qui ne défend que des intérêts particuliers de classe et non les intérêts de l'humanité entière, que porte le prolétariat.

L'enjeu est alors de diagnostiquer concrètement cette aliénation, dans l'expérience ouvrière, alors que la croissance économique et l'élévation du niveau de vie de la classe ouvrière semblent améliorer les conditions de vie. En 1955, Thorez défend la thèse de la « paupérisation absolue » des classes ouvrières des pays capitalistes développés, selon laquelle la loi d'accumulation du capital conduit nécessairement à les appauvrir et non à améliorer leurs conditions de vie – thèse abandonnée lors du XVII^e Congrès en 1964. Les économistes du PCF la nuancent par la suite en élargissant la notion par-delà le strict économique, pour désigner des

¹ Mark Poster, *Existential Marxism in postwar France*, op. cit., p. 50-51.

² Norbert Guterman et Henri Lefebvre, *Morceaux choisis de Karl Marx*, Paris, Gallimard, 1934.

³ Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, PUF, Paris, 1948 et *Pour connaître la pensée de Marx*, Paris, Bordas, 1948.

« nouveaux besoins non satisfaits »¹ et rendre raison de l'intensification du travail. L'analyse des conditions de vie ouvrières doit en tout cas être actualisée pour proposer une stratégie révolutionnaire adéquate : en 1956, Henri Lefebvre, Edgar Morin, Kostas Axelos et Pierre Fougereyrollas fondent *Arguments* où ils discutent l'actualité et la pluridimensionalité de l'aliénation dans la société bourgeoise, politiquement, économiquement, culturellement et personnellement. Ils la mettent au cœur de la stratégie révolutionnaire : à travers la praxis² révolutionnaire, l'individu aliéné pourrait dépasser son aliénation et émerger comme être humain total, réconcilié avec lui-même et avec la nature.

La critique de l'aliénation du travailleur et la promotion éthique d'un humain libre, dans son travail et dans son existence, diffusent des valeurs d'autonomie et d'émancipation qui amènent à contester les pratiques autoritaires du PCF. En 1956, le journaliste Pierre Hervé attaque le stalinisme et espère la déstalinisation du parti, dont il déplore le dogmatisme intellectuel³. Lefebvre, à la suite de la répression de la révolution hongroise, critique le stalinisme du Parti en 1957 dans un article publié dans les *Temps Modernes*⁴ – choix de revue significatif – et en est exclu en 1958. Après cela, il veut reconstruire la pensée de Marx à partir de son intérêt initial pour l'existentialisme : la méthode marxiste reste féconde pour expliquer la société industrielle avancée mais ses catégories sont à réviser pour rendre compte des changements dans les structures de la société et de la conscience individuelle.

Lefebvre actualise la théorie de l'aliénation pour expliquer certains conflits internes et spirituels de l'individu dans la société bourgeoise : puisque la société ne peut être changée que par une classe révolutionnaire consciente d'elle-même, les marxistes doivent rendre raison des inhibitions et blocages de la conscience de soi. Les travailleurs souffrent aussi d'une aliénation de second degré, parce qu'ils sont dépossédés de leur sentiment d'aliénation : aliénés de leur aliénation, ils vivent heureux sans en prendre conscience. La révolution requiert une transformation de la conscience qui dépend de la base matérielle de la vie quotidienne.

Dès lors, les classes ne sont pas achevées dans leur unité et cohérence mais fragmentées, sans identification nette pour de multiples travailleurs comme les techniciens ou employés. Même la conscience de classe est fragmentée au point de devenir une mécompréhension de sa classe. De plus, la conscience de l'aliénation au travail est court-circuitée dans la vie

¹ André Barjonet, « Présentation du *Traité d'économie marxiste* d'E. Mandel », *Economie et politique*, juin-juillet 1963, p. 140.

² Le concept, issu de Marx et de Husserl, est souligné en italique chez Sartre mais ne l'est pas chez Gorz. Du fait de sa diffusion marxiste, nous considérons qu'il s'agit d'un concept français, qui n'appelle pas d'italique.

³ Pierre Hervé, *La Révolution et les fétiches*, Paris, La Table ronde, 1956.

⁴ Henri Lefebvre, « Le marxisme et la pensée française », *LTM*, juillet-août 1957.

quotidienne, expérience de non-travail en dehors des moyens de production, par les idéologies de la consommation, qui promettent la satisfaction mais produisent en fait de nouvelles contradictions autour de cette satisfaction insatisfaisante et esseulante. Alors que, dans le cadre marxiste, la vie quotidienne est située aux frontières entre la base et la superstructure, pour Lefebvre celle-ci est maintenant plus cruciale que les rapports de production, parce qu'elle les influence aussi. Lefebvre découvre des tensions historiques qui n'étaient pas expliquées précédemment : la vie quotidienne est caractérisée par l'ennui et la passivité, cadre dans lequel les masses voient la société comme un spectacle. Dans la consommation, le consommateur est isolé face à un objet, mais la saturation d'objets matériels fait naître d'autres désirs que ceux purement quantitatifs. Les instruments idéologiques sont manipulés par la classe dirigeante pour obtenir cette aliénation généralisée. La vie quotidienne remplace le lieu de travail comme le cœur vulnérable de la société, où se situent les types d'aliénation les plus oppressifs et d'où l'humain peut initier la révolution. Cependant, Lefebvre ne s'exprime plus sur la classe ouvrière et ne tient plus compte des mutations du prolétariat dans les années 1970.

Même après le départ de Lefebvre, le PCF ne rompt pas avec toute forme d'humanisme marxiste : Roger Garaudy, professeur de philosophie, continue de le défendre jusqu'en 1970, date de sa propre exclusion à la suite de désaccords après mai 1968. Directeur du Centre d'études des recherches marxistes, il organise des « Semaines de la pensée marxiste »¹ et lit Marx pour critiquer Staline. Il fait dialoguer Marx avec Kant, Fichte et Hegel et commente les *Manuscrits* pour critiquer l'aliénation et la paupérisation spirituelle de l'homme. Il échange avec les sciences humaines et les représentants religieux. Garaudy intègre durablement l'humanisme du jeune Marx à l'orthodoxie du PC², parce qu'il considère que c'est le positionnement théorique le plus à même de rassembler les différentes forces critiques du capitalisme de l'après-guerre. Pour Surya, en cherchant à fonder la notion d'homme pour chercher « une nouvelle forme de l'homme », Garaudy « gauchit cette affirmation d'humanisme et le marxisme : créer l'homme »³. Il défend ce choix dans ses propres travaux, notamment *Humanisme marxiste* en 1957⁴ et *Perspective de l'homme* en 1959⁵ ainsi que dans un débat de mars 1965 à février 1966 dans la *Nouvelle critique*, clôturé par un congrès du PCF

¹ Voir Anthony Crézégut, « Le Marx des communistes : une référence devenue problématique (1956-2017) » in Ducange et Burlaud (dir.), *Marx, passion française*, op. cit.

² Mark Poster, *Existential Marxism in postwar France*, op. cit., p. 340.

³ Michel Surya, *La Révolution rêvée*, op. cit., p. 222.

⁴ Roger Garaudy, *Humanisme marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1957.

⁵ Roger Garaudy, *Perspective de l'homme*, Paris, PUF, 1959.

en mars 1966 où est discuté le structuralisme antihumaniste d'Althusser¹. Le marxisme, idéologie révolutionnaire de la classe ouvrière, constitue un humanisme théorique et pratique, qui ne traite pas de l'homme abstrait des métaphysiques classiques bourgeoises mais de l'homme situé dans le monde régi par l'économie capitaliste, qui l'aliène par la division du travail. L'humanisme marxiste implique une conception matérialiste, et non individualiste, de l'homme dans les rapports sociaux avec lesquels il entretient des rapports historiques et dialectiques, ainsi que dans les rapports avec la nature. L'homme pourrait dominer le monde économique en réintégrant toutes ses forces dispersées par le capitalisme. Le prolétaire, placé dans une situation inhumaine, ne peut sauver son humanité que par la révolution.

Nous reviendrons à la fin de cette section sur la critique qu'en fait Althusser. Notons ici que le congrès de 1966 choisit de maintenir l'humanisme dans le langage du PCF, pour garder le lien avec les autres acteurs politiques qui s'en réclament et rassembler la classe ouvrière autour d'une vision de l'homme qui semble plus chaleureuse et mobilisatrice que l'antihumanisme. Le PCF précise cependant qu'il défend un usage démocratique plutôt que bourgeois du concept d'homme². Si Althusser souligne l'indépendance et la spécificité de la théorie, le PCF lui reproche d'ignorer la pratique comme élément décisif du matérialisme marxiste et de perdre de vue le lien dialectique entre la réalité et sa conception théorique. Le PCF veut rompre avec l'humanisme spéculatif et insiste sur son caractère scientifique, en rapport avec les sciences humaines pour penser l'activité individuelle et les rapports sociaux. La résolution adoptée est alors que « le marxisme est l'humanisme de notre temps parce qu'il fonde sa démarche sur une conception rigoureusement scientifique du monde »³. Lucien Sève défend ensuite cet humanisme marxiste sous la forme d'une troisième voie entre Garaudy et Althusser. Contre Althusser, il maintient l'importance des notions d'essence humaine et d'aliénation dans l'œuvre marxiste. À Garaudy, il reproche de privilégier un sens individualiste sur le sens humaniste, parce que l'individu et non l'essence humaine serait l'ensemble des rapports sociaux, ce qui risque de psychologiser les rapports sociaux⁴. Sève développe alors une théorie de la personnalité et de la morale pour dépasser la seule explication idéologique qui serait indépendante des individus⁵.

¹ Robert Geerlant, *Garaudy et Althusser : le débat sur l'humanisme dans le PCF et son enjeu*, Paris, PUF, 1978.

² Cf Waldeck-Rochet, « Par leur contenu et aussi par leur origine, les mots d'ordre humanistes sont essentiellement démocratiques et non pas bourgeois » cité par Geerlant, *Ibid*, p. 62.

³ *Ibid*, p. 129

⁴ Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Ed. Sociales, 1964.

⁵ Voir André Tosel, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Ed. Sociales, 1984, p. 296.

Au même moment, des chercheurs en sciences humaines développent aussi, au sein du PCF, une critique du stalinisme d'origine rationaliste. Le groupe *L'Union rationaliste*, créé en 1930, discute des rapports entre marxisme, sciences sociales et histoire des sciences. Il lance en 1966 la revue *Raison présente* autour d'Émile Bottigelli, Maurice Caveing, Yves Galifret, Maurice Godelier et Jean-Pierre Vernant. Leur rationalisme marxiste se distingue de la posture aliénée de philosophe de parti, en revendiquant l'autonomie intellectuelle, ainsi que du structuralisme althussérien, en réaffirmant la portée humaniste du marxisme et des sciences sociales pour comprendre comment l'homme est déterminé et déterminant, se fait en même temps qu'il est fait.

Enfin, parmi les anciens du PCF qui participent à ces débats, citons Pierre Naville, trotskiste surréaliste exclu du PCF en 1928, qui dialogue avec Sartre lors de sa fameuse conférence de 1945 sur l'existentialisme et qui initie les recherches en sociologie du travail avec Georges Friedmann, lui aussi proche du PCF. Dans *De l'Aliénation à la jouissance*¹, Naville soutient que les *Manuscrits de 1844* situent la jouissance et la liberté dans le non-travail, comme activité gratuite qui n'a pas de valeur instrumentale – ce qui montre la diversité des perspectives de transformation et de libération tirées à partir de ce texte.

3. Le projet de syntaxe commune entre phénoménologie, existentialisme et marxisme

S'ouvre aussi une voie philosophique spécifique dans la phénoménologie française autour de Sartre, Merleau-Ponty et Trần Duc Thao qui cherchent à articuler phénoménologie et marxisme pour refonder l'un et l'autre. Le projet sartrien de fondation du marxisme est une médiation essentielle de Gorz au marxisme puisqu'il lui fournit des problématiques et principes existentialistes, à la fois sur les plans ontologique (l'existence du sujet capable d'agir même au sein des structures du social), métaéthique (la fondation des valeurs par le sujet) et pratique (la théorie de l'aliénation et de l'émancipation). La recherche d'Alexandre Feron sur ce projet le situe entre 1946 à 1956, soit avant la première publication de Gorz, *Le Traître*, en 1956. Nous l'utilisons pour comprendre les problématiques et enjeux dont Gorz hérite, mais elle ne suffit pas à rendre compte de la trajectoire de Gorz à partir de 1956. D'ailleurs, Feron ne commente pas Gorz : il n'est cité que pour deux commentaires de Sartre² et il n'est pas perçu comme un continuateur du projet d'articulation de la phénoménologie et du marxisme – ce que seul

¹ Pierre Naville, *Le Nouveau Leviathan. 1. De l'aliénation à la jouissance, la genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Paris, M. Rivière et Cie, 1957.

²Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. 397 et 400.

Desanti serait¹. Gorz commente de près Sartre et Merleau-Ponty² mais nous n'avons trouvé aucune trace de Trần Duc Thao, probablement parce que ce dernier était surtout apprécié du milieu normalien auquel il faisait découvrir Husserl, milieu que ne connaît pas Gorz.

3.1. Une unification théorique

Leur projet est de construire une « syntaxe commune » comme la qualifie Feron, pour unifier les sciences et la philosophie, la théorie et la pratique, en articulant phénoménologie et marxisme. D'un côté, le matérialisme dialectique était déjà le projet théorique marxiste d'unifier la philosophie, les sciences et la politique en élaborant une « rationalité nouvelle à même de transformer en profondeur l'organisation de l'humanité »³. De l'autre, la phénoménologie se voulait aussi une synthèse pour résoudre la crise philosophique scientifique et politique diagnostiquée par Husserl. Si Sartre, Merleau-Ponty et Trần Duc Thao ne sont pas satisfaits par ces deux tentatives prises séparément – en raison de certaines impasses théoriques que détaille Feron – ils voient dans leur articulation la possibilité de la syntaxe commune qu'elles cherchent chacune de leur côté⁴. Leur projet vise un but épistémologique – unifier les sciences entre elles et avec la philosophie – et pratique – articuler les savoirs à un engagement politique. L'existentialisme comme « philosophie de la Libération » est « indissociable de son dialogue et de sa confrontation avec la philosophie de la Révolution » c'est-à-dire le marxisme⁵, avec lequel il se rend compatible en insistant sur la « notion d'*existence* pour ressaisir le sujet concret conçu comme nécessairement immergé dans un monde social et historique particulier »⁶. La phénoménologie existentielle de Sartre, Merleau-Ponty et Beauvoir vise à dépasser les insuffisances de la pensée de Husserl, en s'intéressant non seulement aux structures universelles de la conscience mais aussi à l'existence concrète, historique et sociale, des individus.

Feron distingue trois étapes : à la Libération et jusqu'en 1947, son enjeu est « d'élaborer une philosophie de la révolution qui doit accompagner et éclairer la transformation sociale »⁷ qui semble imminente. Cet espoir est déçu par la guerre froide à partir de 1947, ce pourquoi le

¹ *Ibid*, p. 444.

² Notamment dans des textes des années 1950 restés non publiés que nous commentons dans le chapitre suivant.

³ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. xxx.

⁴ Pour les raisons de son échec chez le matérialisme dialectique et la phénoménologie, voir *ibid*, p. xxxi.

⁵ *Ibid*, p. 2.

⁶ *Ibid*, p. 4.

⁷ *Ibid*, p. liv.

projet se transforme autour d'une discussion de la notion de structure jusqu'en 1953. À partir de la déstalinisation en 1953 et jusqu'en 1956¹, il se réorganise autour d'une critique épistémologique et politique du marxisme à l'aune de la critique du stalinisme. Cette périodisation n'est pas cruciale pour Gorz, puisque *La Morale de l'Histoire* de 1959 rassemble ces enjeux : la fondation d'une philosophie de la révolution, remaniée selon la situation, tenant compte de la transformation de la classe ouvrière, ainsi que des enjeux propres à la déstalinisation, comme la critique du stalinisme au moyen de l'existentialisme. Ce panorama historique sert à comprendre la situation dans laquelle émerge l'œuvre de Gorz.

3.2. Une unification pratique

Pourquoi ce projet théorique d'articulation entre phénoménologie et marxisme séduit-il aussi sur le plan pratique ? Pour Poster, les jeunes intellectuels qui ont rejoint le PCF pendant la Résistance, comme Pierre Hervé, Pierre Courtade et les Desanti sont déjà ouverts à la compatibilité de l'existentialisme et du marxisme, mais cette association qui émerge au sortir de la guerre est retardée par les politiques staliniennes qui les rebutent². Ce projet théorique permet aux jeunes penseurs, notamment ceux formés par Merleau-Ponty à l'ENS, un engagement pratique et théorique « du côté du marxisme sans assumer le marxisme du Parti communiste »³ : ils peuvent s'engager du côté des dominés sans accepter la discipline d'une organisation qui paraît contraire au « libre exercice de la pensée »⁴. Dès 1946, Sartre entretient des rapports conflictuels avec les intellectuels communistes qui perçoivent son existentialisme comme une philosophie bourgeoise⁵. Gorz découvre un rapport au marxisme polémique, conflictuel et critique, qu'il traduit dans ses textes en se distinguant de certaines positions du PCF ou des principes d'une doxa communiste ou marxiste indéterminée. Cette ligne politique structurée autour du « rôle de la conscience critique, [du] tabou de l'anticommunisme et, en même temps, [de] la réserve envers les communistes et l'URSS » reste la ligne politique des *Temps Modernes* jusqu'à la crise de Corée en 1953, où elle ne suffit plus à résoudre le différend

¹ Feron choisit 1953-1956 en dernière période mais inclut la *Critique de la Raison Dialectique* publiée en 1960.

² Mark Poster, *Existential Marxism in postwar France*, op. cit., p. 112.

³ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit. p. lii.

⁴ Anna Boschetti, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, op. cit., p. 140.

⁵ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. 12.

entre Sartre et Merleau-Ponty¹. Aux *Temps Modernes*, l'inspiration marxiste se puise aussi dans des sources hétérodoxes comme Walter Benjamin et Antonio Gramsci².

Alors que la philosophie de l'histoire marxiste semble adaptée à la situation après-guerre d'une révolution imminente, la guerre froide en fait douter. La pertinence même de la grille de lecture marxiste est questionnée par des phénomènes inexpliqués, économiques comme politiques. Dans les pays capitalistes développés, une économie mixte se construit, ni purement libérale comme celle de l'émergence du capitalisme industriel ni purement socialisée comme dans les pays soviétiques. L'État intervient pour contrer les effets négatifs et les contradictions du capitalisme et construire un développement économique non révolutionnaire où le capitalisme ne se détruit pas de lui-même. Politiquement, en URSS comme dans les pays soviétiques, la prise de pouvoir communiste n'a pas fait advenir la société communiste souhaitée ; elle a même recréé des formes d'aliénation, d'exploitation et de domination acceptées au nom de la révolution. Dans les pays occidentaux, les Partis communistes nationaux se stalinisent. Pourquoi le marxisme est-il devenu le stalinisme après la Révolution de 1917 ? Est-ce dû à sa philosophie, à la pratique politique spécifique du léninisme, à la situation contingente de la Russie ou à la psychologie singulière de Staline ? Sartre diagnostique un échec épistémologique : le stalinisme a oublié que l'origine des concepts et des buts marxistes réside dans la praxis humaine, n'intègre plus les savoirs nouveaux et n'éclaire plus le mouvement de la praxis réelle, mais n'adopte que des positions défensives de repli sur la doctrine. Cette critique légitime l'actualisation du marxisme à partir de la réalité d'après-guerre – et le projet sartrien, que nous étudions spécifiquement dans la section suivante, de fondation du marxisme par l'existentialisme.

3.3. *Existentialisme et structuralisme*

L'existentialisme marxiste discute aussi de la notion de structure. Pour Feron, la rupture que prétend incarner le structuralisme avec la phénoménologie d'après-guerre n'est pas si radicale, puisque les oppositions que ce courant présente comme tranchées et définitives, entre philosophie de la conscience et philosophie du concept, humanisme et antihumanisme, praxis contre structure, diachronie contre synchronie, sont en fait déjà remodelées à partir de 1947 par Sartre, Merleau-Ponty et Trần Đức Thảo³. Ces derniers rendent raison des structures en se

¹ Anna Boschetti, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, op. cit., p. 221.

² Howard Davies, *Sartre and « Les Temps Modernes »*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 33.

³ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. 439.

confrontant aux recherches récentes en sciences humaines – comme la linguistique structurale de Lévi-Strauss et l’anthropologie culturelle américaine, dès 1951 dans *Les Temps modernes*, où le structuralisme est présenté pour la première fois comme une méthodologie concurrente de la phénoménologie, aux concepts incompatibles.

Cela mène à une scission en 1958 quand paraît *Anthropologie structurale* puis quand Barthes et Foucault revendiquent un structuralisme antihumaniste, antihistoriciste, décentrant voire dissolvant le sujet de ses propres significations dans une métaphysique objectiviste¹ : le sujet conscient est décentré voire exclu de la pratique sociale. Le concept de structure est induit de l’étude des sociétés dites primitives, à partir des structures de la pensée sauvage comme des structures familiales. Les systèmes de règles élémentaires qui commandent la connaissance, la parole et l’interaction sociale forment des structures profondes auxquelles les individus obéissent de façon non intentionnelle. Chez Lévi-Strauss, le sujet est scindé des structures sociales, chez Lacan il est divorcé de lui-même. Chez Foucault, la structure de l’*épistémè*, qui fonctionne au niveau de la connaissance, limite la façon dont les objets sont définis et perçus : l’*épistémè* fait l’homme, qui ne fait pas sa propre histoire. À la fin des *Mots et des choses*², Foucault prédit la fin de l’homme, figure historique éphémère, qui finira par s’effacer comme la mer efface les dessins sur le sable.

Sartre cherche à dépasser l’alternative entre sociologie et histoire, structure et évolution, synchronie et diachronie, avec la notion de dialectique, dans un but épistémologique d’articulation de la philosophie avec les sciences humaines – comme l’interprète aussi Gorz³. Par la suite, quand Althusser critique l’existentialisme sartrien, il se fonde sur *L’Être et le Néant* et ne tient pas compte des évolutions proposées par la *Critique de la Raison Dialectique*.

3.4. *L’antihumanisme du structuralisme marxiste*

Alors que l’humanisme est triomphant dans les années 1950, il est ensuite questionné par le structuralisme, notamment par Althusser dans le contexte marxiste. Althusser et Godelier, membres du PCF, intègrent au matérialisme historique les concepts et hypothèses structuralistes de Lévi-Strauss : dans *Le Capital*, Marx dévoile les structures du mode de production capitaliste, d’une part la structure qu’est la base économique, c’est-à-dire les forces de production et les rapports de production, d’autre part la superstructure que sont l’État et toutes

¹ Anna Boschetti, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, op. cit., p. 299.

² Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1992, p. 398.

³ « Sujet, structures, science et action politique. Discussion », *Démocratie nouvelle*, n°4, avril 1967, p. 49-61.

les formes juridiques, politiques et idéologiques¹, dont il faut aussi penser les relations. Althusser remet à l'honneur le Marx matérialiste économiste, opérant un retour aux théories du marxisme officiel du PCF antérieures aux années 1940².

Dans la préface de *Pour Marx*, Althusser déplore le manque de grands théoriciens marxistes en France et l'« absence tenace, profonde d'une réelle culture *théorique* dans l'histoire du mouvement ouvrier français »³, alors que les discussions du marxisme sont très vives à cette époque. Il reproche à Sartre, Lefebvre et Garaudy d'avoir présenté une interprétation fautive de Marx et d'avoir fait obstacle à sa connaissance scientifique, en détournant l'attention des textes économiques de la maturité. Leur lecture a mené à une réaction idéologique éthique qui a repris les thèmes bourgeois de la personne humaine et de la liberté, dont l'envers est l'aliénation⁴ : l'humanisme les sauve, au détriment de la lutte des classes⁵. Althusser cible plus largement « l'historicisme », courant dans lequel il rassemble Lukács, Korsch, Gramsci, Sartre, Goldmann et les marxistes italiens Della Volpe et Colletti, qui conçoivent l'histoire comme l'expression de la société sous la forme d'une totalité, dans un temps linéaire, dont prendrait conscience la philosophie. Il s'oppose à toute forme de « philosophie qui [prétend] fonder transcendentalement *a priori* quelques sens et quelques vérité que ce soit sur une couche originaire aussi antéprédicative qu'elle fût »⁶.

Pour montrer qu'une autre lecture de Marx est possible, hors du canon du parti et de l'humanisme, Althusser organise deux séminaires à l'ENS, l'un sur le « jeune Marx » en 1961-1962 et l'autre sur le *Capital* en 1964-1965, dont il tire ses publications – respectivement *Pour Marx* puis *Lire le Capital*. Il retraduit de l'allemand les textes qu'il commente, en utilisant les concepts originaux pour éviter la réduction de la langue de Marx à celle de Hegel ou Feuerbach.

Althusser s'oppose à la lecture humaniste au nom d'une coupure entre le jeune Marx, philosophe et humaniste, et le Marx mature et scientifique des *Grundrisse* et du *Capital*, rupture épistémologique d'abord estimée en 1845 avec *L'Idéologie allemande*, puis en 1857 avec les *Grundrisse*. Il la justifie par la différence des jugements sur Feuerbach et Proudhon par Marx : portés aux nues dans les *Manuscrits de 1844* et dans la *Sainte-Famille*, ils sont critiqués dans

¹ Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1965, p. 110.

² Tony Judt, *Le Marxisme et la gauche française 1830 – 1981*, op. cit., p. 193.

³ Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 31-32.

⁴ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 67.

⁵ *Ibid*, p. 33.

⁶ Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 171.

L'Idéologie allemande et *Misère de la philosophie*¹. Les concepts hérités de Hegel d'aliénation ou négation de la négation ne subsisteraient qu'épisodiquement après cette rupture, qui serait la condition nécessaire de sa théorie de l'histoire comme lutte des classes :

C'est parce que le jeune Marx a « réglé ses comptes avec sa conscience philosophique antérieure » (1845), a abandonné définitivement ses positions théoriques de classe bourgeoise libérale et petite-bourgeoise révolutionnaire pour adopter (fût-ce seulement dans le principe, au moment où il largue les vieilles amarres) de nouvelles positions théoriques de classe, révolutionnaires-prolétariennes, qu'il a pu jeter les bases de la théorie scientifique de l'histoire comme histoire de la lutte des classes².

Les concepts de Hegel et de Feuerbach seraient chez Marx à la fois des points de départ théoriques et des obstacles épistémologiques au développement de ses propres concepts. Il faudrait alors retirer de Marx tout ce qui relève de l'idéologie et serait incompatible avec ses principes matérialistes, comme les catégories apologétiques de la dialectique.

Althusser distingue deux étapes de la période humaniste de la pensée de Marx : d'abord l'humanisme rationaliste libéral proche de Kant et Fichte selon lequel l'histoire n'est intelligible que par l'essence de l'homme, liberté et raison, puis l'humanisme communautaire de Feuerbach, critique de l'humanisme rationaliste en raison des abus de l'État. Puis Marx désavouerait l'idéologie humaniste et fonderait sa théorie de l'histoire et de la politique sur des concepts radicalement nouveaux, comme les forces productives, les rapports de production et la superstructure : dès lors, le marxisme se constitue comme science. Le concept d'homme est « inutilisable du point de vue scientifique »³ parce qu'il empêche de comprendre les rapports sociaux : la société n'est pas une addition d'humains mais est constituée de rapports sociaux où vivent, travaillent et luttent ses individus. Le marxisme-léninisme dont se réclame Althusser « part de la période sociale économiquement donnée » « et, au terme de son analyse, il *peut* “arriver” aux hommes réels », qui « sont alors le *point d'arrivée* de l'analyse qui part des rapports sociaux du mode de production existant, des rapports de classe, et de la lutte des classes »⁴. D'un point de vue théorique, Marx défendrait donc un « *antihumanisme théorique* »⁵.

Althusser désapprouve alors le discours humaniste sur l'aliénation et sa perspective de dépassement : « à la fin de l'histoire, cet homme, devenu objectivité inhumaine, n'aura plus qu'à ressaisir, comme sujet, sa propre essence aliénée dans la propriété, la religion et l'État, pour devenir homme total, homme vrai »⁶. Pour Haber, Althusser considère que Marx a

¹ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit. p. 55.

² *Ibid*, p. 57.

³ Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 255.

⁴ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 33.

⁵ Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 236.

⁶ *Ibid*, p. 232.

remplacé la compréhension humaniste par « la seule explication économique des forces impersonnelles qui déterminent les rapports de classes », atteignant ainsi une « sobriété scientifique »¹. La référence humaniste à l'aliénation témoignerait d'une mécompréhension de ce changement dans la pensée de Marx.

Althusser met l'accent sur le matérialisme dialectique, théorie de l'être, et la dialectique matérialiste, théorie de la connaissance, qui est seconde par rapport à la science marxiste de l'histoire : il faut la déceler dans l'œuvre de Marx. Le matérialisme historique est alors la théorie des théories, théorie de la science de l'histoire². Il n'est pas qu'un historicisme, qui repose sur l'épistémologie fragile empiriste, mais un théoricisme anhistorique. Dans le *Capital*, Marx construit un concept d'histoire et une théorie de l'histoire, sans que le capitalisme ne soit un matériau historique réel³. Marx n'analyse aucune société concrète, pas même l'Angleterre du XIX^e siècle, mais le mode de production capitaliste abstrait, dont le cas de l'Angleterre n'est qu'une illustration⁴ : dans *Le Capital*, on peut découvrir les catégories scientifiques utilisées et établir les outils de la connaissance historique actuellement utiles pour le mouvement ouvrier. Marx a créé une science, l'histoire, qui peut dégager la structure des sociétés et les lois de leur transformation.

Le structuralisme marxiste propose alors d'expliquer l'histoire sans recours aux agents, qui ne sont que des porteurs de structures. Ce sont bien des hommes concrets et vivants qui font l'histoire, mais en tant qu'*agents* de pratiques sociales du procès historique de production et non en tant que *sujets* libres conscients et constituants d'une histoire qui serait le produit de leurs fins autonomes. C'est pourquoi Althusser affirme qu'ils ne sont pas les *sujets* de l'histoire. Les classes « sont des *fonctions du procès d'ensemble de la production* » dont elles ne sont pas le sujet mais le produit⁵. La structure des rapports de production détermine des places et fonctions occupées par des agents de production. Les réels sujets de l'histoire sont en fait les rapports de production, qui définissent et distribuent les places et fonctions des individus concrets⁶. La théorie marxiste permet à la classe ouvrière de comprendre les mécanismes de son exploitation. Les erreurs dans l'analyse proviennent des défaillances de la théorie : le prolétariat a donc besoin d'idéologues pour saisir la complexité des lois de l'histoire, sans faire

¹ Stéphane Haber, *L'Aliénation*, op. cit., p. 10-11.

² Pour une critique véhémente voir E.P. Thompson, *Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste*, tr. fr. Alexia Blin, Antony Burlaud, Yohann Douet et Alexandre Feron, Montreuil, L'Echappée, 2015.

³ Louis Althusser, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, p. 307-308.

⁴ Louis Althusser, « Avertissement aux lecteurs », in Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, Paris, Flammarion, 1969, p. 11.

⁵ Louis Althusser, *Lire le Capital*, op. cit., p. 513.

⁶ *Ibid*, p. 393.

l'histoire. Ils doivent permettre au mouvement ouvrier d'utiliser des outils de la science marxiste pour agir. L'idéologie est perçue comme une variable indépendante de toute société, même dans sa forme communiste¹.

Bien qu'Althusser soit perçu comme le philosophe du PCF des années 1960, son antihumanisme reste contesté. Déjà au sein du PCF par Garaudy, qui maintient la notion d'humanisme à l'issue du Congrès de 1966. Puis, à partir des années 1970, par les trotskistes comme Daniel Bensaïd, dirigeant de la *Ligue communiste révolutionnaire* et Jean-Marie Vincent, qui édite l'ouvrage collectif *Contre Althusser* en 1974. Face aux résultats « décevants » des polémiques suscitées par cette théorie « si désincarnée », Vincent se réclame de l'humanisme révolutionnaire de Marx, porté par l'énergie et l'initiative d'hommes en chair et en os, pour rectifier le « théoricisme »². À l'international, les marxistes britanniques comme Edward Thompson et John Lewis contestent cette lecture structuraliste et mettent l'accent sur la formation subjective de la conscience de classe à travers l'histoire de ses pratiques³.

Ces échanges intellectuels et politiques rendent la période 1945 - 1960 très riche. Pour Poster, ils sont fructueux puisque jusqu'en 1968 les marxistes, existentialistes, chrétiens, libéraux et structuralistes se parlent : les lignes idéologiques se recomposent⁴. Ainsi, Lucien Goldmann défend la compatibilité de la psychologie de Jean Piaget avec le marxisme, les chrétiens personnalistes acceptent la critique marxiste de l'aliénation, les communistes Garaudy et Lefebvre échangent avec les phénoménologues, les existentialistes et même les chrétiens.

L'enjeu théorique semble moins de défendre une chapelle que de rendre raison de la situation spécifique de la France des années 1950 : de nouvelles techniques de production et de consommation transforment les conditions de travail et de vie. Quelle que soit la vérité de l'œuvre marxienne dont le corpus est encore disparate, il ne suffit pas d'en reprendre la lettre telle quelle. C'est ce qui autorise le projet de l'existentialisme marxiste qui vise à refonder le marxisme sur une théorie du sujet et de l'action, sur le plan épistémologique chez Sartre et sur le plan pratique chez Gorz.

¹ Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 238 : « Les sociétés humaines secrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historique. »

² Jean-Marie Vincent (dir.), *Contre Althusser*, Paris, Union générale d'Éditions, 1974, p. 12 et p. 215.

³ Voir Edward Thompson, *Misère de la théorie*, op. cit., une réponse directe et précise aux textes d'Althusser, et Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit., après les deux articles de John Lewis parus dans *Marxism Today*, janvier et février 1972, N°1 et 2, revue du PC anglais.

⁴ Mark Poster, *Existential Marxism in postwar France*, op. cit., p. 209.

Section 2 : L'existentialisme marxiste de Sartre

L'œuvre de Sartre est la prémisse fondamentale de la construction de l'existentialisme marxiste de Gorz. Comme ce dernier le raconte à diverses reprises¹, il découvre la philosophie dans les années 1940 avec l'existentialisme de Sartre, puis la phénoménologie de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty ; il suit ensuite le tournant matérialiste et pratique sartrien initié par les *Questions de méthode*. La parution du *Traître* en 1958 rapproche Sartre et Gorz qui s'échangent leur manuscrit de *La Morale de l'histoire* et de *Critique de la raison dialectique*.

De *L'Être et le Néant* à la *Critique de la raison dialectique*, Sartre passe d'un existentialisme subjectif, fondé sur un ego supposé libre par sa conscience capable de projet, à un existentialisme matérialiste, selon lequel la conscience aliène sa praxis dès qu'elle entre en contact avec la matière du monde et les autres consciences. En résulte une structure pratico-inerte qui gouverne les sujets et se maintient durablement, dans laquelle aucun ne reconnaît son intentionnalité. Pour dépasser cette situation d'aliénation, les praxis peuvent s'unir dans le groupe en fusion. La liberté n'est plus la *situation* d'un sujet et le *postulat* d'une philosophie du sujet, mais la *pratique* et *l'horizon* des pratiques collectives à partir d'une situation matérielle, qui se réifient ensuite dans des structures inertes, mais dépassables par d'autres projets.

Dans « Matérialisme et révolution »² en 1946, Sartre distingue deux types de marxisme : un marxisme fidèle à la lettre du texte de Marx, qui peut rejoindre la conception existentialiste de l'action humaine et un marxisme schématique, issu de Engels³, qui conduit à une « scolastique marxiste » ou un « néomarxisme stalinien »⁴. Il entend alors adapter le marxisme à l'existentialisme. À partir de *Questions de méthode* en 1957 il élabore un existentialisme adapté au marxisme. Sartre souhaite expliquer les thèmes marxistes (l'intérêt de classe, la lutte des classes, l'action révolutionnaire et la dialectique historique) à partir des praxis individuelles et collectives qui les vivent en situation. Après le propos méthodologique des *Questions de*

¹ LT, p. 300-305 ; LD ; « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est », in Christophe Fourrel (dir.), *André Gorz, op. cit.*, p. 249 ; « L'écologie, une éthique de la libération », *art. cit.* Voir aussi « Der Existentialismus bei Jean-Paul Sartre », *Der Turm*, 1946 (traduit Annexe 2).

² Jean-Paul Sartre, « Matérialisme et révolution », *LTM*, n°9-10, juin-juillet 1946, *Situations*, t. III, Paris, Gallimard, 1949, p. 123-225.

³ « Pour que la réalité se dévoile, il faut qu'un homme lutte contre elle ; en un mot, le réalisme du révolutionnaire exige pareillement l'existence du monde et de la subjectivité ; mieux, il exige une telle corrélation de l'une et de l'autre qu'on ne puisse concevoir une subjectivité en dehors du monde ni un monde qui ne serait pas éclairé par l'effort d'une subjectivité. Note : C'est, derechef, le point de vue de Marx en 44, c'est-à-dire avant la néfaste rencontre d'Engels. » *Ibid*, p. 213.

⁴ *Ibid*, p. 123.

méthode, le livre I du tome 1 de *Critique de la raison dialectique* explique le devenir de la praxis en pratico-inerte. Le livre II montre le dépassement de l'aliénation par la praxis collective du groupe en fusion, à partir duquel Sartre explique l'histoire, les institutions et la lutte des classes, organisée par le parti et le syndicat.

Cependant, Sartre cherche surtout à fonder l'épistémologie marxiste, à travers une critique philosophique de la rationalité des sciences humaines, afin d'établir les conditions de possibilité et de vérité des descriptions marxistes. Il veut expliquer la genèse historique et pratique des structures puis justifier les potentialités révolutionnaires. Du marxisme, il retient surtout l'analyse des événements historiques – il commente *Les luttes de classes en France* de Marx – et l'anthropologie matérialiste, plutôt que les analyses économiques et politiques des *Manuscrits de 1844*, de *L'Idéologie allemande* ou du *Capital*.

Sa théorie de l'aliénation est abstraite de la situation spécifique décrite par le marxisme : Sartre généralise à toute la praxis des phénomènes que le marxisme situe spécifiquement dans le capitalisme. D'une part, l'aliénation n'est pas articulée avec l'organisation capitaliste du travail – la dépossession du sujet de son travail et de ses produits –, mais est l'horizon de toute praxis qui s'extériorise dans le monde et y rencontre la matière et la praxis réifiée des autres consciences, pratico-inerte toujours présent. D'autre part, la rareté n'est pas un phénomène situé dans une organisation de la production et de la distribution des ressources, mais la condition anthropologique du sujet historique qui satisfait ses besoins.

Gorz endosse les principes métaphysiques et épistémologiques de l'existentialisme marxiste sartrien qu'il contribue aussi à développer : une philosophie du sujet qui explique l'évolution des pratiques individuelles et collectives, ainsi que la fondation du marxisme par l'existentialisme. S'il hérite de cette conception générique et anthropologique de l'aliénation, destin de toute praxis qui tente alors de s'en extraire, il va ensuite la spécifier. S'il n'explicite jamais ses distances vis-à-vis de Sartre dans des textes publiés, certaines réserves sont perceptibles dans les manuscrits. En 1964, alors que Serge Mallet interprète *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* comme une prise de distance vis-à-vis de Sartre, Gorz lui répond qu'il n'est pas un « ancien disciple de Sartre », mais que sa « solidarité avec lui demeure totale »¹ – en lui attribuant en plus l'idée de l'ouvrage. En 1984, Gorz maintient son adhésion à l'anthropologie sartrienne et à sa conception de l'aliénation, fond originaire indépassable de l'existence du sujet². En 1997, il se réfère encore à sa conception du sujet pour soutenir la sociologie d'Alain

¹ « Réponse à Serge Mallet », *France Observateur*, 28 mai 1964.

² « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est », *art. cité*.

Touraine et critiquer celle d'Habermas¹. Comprenons ici le contenu et les raisons de cet héritage sartrien durable : quelle est l'anthropologie sartrienne, existentialiste-marxiste, qui donne certaines prémisses de la philosophie autogestionnaire de Gorz ? Nous présentons d'abord l'existentialisme marxiste sartrien des *Questions de méthode* et de la *Critique de la raison dialectique* et ses prémisses pour une théorie de l'autogestion, pour montrer dans le chapitre suivant comment Gorz les reçoit.

L'intérêt pour la philosophie du sujet sartrienne et gorzienne ne se réduit pas à l'histoire des idées : elle peut être féconde pour une philosophie sociale qui entend dévoiler, critiquer les souffrances de l'existence capitaliste et penser les conditions de son dépassement. Christophe Dejours justifie *Souffrance en France* en soutenant que « ce livre est en rébellion contre toutes les formes, quelles qu'elles soient, de condescendance et de dédain vis-à-vis de la subjectivité »². Une partie du marxisme y voit un biais non-scientifique, ou le reste de l'idéologie petit-bourgeoise et individualiste qui nie l'existence des classes sociales. Frank Fischbach³ reproche ainsi à Sartre d'avoir interprété l'aliénation comme réification du sujet dans la matière et ce faisant, d'avoir mis l'accent sur la disparition d'un sujet qu'il faudrait retrouver. Il lui oppose la compréhension marxiste de l'aliénation qui accepte, en soi, la réification du sujet en objet et dénonce spécifiquement l'appropriation capitaliste de cette transformation du sujet en objet. Ce geste sartrien aurait participé à faire advenir le nouvel esprit du capitalisme depuis les années 1980, qui promeut un hyper-sujet dans l'individualisation du travail et la personnalisation de la consommation. Fischbach semble rejeter toute philosophie du sujet parce qu'elle mettrait l'accent sur des désirs subjectifs aujourd'hui réappropriés par le capitalisme pour accroître sa domination⁴.

Pourtant, l'usage par le capitalisme de la subjectivité pour mieux assujettir les esprits ne devrait pas suffire à disqualifier la subjectivité en soi – elle-même malmenée par le capitalisme qui la promeut pour mieux la borner. Épistémologiquement, il est utile d'intégrer le point de vue subjectif pour relier la critique sociale à un sujet qui fait l'expérience de l'aliénation, de l'exploitation et de la domination, qui ressent et exprime la non-satisfaction de ses attentes, formule des aspirations pour critiquer et dépasser son expérience vécue. Les pathologies du social s'incarnent nécessairement dans un sujet incarné et vivant qui ressent, réfléchit et peut agir pour les dépasser. Si le capitalisme a utilisé les aspirations subjectives d'autonomie pour

¹ « Alain Touraine ou le sujet de la critique », *MPRP*, p. 199.

² Christophe Dejours, *Souffrance en France : la banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998, p. 28.

³ Frank Fischbach, « L'aliénation comme réification » in Emmanuel Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.

⁴ Voir aussi Frank Fischbach, *La Privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.

mieux les contrôler, ce n'est pas parce que Sartre les a pointées, mais parce qu'elles existent et peuvent être intégrées par tout projet de domination, comme d'émancipation.

1. Fonder l'existentialisme marxiste

1.1. L'intégration progressive du marxisme par Sartre

Le rapport de Sartre avec le marxisme commence dès les années 1930, comme le montre Alexandre Feron qui en fait la généalogie¹. Il ne parvient pas d'abord à l'intégrer : dans *L'Être et le Néant*, il tient compte des phénomènes sociaux et fait référence aux concepts marxistes, mais de façon distante.

À la Libération, Sartre s'y oppose frontalement. Il constate que le marxisme de l'époque, comme nous l'avons vu, est marqué par le positivisme scientifique et le déterminisme de la II^e Internationale, ce qui dissuade certains jeunes, pourtant attirés par les idées communistes, de s'engager plus avant dans le mouvement. Sartre critique à la fois le matérialisme historique – théorie ontologique et épistémologique de l'histoire et du social qu'il juge incapable de penser le mouvement dialectique de l'histoire et de justifier la vérité de ses analyses – et le matérialisme dialectique – philosophie de la révolution déterministe et asubjective, qu'il estime inadéquate à mobiliser des militants révolutionnaires capables d'assumer leur engagement et leurs actes². Ce reproche est porté à la philosophie du communisme triomphant dans l'après-guerre plus qu'au corpus de Marx, non cité.

L'existentialisme à l'inverse entend réconcilier ces deux pans philosophiques en fondant la vérité des analyses marxistes et en les complétant. C'est pourquoi Sartre propose une « phénoménologie du militant révolutionnaire » selon l'expression d'Alexandre Feron³ : il s'agit d'expliquer l'action révolutionnaire à partir du sens du projet existentiel, qui *oriente* – sans déterminer – ses fins et ses modalités, dans une situation spécifique. Les comportements révolutionnaires se comprennent à partir des trajectoires singulières, dont rend compte l'existentialisme, seul capable d'articuler l'action individuelle et collective. Si la visée compréhensive de l'existentialisme est déjà affirmée, la représentation que Sartre a du marxisme confond cependant les marxistes et les militants communistes ou staliniens, en

¹ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. 10.

² Jean-Paul Sartre, « Matérialisme et révolution », loc. cit.

³ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. 22.

distinguant seulement le Marx d'avant Engels et 1844, qui aurait alors compris la dialectique. Sartre joue le Marx philosophe contre Engels et les marxistes suivants.

La guerre froide déclenche alors une crise politique et philosophique, qui oppose notamment Merleau-Ponty et Sartre. Par *Humanisme et Terreur* en 1947¹, Sartre prend conscience de la pertinence du marxisme². Il le découvre et repense son existentialisme en intégrant le matérialisme d'une situation, que lui révèle aussi Simone de Beauvoir en 1949 par son analyse des déterminismes pesant sur les femmes dans *Le Deuxième Sexe*³.

Dans l'article « Les communistes et la paix »⁴ de 1952, Sartre tente d'articuler de façon marxiste l'action collective et la lutte des classes à partir d'une analyse existentialiste des entités collectives que sont le parti et le syndicat, médiations par lesquelles la classe agit et peut se reconnaître dans son action. Si la classe ouvrière française ne s'y reconnaît pas, c'est parce que ces médiations peuvent déformer l'action des militants par leur inertie structurelle. Les critiques que Sartre reçoit de la part de Merleau-Ponty, Lefort ou Castoriadis le préparent à la réélaboration théorique de *Questions de méthode*. La répression communiste de la révolution hongroise de 1956 le mène à une rupture avec le PCF : s'il traite par la suite de multiples actualités du socialisme international, Sartre réalise son activité théorique en dehors de toute organisation de masse.

1.2. Questions de Méthode : le marxisme comme « l'indépassable philosophie de notre temps »

Questions de Méthode justifie la discussion de l'existentialisme avec le marxisme en le présentant comme « l'indépassable philosophie de notre temps »⁵. Alors que Aron lui oppose rétrospectivement qu'il s'agit plutôt de la philosophie analytique telle qu'elle se développe à Harvard et Oxford⁶, comprenons que Sartre exprime son choix d'aborder Marx, contre la lecture qu'il juge appauvrissante et pour son potentiel révolutionnaire jugé intact. Sartre les relie dès le titre du premier chapitre, « Marxisme et Existentialisme »⁷, qui répond à l'alternative exclusive de Lukács dans *Existentialisme ou marxisme ?*⁸.

¹ Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.

² « C'est *Humanisme et terreur* qui me fit sauter le pas. Ce petit livre si dense me découvrit la méthode et l'objet : il me donna là la chiquenaude qu'il fallait. » (*Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 215).

³ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. 280.

⁴ Jean-Paul Sartre, « Les communistes et la paix », *LTM*, n° 81, juillet 1952 ; n° 84-85, octobre-novembre 1952 ; *Situations VI. Problèmes du marxisme*, 1, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 80-152 et p. 152-253.

⁵ *CRD*, p. 9.

⁶ Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 820.

⁷ *CRD*, p. 15.

⁸ Georg Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?*, Paris, Nagel, 1948.

En 1948, Lukács adresse sa critique de l'existentialisme à *L'Être et le Néant* et aux textes sartriens ultérieurs, l'article « Matérialisme et révolution » de 1946 et *L'existentialisme est un humanisme* de 1947¹. L'existentialisme serait le produit des intellectuels bourgeois, qui ont été contraints d'abandonner la méthode de l'idéalisme après le matérialisme du XIX^e siècle mais qui ont sauvé ses fondements – le sujet libre rationnel –, et ses résultats – un État garant des libertés individuelles, d'un *statu quo* et de la fin de l'histoire. Ils auraient alors construit une troisième voie entre le matérialisme et l'idéalisme qui se déploie dans l'existence et la conscience bourgeoise.

Sartre présente à l'inverse une version de l'existentialisme qui ne se réduit pas à cette philosophie bourgeoise et entend même servir le marxisme. Il lui faut d'abord vérifier que le marxisme reste une philosophie d'actualité, malgré la situation politique : la guerre froide et la crise de 1956 amènent une partie de la gauche à désavouer l'URSS et certaines attitudes du PCF, pour construire une alternative socialiste non-communiste – la « nouvelle gauche ». En considérant qu'elle est ancrée dans une époque, Sartre endosse dans la philosophie de l'histoire hégélienne et marxiste qui ancre le discours de l'esprit fini dans une situation.

Sartre juge la *philosophie* marxiste actuelle. Il définit la philosophie comme la pratique intellectuelle d'une « classe montante »² par laquelle elle objective son savoir : c'est une arme sociale et politique qui s'adapte aux besoins historiques du contexte et de cette classe – ici, le prolétariat. Cette conception relativise la valeur de vérité du discours philosophique en le situant dans un contexte et dans un usage par une classe sociale. Sartre ne précise cependant pas son articulation avec les groupes sociaux de la situation – comment déterminer qui est la « classe montante » ? – ni avec les autres discours qui revendiquent pourtant un statut philosophique – comment doivent être qualifiées les pensées dites conservatrices ?

Dès lors, cette philosophie reste efficace tant que demeure vivante la praxis qui l'a engendrée et qu'elle éclaire en retour. Cette praxis est le « projet organisateur dépassant des conditions matérielles vers une fin » : elle remanie la situation qui est alors « champ pratique », composée de possibilités d'action, en les réunifiant autour de cette fin³. La praxis désigne le projet, individuel ou collectif, par lequel le sujet tente de dépasser le déterminisme des conditions matérielles dans lesquelles il agit, selon des fins et moyens qu'il fixe.

¹ Sur les rapports entre Lukács et Sartre, voir notamment Nicolas Tertulian, « Aliénation et désaliénation : une confrontation Lukács-Heidegger », *Actuel Marx*, 2006/1 (n° 39), p. 29-53 et Alix Bouffard, Alexandre Feron, « Marxisme orthodoxe ou marxisme occidental ? La réception de Lukács en France dans les années 1940 et 1950 », *Actuel Marx*, 2021/1 (n° 69), p. 11-27.

² CRD, p. 23.

³ CRD, p. 461.

Puisque cette praxis évolue au gré des changements de conditions matérielles et de projets, son objectivation philosophique peut ne plus la suivre : elle est soit définitivement morte, soit en crise. Si elle est morte, il faut la rejeter dans son ensemble pour qu'une nouvelle philosophie émerge. Si elle est en crise, le mouvement de l'histoire peut dépasser les contradictions sociales à l'origine de la crise, ce à quoi la philosophie s'adaptera ensuite.

1.3. La crise du marxisme

Sartre diagnostique une crise du marxisme et non sa mort, puisque la réalité qu'il décrit n'est pas dépassée. Cette crise est due à des motifs principaux et contextuels. Principiels, parce que le marxisme n'a pas assez fondé épistémologiquement ses thèses et analyses. Contextuels, parce qu'il a été endommagé par l'idéologie et la politique stalinienne. Comme Merleau-Ponty dans *Humanisme et Terreur*, Sartre se distingue de la forme stalinienne du projet marxiste, jugée contingente, pour sauvegarder le marxisme en tant que philosophie de l'histoire, théorie de l'action révolutionnaire et projet politique d'émancipation.

Le marxisme théorique s'est ainsi « arrêté » et sclérosé en se coupant des pratiques réelles des individus qui font l'histoire, notamment des militants. Pour servir l'industrialisation postrévolutionnaire de l'URSS et la construction du socialisme soviétique, il s'est transformé en idéologie, c'est-à-dire en discours dogmatique figé. Les dirigeants du parti ont nié la praxis réelle des masses pour éviter qu'elle ne remette en question leur doctrine et n'affaiblisse leur lutte idéologique. Ils ont alors contredit les principes matérialistes en transformant leur doctrine en théorie inflexible à toute praxis. Alors que Merleau-Ponty dénonce, en 1947, la violence *pratique* des procès de Moscou, Sartre dénonce de surcroît en 1957, la « violence *idéaliste* »¹ de la théorie mise au service du parti qui « viole » l'histoire en l'interprétant indépendamment de la praxis. Non seulement le marxisme ne tient pas compte des faits mais il les fait même « disparaître » pour retrouver les « “notions synthétiques” immuables et fétichisées » préconçues d'une théorie qui se trouve alors inadaptée à la praxis². Sartre accuse Lukács d'avoir négligé cet état figé du marxisme, qu'il n'aurait compris qu'en 1956 lors de la répression soviétique de l'insurrection de Budapest – moment où Sartre quitte le PCF³. Ce dernier reprend

¹ CRD, p. 25. Nous soulignons.

² CRD, p. 28.

³ Voir Jean-Paul Sartre, « Après Budapest, Sartre parle », *L'Express*, 9 novembre 1956.

à son compte le concept de *réification* issu d'*Histoire et conscience de classe*¹, dès 1950², pour critiquer la politique stalinienne comme un « objectivisme stalinien » qui nie la praxis manipulée par un système totalitaire. Dans l'article « Le fantôme de Staline » de 1956, Sartre dénonce la contradiction *logique* – et non seulement historique et contingente – de la concentration du pouvoir au regard de la théorie marxiste : puisqu'une seule personne ne peut intégrer la multiplicité vivante des praxis, elle se transforme nécessairement en totalité abstraite qui réprime toute altérité³.

Ce jugement d'un arrêt du marxisme est cependant discuté par Perry Anderson : si les partis communistes se stalinisent et empêchent tout travail théorique, celui-ci continue de se développer sous d'autres voies, comme en Italie⁴. Il précise que l'arrêt le plus notable se situe plutôt dans sa rupture entre la pratique théorique et la pratique politique révolutionnaire : mais c'est aussi ce que vise Sartre quand il constate une rupture entre la théorie et la praxis réelle – même si à titre personnel, il ne tente pas d'endosser la seconde en s'engageant dans un mouvement de masse, comme l'entend Perry Anderson.

Pourquoi le marxisme ne serait-il pas complètement « mort » et dépassable par une nouvelle philosophie, nouvelle objectivation du savoir portée par une nouvelle classe montante ? Distinguons deux raisons, l'une épistémologique et l'autre stratégique. Sur le plan épistémologique, comme le montre Feron, Sartre considère que la dialectique marxiste continue de fournir des outils conceptuels pour comprendre les évolutions des pratiques individuelles et collectives, notamment pour résoudre les oppositions méthodologiques en sciences humaines, comme celles entre individualisme et holisme ou entre sujet et structure⁵. Sur le plan stratégique, comme le montre Contat⁶, Sartre veut sauver l'idée de révolution prolétarienne en attribuant la dégénérescence de la politique stalinienne à un moment dépassable de la dialectique historique. L'égarement du marxisme résulte de contradictions historiques dépassables par la réactualisation de la théorie révolutionnaire qu'entreprend Sartre. Ce geste séduit notamment dans le bloc soviétique, comme en témoigne sa réception en Pologne par Adam Schaff⁷, en Hongrie par Agnès Heller⁸ et en Yougoslavie par le groupe *Praxis*.

¹ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, tr. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960.

² Jean-Paul Sartre, « Préface » in Louis Dalmas, *Le communisme yougoslave*, p. xi.

³ Jean-Paul Sartre, « Le fantôme de Staline », *LTM*, novembre-décembre 1956, n°130, *Situations, VII. Problèmes du marxisme*, 2, Paris, Gallimard, 1965, p. 166.

⁴ Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, *op. cit.*, p. 63.

⁵ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, *op. cit.*, p. 381.

⁶ Michel Contat, *Pour Sartre*, Paris, PUF, 2008, p. 465.

⁷ Voir Adam Schaff, « Sur le marxisme et l'existentialisme », *LTM*, oct. 1960, n°173-174.

⁸ Agnès Heller, *La Théorie des besoins chez Marx*, tr. Martine Morales, Paris, Union générale d'éditions, 1978.

Le marxisme est encore jeune et reste « philosophie de notre temps » « parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées »¹. Quelles sont ces circonstances déterminantes de la philosophie d'une époque ? Sont-ce celles du mode de production capitaliste qui engendre la lutte des classes où le prolétariat est la « classe montante » ? Le marxisme est soit indépassable tant que le capitalisme perdure, soit tant que se maintient la situation historique du XIX^e et XX^e siècles, déterminée peut-être par d'autres facteurs. Ce doute rejaillit sur le statut du propos de Sartre : sa philosophie n'est-elle que celle de son temps, condamnée à la relativité historique parce qu'elle n'est valable que dans le marxisme, indépassable actuellement mais dépassable à l'avenir dans certaines conditions historiques non précisées ? Sartre semble parfois reconnaître l'historicité de son discours mais entend aussi reprendre entièrement le mouvement dialectique de l'histoire, au point de présenter ses analyses anthropologiques comme des principes absolus d'une philosophie qui explique le marxisme. Gorz tranchera en le situant dans une étape du capitalisme.

1.4. Vivifier le marxisme par l'existentialisme : l'apport de la philosophie du sujet

Si le marxisme est en crise parce qu'il ne prête plus attention à la praxis, c'est l'existentialisme, attentif à la praxis réelle, qui peut le revivifier.

L'existentialisme n'est pas une philosophie, « miroir représentant la totalisation du savoir contemporain »², mais une idéologie, « système parasitaire qui vit en marge du savoir, qui s'y est d'abord opposé puis qui tente de s'y intégrer »³ : il vit *en marge* du savoir parce qu'il est une réponse aux deux vraies philosophies que sont l'idéalisme, présent alors dans sa version hégélienne, et le marxisme. Sartre interprète la naissance de l'existentialisme chez Kierkegaard comme une réaction à la « totalisation du savoir contemporain »⁴ de la philosophie hégélienne : il refuse de se laisser objectiver sous la forme d'un savoir, « protestation idéaliste contre l'idéalisme lui-même »⁵. Dès lors, l'existentialisme devient une idéologie de repli, notamment chez Jaspers, qui ne se fonde plus seulement sur l'existence humaine, ressuscite le transcendant, nie le mouvement historique et rejette son objectivation dans la théorie marxiste. Sartre note que cette forme conservatrice – chrétienne – ne parvient pas à s'opposer vraiment au marxisme,

¹ CRD, p. 29.

² CRD, p. 15.

³ CRD, p. 18.

⁴ CRD, p. 21.

⁵ CRD, p. 21.

comme en témoigne le fait que la pensée bourgeoise continue de se référer à Kant et Descartes : Sartre reconnaît donc à Lukács le caractère conservateur d'une partie de l'existentialisme mais nie la pertinence de sa présentation de l'existentialisme comme philosophie bourgeoise, puisque la pensée bourgeoise ne s'y réfère pas. À l'inverse, l'existentialisme sartrien – athée –, qui s'est développé à la marge du marxisme et non intentionnellement contre lui, n'est ni originellement orienté contre le marxisme, ni atteint par la sclérose actuelle du marxisme, ce pourquoi il peut s'y intégrer et le servir comme un outil neuf.

Le marxisme reste une philosophie, conjonction d'une idée et d'une pratique qui change les individus et le monde en participant à la prise de conscience de la classe montante (la classe ouvrière) et des intellectuels – comme Sartre l'illustre avec sa propre découverte du marxisme : ce n'est pas seulement la lecture des textes de Marx qui l'a changé, mais sa conjonction avec la présence des masses ouvrières qui pratiquaient le marxisme et déformaient la culture établie¹. Néanmoins, le marxisme a du mal à expliquer, au niveau subjectif et collectif, le processus de prise de conscience de l'aliénation et le passage à l'action révolutionnaire. L'existentialisme comprend à l'inverse l'action en train de se faire en expliquant le devenir révolutionnaire du sujet : il montre la réalité subjective que le marxisme a résorbée dans l'idée.

Le marxisme de Sartre commence par un problème méthodologique : comment articuler l'histoire et l'individu, la force historique nécessaire déterminée par les conditions matérielles objectives, avec l'existence du sujet ? Il cherche une raison *dialectique*, qui intègre l'évolution temporelle du projet, de ses formes individuelles et collectives, à la fois déterminées et déterminantes, pour dépasser les dualismes méthodologiques. Celle-ci s'oppose à la raison *analytique* des sciences humaines et sociales qui décrit les pratiques et les structures en l'état, sans en faire la genèse. La raison dialectique vise à établir les conditions de vérité des énoncés des sciences humaines pour fonder la scientificité de leurs discours : quelles sont les conditions de possibilité de la connaissance de l'histoire, résultat contingent des projets des individus ? Sartre l'explique par un système formel qui totalise le mouvement de l'histoire à partir des pratiques individuelles qui s'engendrent mutuellement : il rend compte d'un mouvement *régressif*, qui fonde les opérateurs d'analyse de l'histoire, et *progressif*, qui restitue l'intégralité de l'histoire conçue comme totalisation, sans se référer à un point de vue totalisateur particulier. Il reprend la méthode d'élévation de l'abstrait au concret de Marx² et certains objets des analyses marxistes – la lutte des classes, le besoin et l'intérêt –, en insistant sur la singularité

¹ CRD, p. 23.

² Karl Marx, « Introduction générale », *Contribution à la critique de l'économie politique : introduction aux Grundrisse, dite de 1857*, traduit de l'allemand par Guillaume Fondu et Jean Quétier, Paris, Éditions sociales, 2014.

des vécus pour montrer comment le sujet ressaisit son action dans des conditions matérielles non choisies. L'existentialisme, comme philosophie du sujet et méthode d'analyse de l'expérience, complète le marxisme en comprenant comment le sujet agit, individuellement et collectivement, et comment l'historien peut expliquer la réalité sociale qui en résulte.

1.5. Matérialiser l'existentialisme ?

L'existentialisme doit aussi être adapté au matérialisme historique. Sartre remplace sa théorie de l'ego individuel de *L'Être et le Néant*, par celle d'une conscience ancrée dans le matérialisme du *Capital* : les hommes font leur histoire eux-mêmes, mais dans un milieu donné conditionné et conditionnant¹. Comme le résume Wald Lasowski Aliocha, Sartre hérite du marxisme une attention aux conditions matérielles de la reproduction de la vie et à l'historicité qui le pousse à transformer sa phénoménologie subjective et solitaire en une ontologie politique qui suppose une subjectivité arrachée à soi². Puisque les humains se produisent eux-mêmes en produisant leurs conditions d'existence et leurs rapports sociaux, ils sont à la fois pris dans une nécessité qu'ils ont créée – synthèse passive des événements et facteurs antérieurs qui déterminent leur situation – et dans la liberté – synthèse active de dépassement de ces conditions par une praxis singulière.

Pour autant, Sartre analyse peu l'influence des facteurs économiques et sociaux sur l'existence des individus. Il concentre son propos sur un niveau épistémologique en deçà du contenu thématique marxiste. Pour Aron – qui commente de près la *Critique de la raison dialectique* dans son cours au Collège de France³ –, c'est parce que Sartre distingue l'interprétation marxiste concrète de l'histoire, du *Capital* ou des *Luttes des classes en France*, des schèmes d'intelligibilité internes au marxisme, ses conditions épistémologiques. Dès l'après-guerre, Aron pointe la tendance de Sartre « à définir une anthropologie existentialiste [...] qui puisse être dite en même temps, sinon marxiste selon l'orthodoxie léniniste ou stalinienne, du moins apte à servir de fondement à la philosophie révolutionnaire du marxisme », soit sa focalisation sur l'anthropologie plutôt que sur l'économie du *Capital*, au point de donner une interprétation totalisatrice et abstraite de l'histoire et d'oublier les « études concrètes de la situation »⁴.

¹ CRD, p. 30.

² Wald Lasowski Aliocha, *Jean-Paul Sartre, une introduction*, Paris, Pocket, 2011, p. 187-281.

³ Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973, p. 17.

⁴ Raymond Aron, *Marxismes imaginaires, D'une sainte famille à l'autre*. Paris, Gallimard, 1978, p. 40 et p. 61.

Ce choix d'une perspective épistémologique et anthropologique plutôt qu'économique, sociale et politique, conduit à des analyses parfois très abstraites qui lui ont été reprochées. En 1953, Claude Lefort déplore « l'acharnement que Sartre met à déraciner la classe de son existence sociale et historique »¹, au point de manquer la réalité économique, sociale et historique de la classe ouvrière, notamment le rôle de la dialectique du travail dans sa constitution comme collectif révolutionnaire². La fonction de producteur est présumée identique de l'ouvrier au paysan en passant par l'esclave antique. La *Critique de la raison dialectique* parvient-elle à proposer des analyses plus concrètes ? Aron réitère ces reproches à propos des objets collectifs³. De même Bourdieu en 1980 juge que Sartre ne tient pas compte des conditions économiques et sociales de l'expérience et ne fait qu'un récit romanesque « imaginaire de la mort et de la résurrection de la liberté »⁴. Comme nous le verrons, si certaines analyses historiques sont parfois précises – comme la prise de la Bastille –, d'autres restent abstraites, usant des concepts génériques – travail et machine par exemple. Si Sartre tente de prendre en compte les conditions matérielles de certaines situations, c'est peut-être sa perspective anthropologique transhistorique qui donne l'impression qu'il tente de s'en abstraire. Quelle est donc cette anthropologie adaptée au matérialisme historique ?

2. L'anthropologie sartrienne

2.1. La praxis et le pratico-inerte

Pour justifier l'utilité de l'existentialisme, Sartre insiste sur son analyse de l'action, pour ensuite fournir une grille de lecture des événements à partir des intentions subjectives. Ce n'est pas opter pour l'irrationalité ou le hasard mais comprendre l'origine et le sens du projet du sujet, réalisé ensuite de façon contingente dans une situation donnée.

L'action n'est pas le résultat mécanique de moyens et fins, mais un projet influencé en partie seulement par les conditions matérielles qui sont alors synthétisées et dépassées. Il faut

¹ Claude Lefort, « Sartre et le marxisme », *LTM*, n° 89, p. 1547.

² La polémique entre Sartre et Lefort est vive : Sartre publie ensuite une *Réponse à Lefort* et la publication de la réponse suivante de Lefort attend un an. Voir Claude Lefort, « V. De la réponse à la question », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Librairie Droz, 1971, p. 80-108. Pour une analyse de leur conflit, notamment autour de la théorie de la classe ouvrière dans son rapport au parti, voir Alexandre Feron, « Sartre contre Lefort. De quoi l'expérience prolétarienne est-elle le nom ? », *Rue Descartes*, 2019/2 (N° 96), p. 65-79.

³ « La phénoménologie devait atteindre le concret, les particularités, elle finit par offrir la meilleure justification aux portraits-caricatures qui durcissent les relations entre collectifs » Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, *op. cit.*, p. 127.

⁴ Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 76.

expliquer la possibilité, pour le sujet, de se « décoller »¹ d'une situation, pour la comprendre et agir sur elle. Sartre transforme son « projet » de *L'Être et le Néant* en une « praxis » – selon le concept marxien : ce n'est plus la capacité à créer une action *ex nihilo* à partir de la seule conscience qui rencontre le monde, mais le mouvement par lequel le sujet intériorise le donné matériel et social qui le conditionne pour l'extérioriser en tentant de le dépasser. C'est donc une « dialectique du subjectif et de l'objectif »² entre l'intériorisation de l'extérieur – l'appropriation subjective du donné matériel –, et l'extériorisation de l'intérieur – la réalisation matérielle du projet déterminé par la conscience. En dépassant subjectivement l'objectivité du donné matériel, elle organise les conditions matérielles à sa disposition, dépassées vers une fin choisie, ce qui remanie le champ pratique en unifiant les moyens en vue de cette fin.

Justifier la possibilité de se décoller d'une situation n'implique pas qu'il soit toujours nécessaire ou souhaitable de le faire. C'est plutôt une prémisse de philosophie de l'action : toute action est transformation d'une situation par un projet qui la transcende. Ce faisant, les situations transcendées ne sont pas uniquement des situations aliénées : si le sujet accepte une situation qui lui convient, il la ressaisit subjectivement par un projet d'acceptation.

La matière ouvrée est le résultat réifié de la praxis du sujet et de celles des autres, qui n'est jamais la réalisation parfaite de l'intention subjective, toujours déviée par la réalité sociale, que constituent les conditions matérielles et les résultats des autres praxis : c'est le « pratico-inerte », état de « gouvernement de l'homme par la matière ouvrée rigoureusement proportionné au gouvernement de la matière inanimée par l'homme »³. Toute action humaine interagit avec le résultat matériel des actions antérieures, qui détermine sa situation et qu'elle transcende. Du pratico-inerte découle l'activité passive, de la matière ouvrée qui domine l'homme et de l'homme gouverné par elle. Cette fatalité du pratico-inerte n'implique pas la nécessité morale et pratique de le dépasser par un projet émancipateur. Chez Sartre, le pratico-inerte a une fonction épistémologique pour comprendre la genèse de l'inertie matérielle – le pratico-inerte est issu de praxis sédimentées – et les conditions d'une situation – le pratico-inerte conditionne les projets qui le transcendent.

Même si le résultat de l'intention à l'origine du projet est toujours transformé par la réalité matérielle, on peut en retracer l'origine en analysant les médiations entre l'intention et le résultat de la praxis. Bien que la subjectivité ne reconnaisse pas le résultat dévié de son action, elle existe en tant que force originaire de ressaisissement de ce qui la conditionne : le subjectif

¹ Jean-Paul Sartre, « Matérialisme et révolution », *loc. cit.* p. 360.

² CRD, p. 66.

³ CRD, t. II, p. 459.

est un moment réel du processus objectif, que les marxistes oublient en se concentrant sur l'objectif. Même si l'individu s'objective dans le monde en existant socialement, il demeure un sujet qui attribue du sens à son action, modifie son intention et son sens en cours d'action. L'existentialisme sartrien complète donc le marxisme en articulant le projet et l'action¹, pour « approfondir les hommes réels et non les dissoudre dans un bain d'acide sulfurique »² : il apporte une théorie des médiations entre le sujet et la réalité sociale pour comprendre l'engendrement réciproque du concret singulier de la vie individuelle et de ses conditions matérielles. Tout comme Marx fonde ses analyses du capitalisme sur la genèse des concepts issus de l'économie bourgeoise, Sartre fait la genèse des phénomènes individuels et collectifs à partir des individus, en montrant les praxis à leurs fondements et leur évolution dans la situation matérielle qu'elles contribuent à amender. Montrer la pluralité des praxis à l'origine des phénomènes permet de montrer la contingence de leur évolution. Ces deux éléments – pluralisme et contingence – s'opposent au déterminisme et au nécessitarisme des discours marxistes qui affirment la nécessité des crises du capitalisme et de son dépassement par le socialisme. Sartre les réhabilite comme des principes épistémologiques et pratiques pour comprendre l'action.

Est-ce encore idéaliste de chercher une volonté qui n'existe que pour le sujet et se transforme dès qu'elle se réalise ? Sartre s'y réfère pour deux raisons, l'une objective et stratégique, du point de vue de la philosophie de l'histoire, et l'autre subjective, du point de vue de la réalisation de l'action par le sujet. Tout d'abord, montrer l'intention déformée par le pratico-inerte conduit à réinsérer la contingence dans la philosophie de l'histoire matérialiste sinon mécaniste : puisque la praxis est déviée de façon contingente, l'histoire aurait pu être autrement. Ensuite, l'intention implique une opération subjective de donation de sens à l'action, que Sartre qualifie de façon provocante, face au structuralisme, de « structure permanente des entreprises humaines »³. Contre l'analyse marxiste qui réifie le réel avec des schèmes de lecture prédéterminés, Sartre montre que les sujets ne sont pas des « instruments purement passifs de leur classe »⁴. Il reproche au déterminisme marxiste de transformer la signification objective d'un acte en intention consciente voulue par l'agent, qui se voit alors attribuer le résultat contingent de son action pourtant déviée. Cela nie la contingence de la volonté, de l'acte et de

¹ « Le matérialiste en niant sa subjectivité pense l'avoir fait évanouir. [...] Ainsi le matérialiste, ayant dépassé toute subjectivité et s'étant assimilé à la pure vérité objective, se promène dans un monde d'objets habité par des hommes-objets. » *CRD.*, p. 322.

² *CRD.*, p. 37.

³ *CRD.*, p. 118.

⁴ *CRD.*, p. 37.

son résultat, qui se trouvent figés dans un résultat effectif. L'analyse marxiste de l'action et de l'histoire tente en fait de tenir ensemble deux conceptions de l'action : d'une part, une compréhension objective des actions et de leurs résultats, d'autre part, une compréhension intentionnelle subjective selon laquelle des moyens sont choisis pour atteindre des fins désirées. Mais elle en attribue la responsabilité à un agent qui n'en est pas complètement à l'origine : cela dépossède les agents du choix des fins de leurs actes tout en considérant, rétrospectivement, les conséquences imprévisibles de l'action comme des objectifs intentionnels. L'anthropologie marxiste déterministe oublie que l'homme, même s'il peut être objet de science, est d'abord un sujet, ce qui fait la spécificité des sciences humaines.

Pourtant, pourquoi s'appuyer sur une conscience solitaire, dont la raison dialectique doit ensuite expliquer le mouvement de sortie de soi, par la confrontation à la matérialité et à autrui, et non sur le dialogue intersubjectif, qui permettrait de penser la rencontre des consciences et leur action commune, s'étonne Aron¹? Il reproche à Sartre de prétendre fonder le marxisme, sans préciser qu'il le fait depuis sa propre ontologie du pour-soi qui porte son projet, avec son individualisme méthodologique et ontologique. Même si les projets sont altérés par leur rencontre avec autrui, ils sont rattachés à un sujet individuel à leur origine, qui ressent cette altération par rapport à son intention originelle. Sartre doit alors expliquer la dialectique historique à partir de l'action individuelle, substrat ontologique premier, et non le dialogue des sujets. Comme l'indique Sartre dès 1946 dans « Matérialisme et révolution » c'est parce que

[u]ne philosophie révolutionnaire doit rendre compte de la pluralité des libertés et montrer comment chacune, tout en étant liberté pour soi, doit pouvoir être objet pour l'autre. C'est seulement ce double caractère de liberté et d'objectivité qui peut expliquer les notions complexes d'oppression, de lutte, d'échec et de violence².

L'altération de la praxis par l'autre est explicable à partir des praxis individuelles et sert ensuite à expliquer les phénomènes collectifs. Partir de l'intersubjectivité manquerait l'étape de la relation de la praxis avec son autre.

2.2. La méthode régressive-progressive

La méthode régressive-progressive montre alors comment la praxis dépasse les conditions matérielles de sa situation. L'étape régressive et analytique étudie le passé pour replacer l'individu dans son intimité, son milieu, sa société et son époque, et montrer le

¹ Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, op.cit. p. 36.

² Jean-Paul Sartre, « Matérialisme et révolution », loc. cit., p. 376.

conditionnement de son action présente par son action passée. L'étape progressive et synthétique étudie le futur pour saisir le projet de l'individu, qui dépasse les conditions matérielles de son passé en leur donnant un sens. Cette méthode analyse le sens que les comportements humains acquièrent par leur intégration dans un projet, en remontant aux conditions de l'acte, qui l'influencent sans le causer mécaniquement, et en suivant le mouvement de l'acte tel qu'il se déroule dans les conditions de la situation.

Au niveau individuel, cela explique la formation du caractère, qui ne résulte pas d'un conditionnement passif de l'enfance mais d'un ensemble d'actes pour dépasser ou réassumer ce conditionnement, notamment de classe. Par ce caractère, le sujet donne ensuite du sens au donné et aux projets qui sont des tentatives de dépassement. L'existentialisme utilise la psychanalyse pour montrer comment les individus sont engendrés à partir de leur enfance, que les marxistes ont oubliée en considérant que les hommes éprouvent seulement leur aliénation dans leur propre travail alors qu'ils la vivent d'abord à travers celui de leurs parents. Le sujet se construit déjà en amont de son existence de travailleur, notamment dans son rapport, en tant qu'enfant, au travail de ses parents :

Les marxistes d'aujourd'hui n'ont souci que des adultes : on croirait à les lire que nous naissons à l'âge où nous gagnons notre premier salaire ; ils ont oublié leur propre enfance et tout se passe, à les lire, comme si les hommes éprouvaient leur aliénation et leur réification dans leur propre travail d'abord, alors que chacun la vit d'abord, comme enfant, dans le travail de ses parents¹.

L'existentialisme analyse ce « point d'insertion de l'homme dans sa classe » qu'est la famille, « médiation entre la classe universelle et l'individu »², mais aussi les autres médiations entre le sujet concret, les rapports de production et les structures politico-sociales déterminantes que sont les relations concrètes des autres groupes sociaux – groupes d'habitation, culturels, religieux ou sociaux.

Au niveau collectif, l'histoire est analysée comme un ensemble de praxis collectives qui dépassent des situations matérielles. Sartre reproche au marxisme de se concentrer sur l'objectivité des forces productives au point de devenir un « inhumanisme »³ qui ne tient pas compte de la singularité des trajectoires et actions humaines. Or, il n'y a pas d'histoire sans êtres vivants qui ressentent corporellement le manque et le besoin : la diminution du pouvoir d'achat ne provoque d'action revendicative que si les travailleurs la ressentent dans leur chair, corporellement et subjectivement, comme un besoin présent ou une crainte future, fondés sur des expériences antérieures. Seule une réalité vécue, ressentie individuellement et projetée sur

¹ CRD, p. 47.

² Ibid.

³ CRD, p. 85.

les autres, dans une situation économique, déclenche l'action commune. Si l'économie marxiste tient compte des besoins ou de la demande de la production, elle le fait de façon abstraite, avec des analyses quantitatives de la production, sans tenir compte de l'expérience vécue des sujets. Pourtant, celle-ci peut initier une action collective. L'explication historique doit être pluraliste et tenir compte des actes, passions et besoins tout autant que des catégories économiques pour « reconquérir l'homme à l'intérieur du marxisme »¹.

La médiation entre la praxis et l'action collective est celle du sujet au groupe. Les groupes sont des objets collectifs, qui ont une réalité propre mais qui n'est que secondaire et accidentelle par rapport à l'existence première des individus : Sartre ne dilue pas le sujet dans le groupe, le sujet conserve la primauté ontologique sur toute forme sociale qui se crée ultérieurement. Par manque d'une théorie du sujet, le marxisme n'explique ni l'origine des groupes et leurs caractéristiques, comme les intérêts de classe, ni l'apprentissage de l'homme de sa condition comme sujet social situé, dans sa relation avec des collectifs spécifiques. Pour Sartre, les objets collectifs sont des perspectives qui se révèlent à l'action et à la perception comme des manières, pour le sujet, de réaliser et de vivre l'universel de sa classe, dans sa matérialité.

Le sujet interagit avec une pluralité de groupes : il ne s'agit pas uniquement du groupe de production sur lequel se concentre le marxisme, mais aussi du groupe d'habitation, culturel ou religieux. L'appartenance à divers groupes peut engendrer des contradictions, qui peuvent affaiblir la conscience de classe, ce pourquoi le marxisme privilégie le groupe de production comme fondement d'une expérience de classe unifiée, pour concentrer la mobilisation sur la lutte des classes. Sartre insiste à l'inverse sur le fait qu'un groupe apparemment unifié peut révéler une multiplicité de projets : le mouvement politique des sans-culotte est constitué de sans-culotte proto-prolétaires, de petits-bourgeois, et de bourgeois, ce qui mène à des contradictions à l'origine de son caractère révolutionnaire. L'histoire est alors l'ensemble des actions collectives qui visent à dépasser l'aliénation vécue dans une situation matérielle.

¹ CRD, p. 59.

3. Une théorie de l'histoire

3.1. *L'aliénation anthropologique comme destin de toute praxis*

Tout comme Marx fait la genèse des concepts économiques du capitalisme, Sartre fait la genèse phénoménologique des processus collectifs et dévoile en leur cœur l'aliénation inévitable de toute praxis. Depuis *L'Être et le Néant*, Sartre a réélaboré sa théorie de l'aliénation : je deviens autre non pas seulement quand je suis objectivé par autrui mais dès que j'agis spontanément selon des normes qui viennent des autres, indépendamment de leur présence effective. Toute socialité implique l'aliénation des individus à la figure de l'autre¹. Sartre ne part plus de l'autonomie de la conscience : comme le synthétise Feron, puisque « la praxis intériorise les exigences du champ pratique », « il est impossible de concevoir la praxis comme autonomie » parce que même si son déploiement est vécu comme une expérience autodéterminée, elle reste prise dans un vécu de la nécessité par l'intériorisation des normes extérieures². Parce que la praxis est condamnée à se transformer par le pratico-inerte, l'être social est condamné à être *autre*, aliéné parce qu'il est pris dans le résultat des autres praxis elles-mêmes aliénées ainsi que des conduites sérielles et des actions collectives qu'il vit avec elles. En tant que produit des autres, la matière elle-même m'aliène. Le monde social est alors peuplé de forces aliénées, indépendantes des praxis qui les ont engendrées et qui imposent aux consciences des actions non-intentionnelles et inappropriables. En résultent des « contre-finalités » qui ne correspondent à aucun projet et qui dévient voire contrarient même les projets initiaux. La finalité subjective se retourne contre le sujet parce que son action entre en interaction avec celle des autres. Sartre ne s'appuie pas sur une conception classique de la finalité, déterminée avant l'action, mais sur un néo-finalisme similaire à celui de Raymond Ruyer, où le processus oriente la finalité, qui peut donc se modifier en cours de praxis³. De même, la contre-finalité se transforme quand elle est réappropriée dans un projet.

Dans cette conception de l'aliénation, il n'y a plus de tiers direct qui dépossède, volontairement ou non, le sujet de son activité ou de ses résultats. Ce processus peut se faire anonymement et automatiquement. L'aliénation devient la fatalité de toute praxis qui agit nécessairement dans un monde social et historique. Pour pasticher Rimbaud, Je devient nécessairement un autre dans le monde social, produit de la multiplicité de praxis autres.

¹ Voir à ce sujet Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., à partir de p. 297.

² *Ibid*, p. 418.

³ Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952.

Pourquoi une conception si générique de l'aliénation, abstraite du contexte capitaliste dans lequel le marxisme la situe ? Est-elle encore compatible avec celle du marxisme ?

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre spécifiait pourtant l'aliénation du travailleur comme activité qui n'est pas destinée aux fins propres du travailleur mais cherche à répondre aux désirs d'un tiers qu'est le consommateur¹. Alors que le marxisme entend l'aliénation du travailleur comme une condition et une conséquence du régime de propriété capitaliste et du salariat par lesquels l'action et la puissance sociale échappent au sujet, Sartre étend l'aliénation au rapport même de la praxis au réel et aux autres. Contre le marxisme qui fait de l'exploitation l'expérience constitutive de la classe sociale, Sartre situe l'aliénation au fondement même de l'histoire et de la lutte des classes. Il note que Marx a reproché à Hegel d'avoir confondu l'objectivation, processus de confrontation de la conscience à la matière, avec l'aliénation, plus spécifique, qui désigne le cas où le résultat de l'extériorisation se retourne contre la conscience qui l'a engendré² : en effet, toute objectivation ne serait pas nécessairement aliénante, puisque le sujet peut se reconnaître comme auteur des résultats de son travail. Pour Marx, l'aliénation surgit comme le résultat du conflit spécifique entre les forces productives et les rapports de production, quand le salarié ne possède pas le fruit de sa production, qui se retourne alors contre lui, qui l'a pourtant engendré. Comme le précise Frank Fischbach, ce n'est pas l'objectivation matérielle en soi qui aliène le sujet, mais son appropriation capitaliste dans le cadre du salariat³.

Sartre entend montrer l'aliénation spécifique à l'objectivation. Déjà dans *L'Être et le Néant*, il attribue à Marx l'esprit de sérieux de l'homme qui enfouit au fond de lui-même la conscience de sa liberté parce qu'il « a affirmé la priorité de l'objet sur le sujet et l'homme est sérieux quand il se prend pour un objet »⁴. Selon Fischbach, il revient à la définition hégélienne, puisque toute praxis s'aliène en s'objectivant dans le monde extérieur. Haber y voit aussi un retour à Hegel par lequel Sartre fonde « la critique du capitalisme et de l'exploitation dans une ontologie activiste et subjectiviste selon laquelle toute action est par essence *chute* dans l'extériorité matérielle morte et *perte* radicale de soi-même »⁵, où l'aliénation n'est plus seulement une conséquence du mode de production capitaliste mais fait « partie de la structure de tout acte, puisqu'elle s'identifie purement et simplement non seulement avec la production d'effets intentionnels extérieurs, mais surtout avec le fait que l'acte, une fois accompli, a un

¹ EN, p. 464.

² CRD, p. 20.

³ Frank Fischbach, « L'aliénation comme réification », *art. cit.*

⁴ EN, p. 626.

⁵ Stéphane Haber, *L'Aliénation*, *op. cit.*, p. 174.

destin – par exemple, pouvoir être jugé ou utilisé par autrui »¹. Cette lecture est cependant contredite par l'intention sartrienne de ne pas se référer à un « soi-même » substantiel depuis *La Transcendance de l'ego* qui s'oppose au moi profond bergsonien².

Sartre anticipe l'objection de Haber et Fischbach et répond « oui et non »³ : l'homme s'aliène par l'objectivation de sa praxis sous une forme déviée de son projet, mais, contrairement à la dialectique hégélienne, ce n'est pas qu'une phase qu'il pourrait dépasser, mais l'horizon nécessaire de toute praxis. Seule une transformation des rapports sociaux, par la praxis collective, peut suspendre, uniquement temporairement, l'aliénation. Tout comme la conscience de *L'Être et le néant* est toujours extase vers l'extérieur, la praxis de la *Critique de la raison dialectique* est aussi transcendance d'une situation qui la conditionne, fruit d'un pratico-inerte antérieur, qui se reconstitue ensuite. Cette conception générique de l'aliénation ne conduit pas à regretter la transformation voire la disparition du sujet, mais à expliquer génétiquement l'action collective. L'enjeu de Sartre n'est pas tant moral qu'épistémologique.

Pour Hadi Rizk, Sartre cherche à dépasser l'opposition entre la conception de l'aliénation hégélienne générique et celle marxienne, spécifiquement capitaliste, en s'extrayant du cadre des seuls rapports de production capitalistes, tout en restant ancré dans le matérialisme marxiste : il le fait par une explication anthropologique qui rend compte de toute action comme réification altérée du projet. Le capital n'est alors qu'un cas spécifique d'« altération de l'activité productive, dans la mesure où cette altération est dirigée par la matière ouvrée, tout en étant produite par la praxis elle-même »⁴, soit d'objectivation aliénante de la praxis du travailleur. L'aliénation capitaliste n'est qu'un cas parmi d'autres du destin anthropologique de la praxis : c'est un moment historique de la domination de l'homme par la matière déjà ouvrée à travers la praxis des autres⁵. Pour Rizk, l'enjeu est de ne pas réduire l'aliénation à l'exploitation économique comme l'ont fait les marxistes :

L'idée d'exploitation rend très imparfaitement raison de la spécificité de *l'altération dans l'aliénation*. Celle-ci renvoie essentiellement à la matérialité d'un déchirement de la praxis par la rareté. L'agent pratique se définit moins par l'affirmation de la vie, contre l'impossibilité que la rareté manifeste, que par la production *des moyens* de reproduire sa vie. Nulle continuité ne peut être établie entre la reproduction de la vie et la production des produits⁶.

¹ *Ibid*, p. 175.

² Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1965.

³ CRD, p. 285.

⁴ Hadi Rizk, *Individus et multiplicités, Essai sur les ensembles pratiques dans la Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé, 2014, p. 100.

⁵ CRD, p. 224.

⁶ Hadi Rizk, *Individus et multiplicités, op. cit*, p. 129.

Le concept d'exploitation se concentre sur l'altération de la valorisation et de la rémunération de la force de travail et laisse penser qu'il suffirait d'une propriété commune des moyens de production pour que la force de travail du travailleur ne soit plus exploitée, c'est-à-dire rémunérée moins que ce qu'elle ne produit de valeur. Sartre montre à l'inverse que l'altération de la praxis par la matière ouvrée perdure quel que soit le mode de production ; ce pourquoi même le socialisme ne suffirait pas à faire disparaître toute trace d'aliénation.

Finalement, en extrayant le concept d'aliénation du contexte de production et d'organisation du travail capitaliste, sans revenir au sens hégélien de toute objectivation dépassable dialectiquement, on peut interpréter le geste sartrien comme un retour à la conception anthropologique de l'aliénation d'origine feuerbachienne. Dans *L'Essence du christianisme*¹, Feuerbach reprend le concept hégélien d'aliénation d'un sujet dissocié de lui-même par lui-même pour l'appliquer au rapport de l'humain à Dieu, rapport conçu comme une projection extérieure et anthropomorphique par laquelle l'humain se sépare de lui-même et se fait autre. Il en fait un usage critique, qui ne reconnaît plus, comme Hegel, l'aliénation comme nécessaire à l'affirmation du sujet, mais comme une négation qui s'y oppose². Sartre revient à ce sens anthropologique de la praxis condamnée à devenir autre, en l'étendant à toutes les relations du sujet au monde et à autrui ; son concept désigne alors des expériences très hétérogènes, par-delà l'aliénation capitaliste du travail.

3.2. Les difficultés d'une analytique abstraite de l'aliénation

On peut soulever plusieurs difficultés à une telle conception générique de l'aliénation. D'une part, un problème pratique : si l'aliénation est le destin de toute praxis, qui retombe nécessairement dans le pratico-inerte, alors à quoi bon lutter contre elle ? Le dépassement temporaire de la situation aliénante n'est-il pas un objectif dont la vanité risque de décourager les sujets, alors prêts à accepter cette fatalité sociale ? Sartre ne permet pas de penser les degrés d'aliénation et de différencier les situations qui appelleraient plus ou moins urgemment un dépassement.

D'autre part, un problème herméneutique découle du propos de Sartre, qui n'en reste pas toujours à un propos anthropologique de l'aliénation. Il prend souvent des exemples d'aliénation tirés du contexte capitaliste, sans rendre compte de leur spécificité puisqu'il les

¹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, tr. Jean-Pierre Osier, Paris, Maspero, 1979.

² Voir Frank Fischbach, « L'objectivité essentielle de Feuerbach à Marx », in Frank Fischbach, *Sans Objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, p. 131.

analyse au moyen d'un concept élargi. Ces cas semblent alors expliqués comme destin de toute praxis et non plus comme conséquences des mécanismes capitalistes. Ainsi, Sartre décrit la machine ou l'organisation du travail sans tenir compte du contexte productif spécifique – la rationalisation capitaliste ainsi que le salariat – qui les a déterminées. Alors que Marx distingue l'organisation technique du travail dans la manufacture de celle de la grande industrie et consacre tout un chapitre du *Capital* au machinisme dans la grande industrie¹, Sartre utilise un concept de « machine » abstrait, d'ailleurs non défini, comme si son extension et son intension allaient de soi². Il la présente comme un objet qui enferme des intentions et détermine des praxis, sans rendre compte de leur détermination capitaliste, alors même qu'il tire ses exemples de situations tayloristes, où l'objectivation des ordres et des rythmes dans la machine sert à abstraire et dépersonnaliser la contrainte des impératifs de productivité capitaliste jusqu'alors incarnés personnellement par des contremaîtres ou la direction. L'objectivation de l'intention n'est donc pas un processus neutre mais le résultat d'une organisation du travail dont le but est de dominer efficacement les travailleurs. Quand il décrit le travail de l'ouvrier face à la machine, Sartre insiste sur la passivité du travailleur face à une matière impersonnelle, qui lui impose ses exigences matérielles indiscutables, mais il ne montre pas les intentions spécifiques – qui sont motivées par des fins d'exploitation et de domination – dont elles résultent³. En précisant que le patron n'est pas plus maître de la machine que l'ouvrier en raison de la concurrence qui pousse chacun à s'adapter au mode de production mis en place par les autres, il justifie et naturalise un choix technique et économique pourtant contingent⁴. Gorz ne lui fait pas explicitement ces reproches mais on peut les penser avec Gorz, qui situe ensuite certaines analyses que Sartre généralise.

Parce qu'il néglige l'origine capitaliste de certains phénomènes d'aliénation, non seulement Sartre manque d'analyser leur spécificité, mais en plus il reconstruit des idoles de formes ou objets qui seraient nécessairement aliénants, indépendamment de leur contexte. Puisqu'il n'établit pas de degrés entre les formes d'aliénation, il réduit leur gravité : si toute praxis est condamnée à l'aliénation dès qu'elle rencontre le monde matériel et les autres, dans quelle mesure cette aliénation est-elle si invivable subjectivement qu'elle suscite le projet révolutionnaire ? Si Sartre montre par la suite dans l'analytique des groupes comment les

¹ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, section IV, chapitre 15.

² Par exemple « Il se *fait* le travailleur manuel, le prolétaire que *cette* machine exige. » CRD, p. 193 ou « Chacun comprend ou peut comprendre aujourd'hui que la machine, par sa structure et ses fonctions, détermine comme avenir rigide et subi d'individus indéterminés, le type de ses servants et, par là, *crée* des hommes. » p. 230.

³ CRD, p. 252.

⁴ CRD, p. 254.

groupes émergent autour d'un but commun, s'organisent et retombent dans l'inertie, il n'explique pas pourquoi telle situation est jugée plus insupportable que telle autre. Il semble qu'il ne cherche pas tant à expliquer ces motifs, qui peuvent sembler psychologiques et contingents, qu'à expliquer le mouvement général historique. Puisqu'aucune praxis n'évite l'aliénation originaire, elle est aussi condamnée à tenter de la dépasser : comment y parvient-elle ? Comme le synthétise Aron, « comment la praxis, engluée dans le pratico-inerte, aliénée sans être pour autant déterminée, peut-elle surmonter l'aliénation ¹? »

3.3. *Se libérer de l'aliénation*

Sartre adapte alors sa théorie de la liberté. L'action n'est pas le résultat d'un donné antérieur, sinon elle ne serait qu'un mouvement naturel et une force mécanique. Comme il le résume en 1970², la liberté n'est pas un donné, mais la capacité du sujet à intérioriser le donné en lui donnant un sens et en tentant de le dominer et de l'extérioriser par le projet. Cette conception de la liberté est compatible avec le matérialisme qui conditionne une situation mais qui ne cause pas directement l'action du sujet, qui la transcende par son propre projet. Par l'action collective – et non seulement individuelle – les praxis peuvent dépasser leur aliénation commune. Sartre veut rendre compte à la fois des conditions matérielles antérieures données, qui déterminent l'action historique, et du moment spécifique de la praxis collective qui dépasse les individus singuliers. Le mouvement de l'histoire est constitué des événements résultant des projets. Comment déterminent-ils la totalisation qui les dépasse ?

Aron distingue deux conceptions de l'histoire chez Sartre³ : en tant que critique transcendantal, il s'efforce de montrer que l'histoire entière est réductible à des praxis pour montrer qu'il n'y a pas d'autre agent historique. En tant que critique marxiste, il suit le mouvement de la conscience qui s'objective, s'aliène et s'arrache ensuite au pratico-inerte par la révolte. Il utilise la notion d'événement, acte contingent de dépassement du donné, contre une lecture déterministe qui identifierait des mécanismes *a priori*. Sartre veut éviter deux écueils qui nient l'histoire, la tendance matérialiste qui conçoit l'histoire comme un produit autonome de la matière et qui l'interprète du dehors, sans point de vue situé, et la tendance idéaliste qui ne conçoit que l'action ou la passivité sans comprendre le mouvement dialectique entre les deux. L'histoire n'est pas faite par des conditions matérielles, qui fournissent

¹ Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973, p. 13.

² Jean-Paul Sartre, « Sartre par Sartre », *NO*, janvier 1970, *Situations*, IX, Paris, Gallimard, 1972.

³ Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, *op. cit.*, p. 33.

seulement une « direction et une réalité matérielle aux changements qui se préparent »¹, mais par le mouvement dialectique des praxis qui les dépassent tout en les conservant.

Les hommes ne peuvent mesurer la portée réelle de ce qu'ils font, non pas parce qu'ils ne font pas l'histoire ou en sont dépossédés, mais parce que les autres la font aussi :

L'existence de mouvements provinciaux nombreux qui n'arrivaient pas à s'unifier – et dont chacun, autre que les autres, agissait autrement – suffit à déposséder chaque groupe du sens réel de son entreprise. Cela ne veut pas dire que l'entreprise *comme action réelle de l'homme sur l'histoire* n'existe pas, mais seulement que le résultat atteint – *même conforme à l'objectif qu'on se proposait* – est radicalement différent de ce qu'il paraît à l'échelle locale, quand on le replace dans le mouvement totalisateur².

En raison de la non-coordination *a priori* des actions sociales : aucun sujet ne voit dans l'événement historique le fruit de son action. Dès lors, les sujets dépassent cette aliénation historique en abolissant ce rapport aliénant à l'autre au profit d'un nous unifié, conscient de lui-même comme unité, par l'action du groupe sur le pratico-inerte.

Pour Sartre, c'est le destin même des exclus, des exploités et des sans-pouvoir qui leur est donné par leurs conditions matérielles d'impuissance, qu'ils tentent alors de dépasser pour mener une existence qui s'affirme comme autonome. Toutes les pratiques d'assujettissement peuvent créer de la résistance, par laquelle le sujet se révèle à lui-même comme capable de les transformer. Comme le formule Rizk, c'est un « pouvoir de répondre à son impossibilité pratico-inerte par l'affirmation de l'impossibilité de sa propre impossibilité »³ que possède tout organisme : la praxis est toujours susceptible de réagir à la situation d'impuissance à laquelle la destinent certaines conditions matérielles, pour inventer le groupe qui exprime l'action commune. Émerge alors la « praxis constituée »⁴, praxis collective qui s'oppose à la passivité déterminante du pratico-inerte, à travers la révolte.

Mais tout regroupement n'est pas praxis collective libératrice. Dans les rassemblements « sériels », les individus sont proches physiquement les uns des autres mais demeurent une collection de solitudes parce qu'ils n'ont rien en commun : leur unité ne vient que de l'extérieur matériel, l'arrêt de bus où ils attendent par exemple. Les individus ne poursuivent que leur projet individuel et se trouvent unis *de facto*, malgré eux, par une situation contingente.

À l'inverse, dans le « groupe en fusion » les agents visent nécessairement un seul et même but, but collectif qu'ils s'approprient subjectivement : la praxis devient unifiée et commune, même si les consciences ne fusionnent pas mais gardent leur unité ontologique. Le

¹ CRD, p. 61.

² CRD, p. 62.

³ Hadi Rizk, *Individus et multiplicités*, op. cit, p. 120.

⁴ CRD, p. 398.

groupe en fusion est défini par Sartre comme « en voie de constitution »¹, processus par lequel il dissout la sérialité où les individus sont ensemble sans être reliés par un but, parce qu'il acquiert alors un projet commun. Ce processus d'unification n'implique pas un fort degré de conscientisation, de préparation ou de coordination de l'action : il peut advenir par des émotions partagées, d'euphorie ou de révolte, dans un mouvement de foule qui suffit à unir temporairement les praxis présentes, comme le montre par exemple Gustave Le Bon². Mais le pratico-inerte n'est jamais définitivement dépassé : le groupe le recrée à la fois quand il suit une idée abstraite plutôt qu'un projet subjectif appropriable par les sujets, quand il engendre des actions isolées qui échappent aux sujets, quand il crée des sous-groupes dissidents ou quand il s'organise ensuite sous la forme du syndicat ou du parti.

Ce nous unifié du groupe en fusion est-il une étape de la lutte des classes ou bien un moyen de la dépasser ? Sartre souligne que c'est le sens même du marxisme que de rechercher l'unité du groupe, par l'unification des exploités, sans unification avec la bourgeoisie. À terme, l'unification du prolétariat doit réaliser une société sans classes. Pour comprendre la lutte des classes, il faut expliquer la constitution de groupes autour de la distribution des ressources productives. La condition humaine qui explique les étapes historiques de la lutte des classes se fonde sur une théorie de la rareté et des besoins dont découle une théorie du travail.

3.4. Rareté, besoins et travail : la condition historique

De même que Sartre étend la conception marxiste de l'aliénation par-delà le mode de production capitaliste, il étend celle de la rareté par-delà le mode de production et de distribution capitaliste. Le thème de la rareté est intéressant en soi pour penser le travail humain et la gestion des ressources finies dans une perspective écologique, mais l'est d'autant plus qu'il a été peu explicitement traité³. Le philosophe italien des Lumières Fernando Galiani fait du rapport entre l'utilité et la rareté la source de la valeur économique, mais conçoit l'humanité dans une situation d'abondance parce que les ressources les plus utiles seraient les plus abondantes dans la nature. Marx fait parfois allusion à un état primitif de rareté, mais aussi à une abondance naturelle spontanée d'autant plus grande que les besoins humains sont réduits⁴. Pour l'économie

¹ CRD, p. 458.

² Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2009.

³ Voir aussi Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, op. cit., p. 119-120.

⁴ Karl Marx, *Grundrisse*, Paris, Gallimard, 1968, t. II, p. 290 : « À l'origine, les dons de la nature sont abondants, et il suffit de se les approprier. Il y a d'emblée association spontanée (famille), division du travail et coopération

bourgeoise, la rareté résulte de la disproportion entre les besoins et les ressources pour les satisfaire, ce qui naturalise l'organisation capitaliste de la production et de sa distribution. Marx et Engels montrent son origine capitaliste, mais Sartre leur reproche d'être restés flous sur son objet et son extension¹ : pour lui, la rareté peut concerner le temps, de travail ou social, la force de travail ou le capital. En se concentrant sur le surplus capitaliste et les variations de son mode d'extorsion, ils ne voient pas que la rareté ne se limite pas à ces cas capitalistes.

Sartre en fait la condition matérielle de la praxis, qui ressent le besoin dans une situation matérielle qui dispose de certaines ressources, et le dépasse par son travail². Il la présente comme contingente, résultat d'un rapport à la matière qui aurait pu être différent, pour conserver la liberté de l'histoire humaine, mais sans justifier pourquoi la praxis aurait pu ne pas vivre dans un rapport de rareté. Sartre s'adresse à Engels en expliquant cette dialectique de la nature et en montrant qu'elle n'est pas un fondement irrationnel des lois naturelles³. Comme le synthétise Wald Lasowski Aliocha, la notion de rareté occupe une triple fonction dans la pensée sartrienne : rendre compte de la société humaine comme mode d'organisation et de gestion de la rareté économique ; faire la genèse de la violence ; faire la genèse de l'histoire humaine, entendue comme lutte des hommes contre la rareté, dont la lutte des classes est une forme⁴.

Sartre reprend l'anthropologie marxiste en présentant l'homme comme un être de besoins, à satisfaire par le travail, en interaction avec son environnement matériel, mais il introduit une dialectique dans la satisfaction des besoins. Le besoin témoigne d'un manque organique, négatif, tout en s'affirmant comme positivité totalisante qui s'approprie la matérialité environnante pour le satisfaire : la matière est à la fois la première négation de négation – négation même de la vie, mise en danger si le besoin n'est pas satisfait – et la première totalisation transcendante de dépassement de l'organisme dans la matière extérieure – qui réalise le besoin en puisant dans les ressources de la situation. La première contradiction est que l'organique dépend de l'être inorganisé, qui reçoit un statut biologique parce qu'il va être incorporé et assimilé par l'organisme. Mais en même temps que la nature apparaît comme un faux organisme par la médiation du besoin, l'organisme s'extériorise en elle et se l'approprie en l'assimilant nutritivement. La matière extérieure manifeste la possibilité de son non-être, sa mort, si le sujet ne satisfait pas ses besoins : la contingence de l'existence est ici traduite à son

concomitante. Car, pauvres eux aussi à l'origine, les besoins ne se développent à leur tour qu'avec les forces productives. »

¹ CRD, p. 221.

² CRD, p. 200.

³ CRD, p. 175.

⁴ Wald Lasowski Aliocha, *Jean-Paul Sartre, une introduction*, op. cit., p. 187-281.

niveau matériel. L'humain *se fait outil* dans l'extériorité pour satisfaire ses besoins, par l'usage de son corps inerte qui doit se faire activité et outil pour agir sur un autre corps extérieur : il constitue un « champ d'ustensilité »¹ qui transforme le monde en unité de ressources et de moyens. Il spécifie alors le rapport au monde selon ses besoins en introduisant des déterminations partielles dans un environnement jusque-là unifié : « l'homme qui produit sa vie dans l'unité du champ matériel est amené par la praxis même à déterminer des zones, des systèmes, des objets privilégiés dans cette totalité inerte »².

Le travail est alors une activité de totalisation et de dépassement du manque du besoin par l'appropriation de la matière. Il nie l'extériorité de la matière parce qu'il met en contact l'objet créé avec le tout matériel dont il est issu pour l'utiliser de nouveau. Praxis originelle par laquelle le corps produit et reproduit sa vie, le travail est entièrement dialectique parce que, par lui, l'organisme se fait outil inerte pour transformer l'inertie environnante. Le travail unifie ce qui n'était d'abord que relations contingentes des parties entre elles. Rizk voit une continuité entre la division des opérations dans la praxis et la division sociale du travail³ : la praxis projette l'unité synthétique de la vie organique sur une série d'opérations extérieures les unes aux autres, divisées, pour pouvoir les réaliser, comme ensuite l'organisation du travail articule les différentes tâches nécessaires à une production unifiée. Sartre fonde donc la dialectique matérialiste sur l'anthropologie marxiste du travail, en y insérant la dialectique au niveau ontologique du contact entre le sujet et la matière.

Pourtant, on pourrait opposer à Sartre qu'il ne justifie pas métaphysiquement la rareté : le manque est du côté du sujet, qui a des besoins satisfaits par le travail, en puisant des ressources dans un écosystème, mais cela ne dit rien de l'ampleur des efforts à déployer pour ce faire ni du niveau des ressources à disposition. Le manque du côté du besoin – dont l'ampleur est variable – n'implique rien sur la rareté de l'objet nécessaire pour le satisfaire, qui pourrait être abondant. De plus, cette conception générique du travail où le corps est l'instrument de la satisfaction du besoin ne permet pas de distinguer l'écart entre ses diverses formes culturelles, des activités simples de survie, comme la cueillette, au travail industriel tayloriste. En anthropologisant le devenir-instrument du corps, on risque de le priver de sa subjectivité et de sa sensibilité, ainsi que des moyens pour décrire les souffrances au travail, où le corps manifeste qu'il ne parvient plus à être outil.

¹ CRD, p. 171.

² CRD, p. 172.

³ Hadi Rizk, *Individus et multiplicités*, op. cit., p. 39.

Sartre s'intéresse surtout à la rareté pour sa fonction épistémologique de compréhension de la dialectique historique¹ : sans être située historiquement comme chez Marx et Engels, sa conception anthropologique de la rareté conditionne la praxis collective. La rareté est motrice de la dialectique historique parce que la lutte des humains contre la matière pour satisfaire leurs besoins ne sera jamais définitivement victorieuse. En effet, il restera toujours de l'imperfection dans l'organisation du travail, une inadéquation entre les besoins de temps, de travail vivant et de capital ainsi qu'un « élément permanent de négativité »² intériorisé par les humains qui se perçoivent mutuellement comme des êtres accaparants des ressources. Puisque l'humain travaille pour survivre dans un contexte de rareté, la rareté conditionne toute la praxis individuelle et sociale : l'homme sera toujours en compétition avec d'autres groupes ou d'autres individus au sein de son groupe pour utiliser les ressources utiles à la satisfaction des besoins.

Sartre attribue à la rareté le rôle de négativité motrice de la dialectique historique : en luttant contre la rareté, l'homme produit ses conditions matérielles d'existence et entre dans l'histoire. En cherchant à satisfaire ses besoins, il prend conscience de la finitude des ressources mises à sa disposition, finitude des ressources matérielles destinées à être consommées, matière comme travail vivant, mais aussi celles qui organisent la production, comme le temps. La finitude des ressources engendre la lutte entre les hommes pour ces ressources et des rapports sociaux de violence entre groupes, tout en unissant les groupes de façon interne contre d'autres groupes. Le travailleur peut devenir lui-même un être rare, en fonction du nombre d'outils et de travailleurs présents. Cette rareté sociale, par-delà le cas capitaliste, est celle de tout groupe humain qui doit satisfaire ses besoins.

L'homme, « produit de son produit, façonné par son travail et par les conditions sociales de la production » « existe *en même temps* au milieu de ses produits et fournit la substance des "collectifs" qui le rongent »³ parce qu'ils le mettent en danger. Les humains s'unissent par leur travail et la médiation technique instrumentale, mais ils peuvent se diviser quand ils tentent de s'approprier des ressources au détriment des autres. Cette conception de la rareté et du travail conduit en tout cas à une conception conflictuelle du rapport de l'humain à la nature ainsi que de l'histoire qui se constitue de luttes pour les ressources, à rebours d'une vision pacifiée d'une harmonie préétablie entre l'humain et la nature et entre les humains eux-mêmes.

Dans le travail, l'homme est en rapport avec d'autres hommes, sur un plan subjectif comme objectif. Subjectivement, les travailleurs rencontrent les autres comme praxis ; ils

¹ CRD, p. 222.

² CRD, p. 221.

³ CRD, p. 56.

œuvrent ensemble pour accomplir le même but. Le projet de l'autre peut être accepté et intégré dans son propre projet, sous la forme de la coopération, ou bien être refusé et mener à une lutte. Objectivement, les travailleurs découvrent le résultat réifié de l'intention d'autrui dans la machine qui leur dicte leurs actions et dans les fonctions de production avec lesquelles ils interagissent. La matière sert de milieu et d'instrument aux praxis qui se reconnaissent positivement ou négativement, dans leur dispersion ou leur coopération.

Que devient le travail selon les différents niveaux de rareté ? Sartre envisage des « conditions historiques particulières » dans lesquelles la « technique permet de dépasser un certain stade de rareté » quand elle engendre des gains de productivité, mais il précise que la rareté ne disparaît jamais. Elle se déplace, parce que l'abondance productive mène à une raréfaction de main d'œuvre : « ce sont les hommes qui deviennent rares ou risquent d'être rares en tant qu'unités de travail supprimant la rareté sur la base d'une production organisée »¹. Sartre fait ici de la raréfaction du besoin de travail vivant – un des résultats possibles des gains de productivité – une conséquence nécessaire du rapport du travail à la rareté, niant alors ses conditions d'émergence. Rizk interprète ce passage en jugeant la rareté biface : soit ce sont les hommes qui apparaissent rares par rapport aux moyens de production, soit c'est le mode de production et d'appropriation qui induit une rareté des moyens de production². Cette rareté est inhérente à tout mode de production qui doit choisir ses excédents, ses privilégiés et sacrifiés. Mais on peut douter que les hommes soient, en eux-mêmes, rares, indépendamment d'un volume ou de conditions de production donnés.

Sartre propose ainsi une explication matérielle et dialectique à la lutte des classes : elle n'est pas spécifique aux rapports de production capitalistes mais provient de la situation de rareté antérieure à tout mode contingent de production. Pour autant, la violence qui en résulte n'est pas naturelle chez l'homme mais historique, résultat de ce rapport contingent à la rareté. Or, pourquoi fonder l'histoire sur cette expérience de satisfaction des besoins qui semble si première qu'elle pourrait être antérieure à toute histoire ? Pour Aron, c'est pour éviter de naturaliser la violence de la lutte pour la vie³ : l'homme n'est pas violent par nature, mais le devient pour satisfaire ses besoins dans un contexte de rareté. Si le travail est « *d'abord l'organisme* se réduisant à une inertie dirigée pour agir sur l'inertie et se satisfaire en tant que besoin »⁴, cela n'implique pas que le travail n'existe que dans le champ de la rareté ni qu'il faut

¹ CRD, p. 212.

² Hadi Rizk, *Individus et multiplicités*, op. cit, p. 88.

³ Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, op. cit, chapitre 2.

⁴ *Ibid.*, p. 212.

définir le travail uniquement comme une lutte contre la rareté, mais que, dans le contexte d'un champ social défini par la rareté, qualifié d' « humain et historique », alors le travail est pour « l'homme comme *praxis* visant à assouvir le besoin *dans le cadre de la rareté* et par une négation particulière de celle-ci»¹. Pour Aron, Sartre insiste sur la contingence de la rareté pour sauver la contingence de l'histoire et la liberté humaine à l'origine de la dialectique historique.

Néanmoins, cette contingence semble factice puisque Sartre n'envisage ni une situation de non-rareté initiale, ni un éventuel dépassement de la rareté par une autolimitation des besoins ou par une situation d'abondance. S'il affirme au début de *Questions de Méthode* que c'est le « mode de production de la vie matérielle » qui détermine le « le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle » sous la forme du mouvement dialectique indépassable « tant que les transformations des rapports sociaux et les progrès de la technique n'auront pas délivré l'homme du joug de la rareté »², il ne semble pas considérer sérieusement cette possibilité de délivrance de la rareté par une transformation de l'organisation de la production et de la distribution des ressources.

Sartre envisage aussi que la rareté puisse passer du côté du consommateur quand la demande n'absorbe plus l'offre abondante, créant ainsi des crises de surproduction et de sous-consommation. Pourquoi étendre le concept de rareté à un cas de distribution bien différent de la production ? L'abondance relative de certains individus n'annule pas la pénurie des personnes « non solvables ». Est-ce légitime d'utiliser le même concept pour désigner une situation anthropologique initiale – la finitude des ressources nécessaires à la satisfaction de besoins – et une situation économique contingente ? Sartre reconnaît que cette rareté s'explique par une rigidité matérielle de la production et par un choix social institutionnalisé de consommateurs, mais en utilisant le même concept il établit une continuité dans ces rapports humains à la production, continuité entre situation anthropologique et situation capitaliste qui tend à naturaliser la dernière. Cette naturalisation se retrouve quand il déduit l'impérialisme marchand des crises de surproduction : l'absence d'un marché intérieur capable d'absorber toute la production a « contraint »³ les sociétés maritimes au commerce et les puissances continentales à l'impérialisme militaire – explication mécanique de comportements politiques capitalistes impérialistes qui occulte les intentions économiques et politiques à leur origine.

La rareté est donc la structure permanente de tout groupe humain parce que, même dépassée, elle est conservée comme condition originaire que nie sans cesse l'homme par son

¹ *Ibid.*

² *CRD*, p. 32.

³ *CRD*, p. 213

travail. Si le travail dépasse la rareté matérielle, il crée ensuite les conditions de la rareté des hommes dans leur rapport aux moyens de production. Sartre se place alors au niveau ontologique de la rareté matérielle, alors que Marx s'intéresse à la rareté économique au niveau des conditions de la production et de sa distribution. Pour lui, la rareté ne pourra être résorbée par un autre mode de production et de distribution comme le projet communiste : le travail sera toujours hanté par la rareté qu'il tente de nier, celle du temps de production, des ressources, des machines ou du travail vivant inégalement distribués, inégalités qui génèrent une violence et opposent les hommes entre eux. La rareté du produit par rapport à l'homme est une « détermination fondamentale de l'homme »¹ – : est-ce à dire qu'elle est une condition anthropologique indépassable ? Rizk considère qu'il n'y a aucune solution sociale à la rareté parce que la sphère économique ne peut résoudre ces contradictions originaires du travail humain². Sartre répond aux marxistes que « la socialisation de la production ne la supprime pas » mais il nuance immédiatement « sinon au cours d'un long processus dialectique dont nous ne connaissons pas encore l'issue »³ : est-ce une reconnaissance de la perspective marxienne du règne de la liberté qui dépasserait la rareté de la production ? Quel serait ce champ social non défini par la rareté ? La rareté indépassable est-elle seulement l'horizon du matérialisme historique – philosophie située elle-même déterminée par les conditions actuelles de production – ou bien est-ce une thèse anthropologique absolue ? Sartre ne tranche pas parce qu'il cherche à la rendre contingente, en situant parfois ses analyses dans le cadre matériel de leur production, tout en la faisant paraître indépassable. Cette question est pourtant cruciale pour une écologie politique qui s'interroge sur la gestion des ressources nécessaires à la satisfaction des besoins.

L'analyse du travail se fait alors dans le cadre de la théorie des besoins et de la rareté. C'est un ancrage matérialiste et pratique par rapport à *L'Être et le Néant*, où l'expérience de travail n'est utilisée que pour exemplifier certains phénomènes vécus par le pour-soi⁴ – exemples qui se retrouvent dans la *Critique de la raison dialectique*, repris ou renouvelés, comme l'expérience d'être un ustensile pour autrui ou le travail en commun⁵. Cependant, ce cadre générique mène de nouveau Sartre à utiliser un concept de travail abstrait, alors qu'il illustre parfois ses analyses par des situations capitalistes. Son concept renvoie à un sens

¹ *Ibid.*

² Hadi Rizk, *Individus et multiplicités*, op. cit, p. 89.

³ *CRD*, p. 213.

⁴ Par exemple *EN*, p. 68, p. 163, p. 194.

⁵ Notamment *CRD*, p. 234 « Cela ne signifie point que nous devons toujours saisir autrui comme un instrument d'un type particulier, mais simplement que, lorsque nous considérons autrui à partir du monde, nous n'échappons point pour autant au renvoi à l'infini des complexes d'ustensilité. » Voir après notre commentaire de l'expérience du travail en commun, décrite p. 459.

anthropologique du travail, activité transhistorique de satisfaction des besoins, qui le détourne de ce que le capitalisme fait précisément au travail. La critique marxiste du travail aliéné semble même minorée puisque toute praxis s'aliène nécessairement : comme tout travail est aliénation de la praxis dans la matière, il n'y a pas d'idéal de travail non aliéné. Dès lors, Sartre manque de critères pour critiquer le travail spécifiquement capitaliste.

Déjà dans « Matérialisme et Révolution », Sartre utilise à la fois un concept de travail anthropologique¹ qui désigne sans distinction le travail de l'ouvrier et de l'esclave, pour fonder la possibilité de la révolte du travailleur, comme si elle valait transhistoriquement :

En fait l'élément libérateur de l'opprimé, c'est le travail. En ce sens c'est le travail qui est d'abord révolutionnaire. Certes il est *commandé* et prend d'abord figure d'asservissement du travailleur : il n'est pas vraisemblable que celui-ci, si on ne le lui eût imposé, eût choisi de faire ce travail dans ces conditions et dans ce laps de temps pour ce salaire. (...) Mais dans le même temps, le travail offre une amorce de libération concrète, même dans ces cas extrêmes, parce qu'il est d'abord négation de l'ordre contingent et capricieux qui est l'ordre du maître².

Sartre attribue ainsi au « travail » lui-même un possible révolutionnaire, mais avec un concept générique. Dans *Critique de la raison dialectique*, il s'intéresse plutôt à la justification de la relation dialectique de la praxis avec la matière, mais ce faisant il abstrait ses analyses de tout contexte historique singulier, comme s'il se situait à un niveau d'analyse supérieur. Stéphane Haber et Jean-Philippe Deranty déplorent que cette abstraction l'empêche d'articuler l'expérience subjective des travailleurs spécifique au mode de production capitaliste avec leur mouvement de révolte, que Sartre entend pourtant justifier :

En effet, dans la *Critique de la raison dialectique* (1960), il ne sera plus question, abstraction ayant été définitivement faite de la nature particulière de l'exploitation capitaliste et de la façon dont elle contredit les besoins, que de la nécessité, pour la liberté humaine, engluée dans ses propres productions (le « pratico-inerte »), de se retrouver sous la forme d'une insurrection dont le sens est précisément de s'arracher à cet ordre aliénant³.

Malgré cette abstraction, les analyses sartriennes du devenir collectif des praxis développent quelques principes et intuitions utiles pour une théorie de la pratique collective autogestionnaire au travail.

¹ « Ainsi, dans le travail, le déterminisme ne révèle pas la liberté en tant qu'il est une loi abstraite de la Nature, mais en tant qu'un projet humain découpe et illumine, au milieu de l'interaction infinie des phénomènes, un certain déterminisme partiel » in « Matérialisme et révolution », *loc. cit.*, p. 367.

² *Ibid*, p. 363.

³ Jean-Philippe Deranty et Stéphane Haber, « Philosophie de l'histoire et théorie du parti chez Sartre et Merleau-Ponty », *Actuel Marx*, 2009/2 (n° 46), p. 52-66.

4. L'analytique des groupes : fondements pour une théorie autogestionnaire

L'analytique des groupes vise à expliquer l'émergence des collectifs : séries, groupes en fusion, classes sociales et institutions comme l'État, le syndicat et le parti, qui expliquent aussi l'évolution de la lutte des classes. Elle constitue un cadre utile pour penser l'autogestion.

4.1. L'impensé de l'autogestion chez Sartre

Il n'y a pas de théorie de l'autogestion explicite chez Sartre. On peut trouver des fondements métaphysiques si on entend par autogestion le pouvoir d'autodétermination des conditions matérielles d'une situation donnée : la conception existentialiste marxiste d'une praxis qui réaménage et dépasse un pratico-inerte singulier justifie la possibilité de l'autogestion, autodétermination pratique d'une situation matérielle déterminée mais non déterminante, par ses agents.

Du sens plus concret du contrôle ouvrier sur la production, il y a peu de traces chez Sartre, dans *Critique de la raison dialectique* comme dans les textes qui discutent la situation yougoslave, qui donnent pourtant souvent lieu à des commentaires de la pratique autogestionnaire, notamment aux *Temps Modernes*. Sa longue préface au livre de Louis Dalmas, *Le communisme yougoslave* de 1950 – soit avant les effets de la loi sur les conseils ouvriers –, interprète la politique de Tito sur le plan abstrait d'une contestation dialectique de l'objectivisme stalinien, par le subjectivisme, qui réaffirme sa puissance d'agir¹ : contre les staliniens, le titisme serait le triomphe de la subjectivité politique et la restitution de la primauté de la conscience des masses. Sartre l'interprète pour son sens dans l'histoire longue du communisme plutôt que pour ses pratiques concrètes : « Personne ne peut prévoir ce qu'il adviendra du titisme ; personne ne peut en saisir aujourd'hui la signification véritable. C'est pour cela qu'il faut parier pour lui². » Sartre félicite un projet politique ouvert, sans s'intéresser aux pratiques précises. Quand il cite Yvon Bourdet (« les travailleurs ont réellement la possibilité d'influer sur leur propre vie »³), l'un des premiers en France à s'intéresser à l'autogestion dans les années suivantes⁴, Sartre ne commente pas ce que serait concrètement ce pouvoir sur la vie. Il ne fait que noter que l'émancipation des classes travailleuses et paysannes

¹ Jean-Paul Sartre, « Préface », in Louis Dalmas, *Le communisme yougoslave depuis la rupture avec Moscou*, Paris, Terre des hommes, 1950, p. xxxi. Notre chapitre 4 rend compte de l'autogestion yougoslave.

² *Ibid.*, p. xliii.

³ *Ibid.*, p. xli.

⁴ Yvon Bourdet, *La Délivrance de Prométhée. Pour une théorie politique de l'autogestion*, Paris, Anthropos, 1970, *Pour l'autogestion*, Paris, Anthropos, 1974 et *L'Espace de l'autogestion*, Paris, Galilée, 1978.

est probablement plus lente et malaisée dans un pays arriéré comme la Yougoslavie qu'en Allemagne.

Concentré sur les enjeux épistémologiques, Sartre semble coupé de l'intérêt pour les pratiques réelles des travailleurs. Jean-Philippe Deranty et Stéphane Haber lui reprochent ainsi de s'être peu intéressé à l'expérience réelle du travail et de la situation ouvrière dans la division du travail, ainsi qu'à ses conséquences politiques :

L'espace théorique délaissé par Sartre est donc celui dans lequel peut se conceptualiser différemment la relation entre le mouvement social, né d'une expérience du travail et d'une expérience sociale spécifiques, et sa reprise dans l'organisation politique¹.

Sartre prend à deux reprises l'exemple des soviets, conseils de travailleurs, mais seulement comme système d'autoadministration. Il l'interprète comme une médiation de l'individu à l'institution² ou comme un intermédiaire entre le groupe en fusion et le groupe assermenté³, indépendamment du contenu spécifique de leurs pratiques. Il soulève le rôle formel du soviet, plus que son contenu pratique. Après 1968, il se rapproche de la classe ouvrière et des maos.

4.2. Les ressources autogestionnaires chez Sartre : la théorie des groupes

La théorie sartrienne de l'action collective influence cependant la théorie autogestionnaire de Gorz. Chez Sartre, elle a une fonction épistémologique et théorique. Sur le plan épistémologique, elle justifie l'existence des phénomènes collectifs analysés par le marxisme, comme la « conscience de classe » ou l'« intérêt de classe », qui renvoient à une entité collective articulée avec l'entité individuelle. Sur le plan théorique, le groupe en fusion est l'étape de la dialectique historique par laquelle la praxis aliénée tente de s'extraire du pratico-inerte et vit, avec d'autres praxis aliénées, un moment de libération collective, avant de retomber dans l'inertie par diverses formes d'organisation.

Commençons par le plan épistémologique, comme Sartre dans les *Questions de méthode*⁴. L'individu concret s'intègre dynamiquement à sa classe par des médiations, comme sa famille ou des relations concrètes, dont résultent des « objets collectifs »⁵. Que deviennent

¹ Jean-Philippe Deranty, Stéphane Haber, « Philosophie de l'histoire et théorie du parti chez Sartre et Merleau-Ponty », *loc. cit.*

² CRD, p. 521.

³ CRD, p. 647.

⁴ CRD, p. 49-59.

⁵ CRD, p. 56. À cet endroit, Sartre utilise le concept de groupe comme équivalent de celui d'objet collectif, ce qui n'est plus le cas dans la théorie du groupe en fusion, à un moment plus avancé de l'ouvrage.

les individus quand ils se regroupent ? Sartre réaffirme la primauté ontologique et épistémologique du sujet sur le groupe :

Nous reconnaissons sans peine que le *groupe* n'a jamais ni ne peut avoir le type d'existence métaphysique qu'on cherche à lui donner ; nous répétons avec le marxisme : il n'y a que des hommes et des relations réelles entre les hommes ; de ce point de vue, le groupe n'est en un sens qu'une multiplicité de relations et de relations entre ces relations¹.

Le holisme méthodologique et métaphysique ne suffit pas à expliquer les phénomènes collectifs parce qu'il ne montre pas comment ils sont vécus et réalisés par les individus. Ainsi, la notion d'« intérêt de classe » ne suffit pas à expliquer comment cet intérêt est vécu par l'individu, en contrecarrant éventuellement des intérêts antagonistes. Tout objet collectif n'est qu'une multiplicité de relations et de relations entre ces relations. S'il fait bien émerger de nouvelles propriétés qui n'étaient pas présentes dans les individus pris isolément, il ne dissout pas pour autant les individus qui le constituent. Son nominalisme répond à l'idéalisme du marxisme qui prend la classe sociale pour réelle et non comme catégorie analytique, au point d'affaiblir la liberté des individus qui la composent². Pour Sartre, la réalité du groupe n'est que « parasitaire »³, comme l'existence d'une entité greffée, de façon contingente, sur une autre, qui peut la déterminer partiellement mais sans la remplacer. L'individu vit l'universel dans sa propre matérialité singulière, par exemple dans son rapport particulier à sa classe : son appartenance à l'objet collectif le « ronge »⁴, ce qui détermine en retour sa praxis. Dès lors, les collectifs se forment à partir des perspectives de fuite d'une situation matérielle, qui conditionnent leur praxis future : leur existence reste instable, toujours déterminée par les praxis qui les composent. C'est précisément parce que les individus continuent d'exister comme des entités séparées dans les objets collectifs que Sartre peut penser leur évolution historique sous diverses formes composées et recomposées.

L'objet collectif se réalise dans des conditions matérielles plurielles. Sartre élargit la compréhension marxiste du groupe qui le réduit à la classe sociale déterminée par sa place dans les rapports de production. Feron note que Sartre, dès 1947, transforme le concept de situation en le pluralisant pour « mettre en lumière des situations sociales qui semblent périphériques par rapport à la contradiction économique entre Capital et Travail », tenant compte des minorités opprimées comme les Juifs ou les colonisés et des situations particulières des écrivains ou bourgeois ayant rejoint le mouvement révolutionnaire⁵. Dans la *Critique de la raison*

¹ CRD, p. 55.

² Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, op. cit., p. 291.

³ CRD, p. 55.

⁴ CRD, p. 56.

⁵ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. 55.

dialectique, s'il prend parfois la classe sociale, groupe déterminé par les rapports de production, comme exemple de groupe, Sartre insiste sur l'appartenance des individus concrets à d'autres groupes, comme la famille, les clubs sociaux, religieux, ou les groupes d'habitation – auxquels il faut souvent référence¹. L'habitation est en effet une façon matérielle concrète de vivre son milieu. Tout milieu peut produire une relation concrète entre des individus et des groupes et leur pluralité peut même créer des rapports contradictoires chez les individus. Par exemple, le groupe d'habitation peut détourner l'ouvrier des intérêts de son groupe de production si les organismes patronaux qui l'organisent lui proposent des loisirs qui le font adhérer à l'idéologie bourgeoise. Par cette compréhension pluraliste des groupes qui naissent des conditions matérielles de vie des sujets, Sartre entend complexifier la compréhension marxiste de l'espace social : c'est un ensemble de champs sociaux, constitués de relations concrètes, qui peuvent entrer en interférence.

Dans la dialectique historique, le groupe en fusion est plus que l'« objet collectif » du rassemblement sériel, inerte, où les individus restent séparés et inchangés par l'expérience collective, qu'illustre la file d'attente des passagers à l'arrêt de bus². Les sérialités ne créent pas d'unité orientée vers un but unificateur, mais restent une « pluralité de solitudes »³. L'unité est extérieure, déterminée mécaniquement par les conditions objectives de la situation matérielle, qui les unit passivement. Le groupe en fusion ne provient pas passivement de cet objet collectif inerte parce que le champ pratico-inerte ne peut susciter la socialité pratique du groupe unifié⁴.

Dans le groupe, les libres praxis dépassent la nécessité du pratico-inerte qu'elles se réapproprient par l'action commune et constituent une dialectique immanente. Sartre l'exemplifie avec les milices d'une foule, dont il distingue deux formes : l'auto-organisation de la foule en milice, groupe en fusion uni autour d'un but commun, et la milice organisée, groupe représentatif constitué pour éviter les troubles mais qui traite alors la foule comme un objet et forme alors un « antigroupe ». La foule s'organise alors pour détruire cette institution externe qu'est l'antigroupe⁵ : le groupe se transforme en contrant ce qui le réifie et en réinventant une pratique commune aux individus constituants réunis.

Le groupe en fusion émerge du dépassement de deux types d'unification du groupe réalisées par les tiers qui le considèrent soit comme un objet de leur pratique (le groupe-objet) soit comme le sujet d'une pratique qu'ils observent (le groupe-sujet). Dans le groupe-objet, le

¹ Voir par exemple *CRD*, p. 49, 50, 326, 353, 363, 397, 648.

² *CRD*, p. 280.

³ *CRD*, p. 308.

⁴ *CRD*, p. 377.

⁵ *CRD*, p. 390.

tiers rassemble cette multiplicité en la prenant pour objet de son regard, par exemple en passant devant un rassemblement dans la rue. Dans le groupe-sujet, le tiers se voit transcendé par un groupe extérieur : il est pris pour objet, comme un soldat face à un groupe ennemi. Le groupe en fusion n'est ni l'un ni l'autre ni un intermédiaire, mais « comme une sorte de dépassement synthétique du groupe-objet et du groupe-sujet de mon champ pratique »¹. Sartre l'illustre par une foule insurrectionnelle dans laquelle chacun fuit avec les autres et s'intègre au groupe en tant que sujet et non objet passif : l'individu est dans un rapport de « transcendance-immanence »² parce qu'il est à la fois totalisé par le groupe et celui qui le totalise, double structure qui le protège de la passivité et permet de penser son évolution. Les individus ne se dispersent pas : chacun découvre l'exigence d'une pratique commune de tous et chacun actualise cette unité.

Le groupe demeure un acte commun auquel les singularités ne cessent de participer, continuant de l'entretenir. Dès lors, chaque praxis constituante peut diriger l'action du groupe, qui connaît une *souveraineté tournante* : chacun agit dans un rapport de gouvernant-gouverné. Cette fonction de régulation ne nécessite pas une position de surplomb ou de chef mais peut être remplie par quelques mots d'ordre qui se transmettent par le bouche-à-oreille. Seuls des chefs provisoires transforment l'activité de la foule, « passive et désordonnée »³, en une action commune où chacun peut être le tiers régulateur : « le chef, c'est toujours moi »⁴. Le groupe en fusion est une unité collective toujours en train de se faire par des praxis qui restent libres⁵. Sartre suggère que le groupe révolutionnaire n'est pas le parti léniniste organisé verticalement mais le groupe en fusion qui dépasse toute hiérarchie et toute division, en vue d'un objectif commun.

Cependant, celui-ci n'est pas durable puisque les praxis libres peuvent toujours le défaire. Elles peuvent l'organiser selon des institutions matérielles durables, ce qui recrée du pratico-inerte. Le groupe institutionnalisé domine la praxis par des institutions figées qui déterminent les praxis, sous la forme d'un « extéro-conditionnement »⁶. Néanmoins, du groupe en fusion au groupe institutionnalisé jusqu'à l'État, la totalisation sociale n'est ni complète ni durable. L'histoire oscille alors entre des périodes de révolution, moment de destruction des institutions, et des situations d'aliénation réifiées dans des institutions.

¹ CRD, p. 403.

² CRD, p. 409.

³ CRD, p. 417.

⁴ CRD, p. 421.

⁵ CRD, p. 544.

⁶ CRD, p. 727.

Les diverses formes de groupes interagissent. Dans l'expérience de la classe ouvrière, le groupe institutionnel qu'est le syndicat ou le parti est une invitation à s'unir dans un groupe en fusion qui dépasse ces formes inertes : par lui, les groupes concrets comprennent d'eux-mêmes et de l'intérieur leur souveraineté, puisque les membres du syndicat sont encore membres du groupe de travail. Alors que dans l'action individuelle l'ouvrier réalise l'être de classe, hérité d'une situation, dans l'action commune il réalise son être de classe et sa liberté par la revendication, « pratique commune pour déterminer un changement général »¹.

En 1952, contre le spontanéisme, Sartre montre l'importance du parti et des syndicats pour organiser la classe² : les militants formés et intégrés par le parti sont plus autonomes et critiques de leur expérience au travail et dans la société que les travailleurs esseulés. En menant des actions communes dans lesquelles ils se reconnaissent en tant que membres de classe, ils intègrent progressivement les autres. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre insiste sur le fait que le groupe concret de travailleurs continue d'exercer sur lui-même la souveraineté de la classe ouvrière et de définir les rapports de force et les conditions matérielles du conflit. Le groupe en fusion continue de totaliser les séries qui l'entourent – la famille, les voisins ou les associations – rassemblant ainsi la classe ouvrière dans une multitude de situations. C'est pourquoi l'autorité du groupe institutionnel, syndicat ou parti, n'est pas totale parce que la classe ouvrière reste un groupe conscient qui perdure en dehors des formes organisationnelles. Le groupe institutionnel qu'est le syndicat reste sériel parce qu'il suppose des structures de récurrence et d'altérité : son être-institutionnel reste inerte et le groupe peut s'y opposer. Sartre montre en fait que le syndicat fait exister la classe ouvrière sous différentes facettes présentes en même temps : c'est un groupe d'organisation institutionnalisé avec le syndicat, c'est un groupement en fusion, ou assermenté dans le cas des soviets, et c'est aussi une sérialité encore inerte dans les secteurs où les travailleurs n'ont pas encore de conscience de leur groupe, mais une sérialité pénétrée par l'unité négative des groupes assermentés des collègues qui sont liés par le serment d'obéir aux ordres et de travailler ensemble³.

Notons que les trois types de configuration du social que Sartre dégage – la sérialité, le groupe, le groupe institué – se distinguent aussi par leur rapport pratique à la matière et par le pouvoir d'agir de la praxis sur la matière. Dans la sérialité, la situation matérielle médiate et structure les rapports entre les individus parce que les exigences matérielles s'imposent à chacun : la praxis est passive face à la matière. Dans le groupe, ce rapport à la matière est

¹ CRD, p. 650.

² « Les communistes et la paix », *Situations VI*, Paris, Gallimard, 1964, p. 155-156.

³ CRD, p. 646-647.

ressaisi par les individus dans un but commun que chacun médiatise et structure et par lequel il impose ses normes pratiques à la matière elle-même, qu'il peut transformer : les individus unis peuvent transformer la matière qui jusque-là les déterminait passivement. Dans le groupe institué, chacun est assigné à une fonction, mais en la réalisant il incarne aussi matériellement l'institution : il subit et réalise la matérialité. Dans la lutte des classes, chacun agit sur sa propre matérialité et sur celle du groupe contre lequel il lutte. Cette triple possibilité d'agir sur la matière de l'individu selon le type de rassemblement est une distinction cruciale pour penser l'autogestion, action d'autodétermination des pratiques et des conditions matérielles d'existence : il n'est possible d'agir sur la matière déterminante que dans le groupe uni par un objectif commun que chacun vise.

4.3. Quelles prémisses pour l'autogestion ?

Comment cette analyse du groupe peut-elle être appliquée au travail, activité collective que Rosa Luxembourg ou Claude Lefort placent au fondement de l'action révolutionnaire ? Dans *L'Être et le Néant*, le travail en commun est déjà une expérience propre à « susciter l'épreuve du *nous* » parce que plusieurs praxis de travailleurs « s'éprouvent appréhendées par le tiers pendant qu'elles œuvrent solidairement un même objet » dont « le sens même renvoie à la collectivité œuvrante comme à un *nous* »¹. Le sujet vit l'expérience du nous par l'ensemble des opérations du travail commun et par le rapport à l'objet qui appelle ce travail commun : la matérialité suffit à créer une communauté solidaire.

Ce n'est plus le cas dans la *Critique de la raison dialectique* où la matérialité est réappropriée par un groupe uni par un but commun pour qu'il puisse agir dessus. Commentant une situation de travail de deux ouvriers, Sartre la relègue à un rassemblement sériel² : ils « font ensemble » un certain travail dans un rapport d'extériorité. En effet, malgré un rapport d'« intimité » d'adaptation de leurs efforts à ceux de l'autre dans lequel ils utilisent leur corps comme instrument pour l'autre et intègrent le corps de l'autre dans leur pratique, ils ne sont pas dans un rapport d'« unité ». Bien que la possibilité matérielle de leur unification existe et que leur union effective soit même requise par leur environnement matériel et leurs outils de travail, cette unification n'est pas leur projet commun mais reste extérieure à eux, parce que ce sont « des tiers qui les désignent par l'intermédiaire des objets »³.

¹ EN, p. 459.

² CRD, p. 193.

³ Ibid.

Qui sont ces tiers ? Les agents de la division technique du travail, comme les contremaîtres, les ingénieurs ou la direction ? Ou bien l'organisation matérielle même de la chaîne de production qui unit leurs actes malgré eux, sans qu'ils aient besoin de viser intentionnellement et d'organiser cette unification ? L'équivalence que Sartre pose ensuite (« ou, si l'on préfère, l'unité de leur équipe est inscrite dans la matière comme un impératif inanimé »¹) confirme la deuxième possibilité : ces « tiers » renvoient aux impératifs de la matière qui exigent leur unification par leur travail, sans qu'elle ne devienne une intention commune. Leur unification n'opère pas non plus dans la réalisation du produit fini qui n'est pas reconnu comme résultat d'une praxis unifiée. Sartre explique ainsi l'aliénation dans le travail, extériorisation et devenir étranger, par la relation même d'une praxis non unifiée à la matière ouvree, dans la continuité de l'aliénation fondamentale de la praxis dans son rapport à la matière. Toute division technique du travail crée de l'aliénation puisqu'elle organise la matière de façon extérieure aux travailleurs : aucun groupe en fusion n'y semble possible. Lefort reproche à Sartre de ne pas voir la forme de solidarité qui sous-tend toute coopération objective, même déterminée extérieurement², parce qu'il manque les « hommes concrets » qui interagissent et qui créent des relations concrètes de solidarité qui dépassent les consignes et témoignent d'une résistance volontaire. Elle se matérialise aussi par des sabotages individuels ou un refus collectif d'obéissance. Si Sartre n'envisage pas la solidarité actuelle entre les ouvriers dans la division du travail, permet-il au moins de penser la solidarité en puissance qui pourrait les lier ?

Cette unification des praxis serait-elle possible par une autre organisation du travail que cette division technique, que pourrait incarner l'autogestion ? Sartre ne semble pas le concevoir : à propos du groupe en fusion, il précise qu'il ne s'agit « ni de coopération ni de solidarité »³ qui impliquerait une unification extérieure aux praxis individuelles : en effet, dans le travail en commun « l'intégration mutuelle implique l'être-objet de chacun pour l'Autre »⁴, l'expérimentation du projet de l'autre comme autre, sans unification possible par un projet. Est-ce un jugement définitif sur toute organisation du travail ou seulement sur celle, capitaliste, qu'il observe ? Les deux pages suivantes indiquent, avec des exemples hors du travail, que toute totalisation de praxis comporte un élément de désintégration par la simple présence de l'Autre qui renvoie hors du projet de la praxis, vers une autre totalisation. Bien sûr, Sartre insiste sur

¹ *Ibid.*

² Claude Lefort, « V. De la réponse à la question », *art. cit.*

³ *CRD*, p. 420.

⁴ *CRD*, p. 193.

l'impossibilité d'unifier durablement les praxis, raison pour laquelle le groupe en fusion est toujours menacé de désintégration, mais il semble aussi penser que le travail avec l'autre empêche l'unification des praxis. Si son analyse du groupe en fusion est plus optimiste quant aux possibilités d'unifier temporairement les praxis, il ne l'applique pas à la situation de travail. Son modèle de révolté semble plutôt du côté de l'esclave ou du colonisé que l'ouvrier d'industrie – cause ou résultat de son engagement dans les luttes de décolonisation, avant les luttes ouvrières de la fin des années 1960.

Pourtant, quand il traite la question de la hiérarchie du groupe, Sartre laisse ouverte une possibilité intéressante pour l'autogestion. Il se demande comment totaliser des praxis d'abord divergentes et envisage la fonction d'unification transcendante d'un tiers surplombant qu'incarnerait un chef. Il ne justifie pas une situation concrète de hiérarchie puisqu'il précise que la relation de tiers assurant la fonction d'unification transcendante n'implique pas une hiérarchie cristallisée, incarnée durablement par le même individu : elle pourrait être portée par différents individus qui se relaient et décident de la forme hiérarchique adaptée à la situation, sous la forme de la souveraineté tournante. Ce relais des individus pour unifier les praxis peut être l'autogestion, entendue comme pratique d'auto-organisation des conditions de réalisation de leur praxis conjointes, à défaut d'être communes, par les travailleurs.

De plus, la fin de la *Critique de la raison dialectique* développe une analyse de l'institution utile pour critiquer l'organisation du travail et fonder un projet autogestionnaire. Les institutions dépassent les contradictions du groupe, qui choisit de s'organiser de façon durable pour éviter de retomber passivement dans la sérialité du groupe dégradé¹. Le groupe introduit l'unité de l'institution comme unité de l'altérité pour remplacer son unité absente. L'homme d'institution doit obtenir la reconnaissance de son pouvoir par deux pratiques opposées et simultanées : liquider l'Autre en lui pour le liquider dans les Autres et maintenir l'unité, mais au moment d'exercer le pouvoir, se constituer comme l'Autre pour fonder le pouvoir et se faire respecter. Alors que dans le groupe l'autorité se fonde sur la quasi-souveraineté du tiers régulateur qui exerce son pouvoir sur les autres et que le chef est n'importe qui, dans l'institution le tiers régulateur est titulaire, décrété et reconnu pour son rôle de régulation du groupe : la quasi-souveraineté tournante s'immobilise pour devenir l'autorité d'un seul sur tous. L'ordre doit apparaître comme inorganique, inébranlable, pour que ses membres y obéissent : ils doivent le vivre comme une inertie jurée et assermentée, vécue comme une nécessité. Les institutions font alors renaître la sérialité et l'impuissance qui font

¹ CRD, p. 580.

perdurer le pouvoir. L'institution produit ainsi « l'autodomestication systématique de l'homme par l'homme »¹ qui crée des hommes qui se définissent à leurs yeux et entre eux par leur rapport fondamental aux institutions. L'institution est ainsi une « praxis ankylosée », qui reçoit son ankylose de l'impuissance des membres du groupe.

Gorz retient cette critique institutionnelle, comme il l'explique en 1977 :

La *Critique de la raison dialectique*, en gros, apporte les fondements théoriques de la ligne politique qui préconise la démocratie révolutionnaire de masse, et repousse toutes les formes d'organisation, tous les appareils de contrôle, de direction comme étant déjà des rechutes d'une libération collective en train de se faire, dans des formes inertes, institutionnalisées, qui vont se retourner contre les agents de la praxis collective².

Celle-ci sera réactualisée dans l'après 1968, quand les organes de la classe ouvrière seront accusés d'avoir étouffé le mouvement insurrectionnel. L'articulation entre la base et ses organes, le groupe en fusion et ses institutions, est perçue comme problématique, ce qui renouvelle l'aspiration au spontanéisme, déjà au cœur des débats au début du mouvement ouvrier. Encore aujourd'hui, certaines analyses anarchistes rappellent le propos sartrien :

Si le commun, entendu comme l'activité de création de normes partagées, existe à la zad, il ne repose pas sur une *structuration démocratique*, c'est-à-dire, sur l'unification, même temporaire, des volontés individuelles dans un sujet collectif doté de l'autorité nécessaire pour faire appliquer la loi, mais sur une *association anarchique* destinée à préserver l'autonomie radicale des individus et des groupes³.

Castoriadis et Lefort voient dans les conseils ouvriers l'incarnation du groupe en fusion, formes politiques alternatives au stalinisme, qu'ils pensent d'après les caractéristiques sartriennes – tout en reprochant à Sartre d'avoir été trop abstrait. Gorz s'en inspire aussi pour décrire des phénomènes collectifs comme une grève⁴, ou la révolution cubaine⁵.

¹ CRD, p. 585.

² Alexandre Astruc et Michel Contat, *Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat ; avec la participation de Simone de Beauvoir, Jacques-Laurent Bost, André Gorz, Jean Pouillon*, Paris, Gallimard, 1977, p. 118.

³ Margot Verdier, *Le Commun de l'autonomie. Une sociologie anarchiste de la zad de Notre-Dame-des-Landes*, Paris, Ed. du Croquant, 2021, p. 10.

⁴ « Toute grande grève, en effet, est une sorte de fête. Des millions d'individus qui, jusque-là, existaient séparés, seuls et donc impuissants, agissent soudain ensemble et, par leur action commune, réalisent leur force, leur cohésion de classe. Ce jour-là, ils relèvent la tête et paralysent toute l'économie, touchant du doigt cette évidence : rien ne marche sans eux, le pays ne fonctionne, n'existe que par leur travail. Ils sont le pouvoir suprême. Une grève réussie est un succès en elle-même du point de vue de la conscience ouvrière. » « La grève "tous ensemble" », NO, 18 mai 1966.

⁵ « Vous découvrez que Cuba n'est pas une société, un État comme nous l'entendons, mais un peuple en fusion continue, sans moule où il puisse prendre ; un chantier économique, culturel, politique où tout est fait pour changer, où la mobilité maximale est le but et la règle : bref, une révolution en cours » « Ces grands brassages de population ont la vertu de détruire en permanence les barrières sociales qui pourraient resurgir, d'empêcher les rigidités bureaucratiques, de montrer aux gens de La Havane les abîmes de sous-développement d'où sort le pays et la source de ses richesses futures. (...) Cela ressemble à une improvisation permanente. Pourtant, c'est voulu : c'est « l'antisystème », systématisé, la volonté d'empêcher tout cloisonnement, toute routine. Que chacun s'intéresse à tout. Que tout soit l'affaire de tout. » « Fidel Castro est-il un fou ? », NO, 28 février 1968.

Chapitre 2 : L'existentialisme marxiste de Gorz : sujet, morale, aliénation et révolution

Section 1. Existentialiser le marxisme, matérialiser l'existentialisme

1. L'héritage sartrien

1.1. La rencontre humaine

Gorz découvre la philosophie par Sartre, en 1941 avec *La Nausée* et *Le Mur* puis *L'Être et le Néant* en 1943. En 1942, il est admis à la Société des belles lettres de Lausanne, dont il devient le secrétaire puis le vice-président. Dans ce cadre, il présente les œuvres de Camus, Queneau, Prévert, Nizan et la littérature de Sartre. S'il suit quelques cours de philosophie pendant un semestre à la faculté de Lausanne, il les abandonne rapidement et découvre en autodidacte Bataille, Chestov, Jaspers, Sartre et Kierkegaard¹. Pour comprendre *L'Être et le Néant*, Gorz lit ensuite Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty et Hegel. En 1945 il commence à écrire *Fondements pour une morale*, qui devient un essai de 1500 pages, conçu comme un prolongement des questions morales laissées en suspens par *L'Être et le Néant*.

Gorz rencontre Sartre le 1^{er} juin 1946 lors de sa venue à Lausanne, avec Simone de Beauvoir, pour une série de conférences, organisée par la Société de poésie, qui l'invite ensuite à discuter en privé avec Sartre. Son premier article, publié en août 1946 dans la revue viennoise *Der Turm*, présente synthétiquement l'existentialisme de Sartre. En 1947, Gorz publie un second article sur Sartre² dans la revue de Lausanne *Servir*, pour défendre la philosophie existentialiste, qu'il étend de Hegel et Kierkegaard à Marx, parce qu'ils conçoivent tous l'expérience vécue de l'homme dans sa totalité dynamique. Cela indique dès 1947 son choix de tenir ensemble Marx et Sartre – à l'inverse de Lukács par exemple, qui les sépare strictement. Alors que le directeur du journal critique l'athéisme de Sartre au nom de l'existentialisme chrétien de Kierkegaard, Gorz répond en avril 1948 qu'il préfère délaisser le mysticisme et refonder l'humanisme à partir de l'existentialisme³. Il lit les *Temps modernes* à la rédaction de *Servir*. De passage à Lausanne en 1949 pour une représentation théâtrale d'une de ses pièces,

¹ Willy Gianinazzi, *André Gorz, une vie*, op. cit., p. 30.

² Gérard Horst, « Qui est Sartre ? », art. cit.

³ Gérard Horst, « Sartre contre le chrétien ? », *Servir*, 29 avril 1948.

Sartre entend que Gorz cherche du travail à Paris et lui propose un poste de traducteur de romans pour la NRF : Gorz et sa femme Dorine Keir s'installent à Paris. Sartre montre son manuscrit sur la morale à Gorz en 1949 – les futurs *Cahiers pour une morale*¹. Après quelques tâches précaires, Gorz est embauché le 15 avril 1951 au quotidien *Paris-Presse l'Intransigeant* pour la revue de la presse étrangère et l'actualité étrangère. Il prend le nom de plume de Michel Bosquet. En juillet 1955 il intègre *L'Express* où il écrit des articles d'économie, puis participe à la fondation du *Nouvel Observateur* en 1964.

Dans les années 1950 et 1960, en parallèle de son activité de journaliste, Gorz écrit sur la phénoménologie et commente Sartre, Merleau-Ponty et Husserl, dans des textes restés à l'état de manuscrits. Gorz remet à Sartre le 1^{er} décembre 1955 le manuscrit des *Fondements pour une morale* : celui-ci l'adresse aux PUF qui le refusent – le livre paraîtra raccourci en 1977. Gorz raconte ce moment dans le roman autobiographique *Le Traître*, où il applique à sa vie la phénoménologie des attitudes et des situations élaborée dans les *Fondements pour une morale*, pour dessiner la voie qui mène le sujet à la liberté. En septembre 1956, le manuscrit est accepté par Francis Jeanson, directeur de collection chez Seuil : il est publié en 1958 avec une préface de Sartre, après la publication d'extraits dans *Les Temps modernes*, sous le nom d'André Gorz, qui devient alors son nom de romancier acclamé par la critique littéraire².

En 1958, Gorz propose à Seuil, qui le refuse, un long manuscrit pour montrer la continuité de l'œuvre sartrienne entre *L'Être et le Néant* et les *Questions de méthode* et justifier les rapports entre existentialisme et marxisme³. Gorz transmet à Sartre le manuscrit de *La Morale de l'histoire* et Sartre lui fournit ses brouillons de la *Critique de la raison dialectique*⁴. En novembre 1960, Gorz intègre le comité de rédaction des *Temps Modernes* pour couvrir l'actualité internationale et socioéconomique. Il donne une conférence à Lausanne sur la « pensée actuelle de Sartre » – son existentialisme converti au marxisme⁵. Il y explique pourquoi Sartre conçoit la nécessité d'un salut collectif pour réaliser la liberté, ce qui l'amène au marxisme, seule philosophie pour saisir l'homme dans sa réalité concrète et fonder un nouvel humanisme. La presse présente Gorz comme un philosophe proche de Sartre et déplore

¹ Willy Gianinazzi, *André Gorz, une vie*, op. cit., p. 34

² Maurice Blanchot, François Mauriac et François Wahl en font des recensions et *L'Express* du 11 décembre 1958 le désigne comme « l'essai le plus important publié cette année par un jeune écrivain ».

³ « Ce travail a pour but de montrer la continuité philosophique qui relie *L'Être et le Néant* aux *Questions de méthode* » Archives André Gorz/IMEC/371/1/1.

⁴ Un exemplaire de ce dossier se trouve dans les fonds Sartre à la BNF et dans les fonds Gorz à l'IMEC.

⁵ Le 18 février 1961, qui connaît un tel succès qu'une autre est redonnée à 20h : *La Gazette de Lausanne*, 20 février 1961.

légèrement qu'il reste philosophique, sans faire le lien avec l'actualité politique¹. Quelques années plus tard, quand Gorz se voit appeler « l'ancien disciple de Sartre » par Serge Mallet dans une recension de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*², il réaffirme sa totale solidarité avec Sartre, qu'il défend, et lui attribue même l'inspiration de son dernier ouvrage :

Je ne peux laisser dire que Sartre ait « accepté platement la dogmatique stalinienne ». Les écrits de lui que tu vises étaient, à mon avis, dans la vérité – qui est toujours historique – à l'époque de leur publication, il y a une dizaine d'années, et le demeurent au point que le moins dogmatique des Partis communistes, celui d'Italie, vient de les éditer aux « Editori Riuniti ».

Ma dette envers Sartre est aujourd'hui aussi grande que par le passé : l'idée de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* m'est venue à l'occasion d'une discussion à laquelle j'ai assisté, à Rome, il y a deux ans, entre Sartre, Simone de Beauvoir et des communistes italiens. C'est dire que je demeure un « disciple » bien que je n'aime pas ce mot et bien que mon livre – que je n'ai pas soumis à Sartre avant sa publication – n'engage que moi³.

Mais le fidèle n'est pas disciple, comme le conçoit Sartre :

- Vous n'avez jamais voulu avoir de disciples. Pourquoi ?

- Parce qu'un disciple, selon moi, c'est quelqu'un qui reprend la pensée d'un autre sans rien lui ajouter de neuf ou d'important, sans la prolonger par un travail personnel qui l'enrichit, la développe et la fait avancer. Par exemple, je ne considère pas du tout que le livre de Gorz, *Le Traître*, soit l'ouvrage d'un disciple. Si le livre m'a intéressé – et c'est pour ça que je l'ai préfacé – ce n'est pas parce que j'y retrouvais certaines de mes idées, une façon d'essayer de comprendre un homme en totalité, c'est parce que j'y apprenais des choses de lui : c'est ce qui venait de lui qui m'intéressait et pas ce qui pouvait venir de moi. C'est un très bon livre, ça veut dire qu'il était neuf⁴.

Comment cette relation humaine se traduit-elle philosophiquement ? Gorz hérite des problèmes de l'existentialisme marxiste et des principes d'une praxis collective libératrice, qui fondent sa philosophie de l'émancipation ancrée dans les conditions matérielles de l'existence capitaliste. Dans ses textes des années 1950 et 1960, il présente les analyses sartriennes et se les approprie. Gorz s'y réfère toute sa vie, pour situer son parcours philosophique ou sa conception de l'aliénation et du sujet⁵. En 1990, il rapporte que Sartre le considérait « comme l'une des rares personnes capables de comprendre ses travaux de l'intérieur, pour ainsi dire, et, en les maniant, à les développer sur de nouveaux terrains »⁶. Ce legs est pourtant peu approfondi par ses commentateurs. Finn Bowring y consacre un ouvrage, mais néglige le caractère marxiste de l'existentialisme de Sartre alors en refondation⁷. Françoise Gollain le synthétise, mais sans commenter les textes en détail, tout comme Robert Chenavier plus succinctement⁸.

¹ *La Tribune de Lausanne*, 20 février 1961.

² Serge Mallet, « Un réformisme révolutionnaire », *France Observateur*, 21 mai 1964.

³ « Réponse à Serge Mallet », *France Observateur*, 28 mai 1964.

⁴ Sartre, *Situations*, X, « Autoportrait à 70 ans », Paris, Gallimard, 1976, p. 210.

⁵ Par exemple en 1983 : « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est », *art. cit.*

⁶ « La vie, la nature, la technique. Entretien avec Erich Hörl », *FR*, p. 29.

⁷ Finn Bowring, *André Gorz and the Sartrean Legacy*, *op. cit.*

⁸ Françoise Gollain, *Une critique du travail. Entre écologie et socialisme*, Paris, La Découverte, 2000 et *Une philosophie de l'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2018 et Robert Chenavier, *André Gorz. Fonder l'écologie politique*, Paris, Michalon, 2020.

Expliquons ici en détail comment Gorz s'approprie les problèmes et les principes de l'existentialisme sous sa forme marxiste : quelles sont les possibilités d'autonomie du sujet dans une situation matérielle déterminée mais non déterminante ? Comment articuler la perspective individuelle et l'action collective ? Gorz établit des principes fondateurs : la reconnaissance du sujet comme atome, ontologique et analytique, de la réalité sociale, à appréhender selon ses expériences vécues ; le rejet d'une philosophie de l'histoire mécanique, téléologique et asubjective ; la recherche des perspectives subjectives d'émancipation par-delà le pratico-inerte d'une situation, entendue dans sa pluralité et son extension, sans être réduite au cadre capitaliste ; la pluralisation des déterminations matérielles du sujet et de sa praxis et des groupes d'appartenance, par-delà le cas spécifique de la production ; la conceptualisation de la rareté, non pas seulement dans l'organisation et la distribution de la production mais aussi dans la finitude des ressources. Pour les reconstituer, la précision chronologique est cruciale puisque l'œuvre de Sartre évolue conjointement. Nous commentons ici ces sources :

- Des articles publiés dans *Der Turm* (« Der Existentialismus bei Jean-Paul Sartre »¹) et dans *Servir* (« Qui est Sartre ? » et « Sartre contre le chrétien »²) entre 1946 et 1948.
- Des ouvrages publiés : *Le Traître* (rédigé en 1955-1956 et publié en 1958), *La Morale de l'histoire* (rédigé en 1957-1958 et publié en 1959), *Fondements pour une morale* (publié en 1977 mais écrit entre 1945 et 1955) et *Le Socialisme difficile* (publié en 1967 mais qui contient deux articles sur Sartre écrits en amont, publiés d'abord en 1964 « Sartre ou de la conscience à la praxis » et en 1965 « Sartre et le marxisme »).
- Des manuscrits non publiés : le manuscrit de 1958 qui entend montrer « l'achèvement de l'existentialisme dans un marxisme rénové »³, un texte de 1960 sur Husserl⁴, une lettre de 1960⁵, une présentation de 1964 sur la notion de praxis⁶, un manuscrit sur l'ontologie sartrienne⁷ non daté et un texte non daté de présentation de la *Critique de la raison dialectique*⁸.

¹ Gerhard Horst, « Der Existentialismus bei Jean-Paul Sartre », *Der Turm*, août 1946.

² Gérard Horst, « Qui est Sartre ? », *Servir*, art. cit.

Gérard Horst, « Sartre contre le chrétien ? », *Servir*, art. cit.

³ Incipit « Ce travail a pour but de montrer la continuité philosophique qui relie *L'Être et le Néant* aux *Questions de méthode* », Archives André Gorz/ IMEC/371/1/1.

⁴ « Sur Husserl ». Archives André Gorz/ IMEC/371/7/4.

⁵ « De la conscience à la praxis » Archives André Gorz/ IMEC/371/8/25.

⁶ Incipit « Je vais moi aussi insister surtout sur la praxis », Archives André Gorz/ IMEC/371/9/20.

⁷ Incipit « On peut se demander ce que signifie l'ontologie pour Sartre », Archives André Gorz/ IMEC/371/1/3.

⁸ « Situer la C. », Archives André Gorz/ IMEC/371/1/5.

1.2 L'héritage phénoménologique et existentialiste

L'héritage phénoménologique de Gorz se manifeste d'abord dans ce qui constitue à présent son premier article actuellement connu¹, « Der Existentialismus bei Jean-Paul Sartre » publié en août 1946 dans la revue viennoise *Der Turm* d'obédience chrétienne². Il y présente la philosophie sartrienne de *L'Imaginaire* et *L'Imagination* qui insiste sur le caractère intentionnel et transcendantal de la conscience, toujours consciente de quelque chose au-delà de l'être, le néant. Il explique alors le passage à *L'Être et le Néant* avec la distinction entre le pour-soi, toujours à distance de l'en-soi : la négation du pour-soi par rapport à l'en-soi n'est pas fixe et stationnaire mais mouvement dynamique vers le futur, dans lequel consiste la liberté du pour-soi, libre de décider du sens du monde et de son projet dans l'avenir. Gorz insiste sur la liberté du pour-soi jeté dans le monde, que dévoile l'angoisse heideggerienne.

Dès ce premier texte, Gorz présente l'intérêt de l'existentialisme sartrien pour le marxisme, par différence d'un marxisme mécaniste qui considère les individus déterminés par leur condition matérielle. Il insiste sur la situation dans laquelle le sujet organise ses projets, état de facticité déterminé matériellement mais qui laisse au sujet la possibilité de reconnaître, maintenir ou rejeter des possibles. L'histoire ne se fait pas sans les individus mais repose sur un « libre projet », même si la vérité historique du présent, dépendante de la réalisation effective des projets, échappe encore au sujet.

Pour Gorz, Sartre répond à la fois à l'idéalisme et à la critique catholique qui l'accusent de matérialisme, ainsi qu'au marxisme qui l'accuse d'idéalisme, parce qu'il défend que l'existence humaine n'a pas de sens prédéterminé mais est capable d'agir dans le monde – ce qui renvoie dos à dos la prédétermination divine, l'idéalisme désincarné et le déterminisme marxiste. Le sujet rencontre des facticités du monde qui conditionnent certes ses possibles, mais sans la limiter puisqu'elle peut les dépasser. La liberté sartrienne est présentée comme une unité dialectique de la facticité et de la liberté, dépassement de l'être matériel qu'elle est factuellement.

¹ Willy Gianinazzi, son biographe, pensait que son premier article était celui de 1947 pour *Servir*. Nous avons trouvé cet article antérieur dans la bibliothèque personnelle de Gorz à l'IMEC. Nous le reproduisons et traduisons en annexe. Notons que Gorz publie son premier article dans une revue viennoise, alors qu'il est en Suisse depuis 1939, ce qui témoigne de la persistance de ses liens intellectuels avec Vienne à cette époque.

² Voir à ce sujet la notice rédigée par Holger Englerth, *Literaturzeitschriften in Österreich 1945-1990* « Der Turm (1945-1948) : L'auteur cite l'article de Gorz mais lui attribue à tort le chapeau introductif en italique, rédigé par la rédaction qui présente l'existentialisme comme une tentative pour sauver la responsabilité humaine « désespérée ».

Gorz conclut en nuancant l'originalité de l'existentialisme sartrien, qui n'est pas tant dans les thèmes philosophiques traités que dans le renouvellement de leur traitement, par un cadre explicatif de problèmes irrésolus, comme la corporéité, le rapport à autrui ou la psychanalyse existentielle. Gorz anticipe déjà le projet de la *Critique de la raison dialectique* en affirmant que Sartre construit un point de vue « qui permet de comprendre et d'appréhender philosophiquement l'humanité dans son entièreté par une explication plausible et ouvre dès lors de nouveaux horizons de compréhension aussi bien psychologique que social, politique et historique »¹.

Le deuxième article de Gorz sur Sartre, « Qui est Sartre ? » de 1947, pour le journal de Lausanne *Servir*, engagé à gauche, est moins philosophique, centré sur sa personne. Gorz énumère les préjugés à son égard pour diagnostiquer qu'il « sert de bouc-émissaire à une société en pleine désagrégation et qui cherche à sauver ses mythes chancelants en cristallisant ses inquiétudes dans une haine mystique »². Gorz insiste sur sa sympathie, sa discussion facile et son intérêt généreux pour la « personne humaine ». L'article nous intéresse pour sa conception extensive et plurielle de l'existentialisme : fondé sur la découverte du lien de la conscience avec le monde qu'elle habite, l'expérience vécue est toujours concrète et historique. Gorz étend l'existentialisme, par-delà Sartre et Kierkegaard, à Hegel et Marx : philosophie d'une expérience concrète, elle ne peut « rester indifférente à la lutte des classes, à la fossilisation des Églises, à la crise de la démocratie formelle, au divorce de nos exigences fondamentales et de nos possibilités pratiques »³. Il les rassemble au nom d'un « fonds d'expérience générale en perpétuel mouvement, qui commence avec l'existence humaine et s'exprime plus ou moins parfaitement dans les philosophies et les époques, selon les conditions d'existence données et l'honnêteté du penseur »⁴, qui s'adresse à toutes les dimensions de l'être en tenant ensemble la subjectivité et le monde. À l'inverse, l'existentialisme ne s'applique pas à Jaspers ou Nietzsche, qui ne témoignent que d'expériences « mi-tronquées ». Dès 1947, Gorz fait dialoguer l'existentialisme et le marxisme pour expliquer une expérience concrète déterminée par des conditions matérielles, mais que le sujet peut toujours dépasser par un projet.

L'article donne lieu à une réponse du directeur du journal, un évangelique vaudois, qui dresse un parallèle entre l'athéisme sartrien et l'existentialisme chrétien de Kierkegaard⁵. Gorz lui répond que Sartre défend plutôt une religion laïque autour d'un Dieu qui doit être révélé,

¹ Voir notre traduction de cet article en annexe.

² « Qui est Sartre ? », *art. cit.*, p. 234.

³ *Ibid.*, p. 235.

⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁵ Voir Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 39.

manifeste, devenant « la signification de nos actes et projets »¹, idéal qui requiert et permet la liberté humaine, tenant la fonction de ce que Hegel appelle Esprit et de ce que Marx appelle Humanité. Alors que Sartre considère que la liberté du sujet est toujours limitée par celle d'autrui, Gorz répond qu'il est possible, par la collaboration, que les libertés se prolongent au lieu de s'opposer : autrui est l'intermédiaire par lequel ma liberté étend concrètement son règne à l'universel, alors qu'à elle seule elle ne l'atteint qu'abstraitemment. Gorz présente la théorie de la liberté de Sartre comme révolutionnaire et socialiste puisqu'elle est « le dépassement perpétuel d'un ordre humain qui, autrement, risquerait de se figer en un nouveau conformisme ». Pour cette raison, il assimile l'ordre humain sartrien, « en perpétuelle construction » à la formule trotskiste de « révolution permanente », même s'il précise ne pas vouloir « entrer dans ses vues politiques [de Trotsky] ». Il initie déjà ce geste de situer Sartre dans un contexte spécifique, qu'il poursuit dans les années 1950.

2. Vers l'articulation entre l'existentialisme et le marxisme

2.1. Le travail existentiel producteur de valeurs

En même temps que ces présentations de l'œuvre de Sartre, Gorz se confronte à ses problèmes philosophiques en rédigeant *Fondements pour une morale*². Il souhaite traiter les questions morales soulevées par Sartre mais qui ne peuvent seulement être déduites des principes de *L'Être et le Néant* : il faut « refonder la méthode sartrienne elle-même »³, contre son « monisme de la valeur », qui réduit toutes les valeurs à un « commun dénominateur [...] posé comme le sens ultime »⁴. Il relie ce projet à celui, contemporain, de Jeanson et de Beauvoir de refonder la morale sur l'humanisme existentialiste⁵.

¹ « Sartre contre le chrétien ? », *art. cit.*

² Gorz présente les *Fondements* comme une œuvre en trois volumes – sur le rapport du sujet-pour-soi à soi et au monde, les rapports entre les sujets, et sur le rapport à la société et au collectif. Il n'a préparé qu'une ébauche du deuxième, qu'il a rejetée à la fin de sa vie – voir la mention manuscrite de Gorz dans ses archives « Manuscrit du tome 2 de *Fondements*. (Les rapports à autrui) 1947-1948. Jamais relu. Sans intérêt ». Archives André Gorz/IMEC/371/6/2). Il a inséré le troisième dans *La Morale de l'histoire et Adieux au prolétariat*. Dans la préface de 1977, il affirme que ce premier ouvrage lui a fourni les instruments des essais ultérieurs, notamment l'analyse existentialiste marxiste, dont il regrette l'éclipse par mai 68, en raison d'un « dogmatisme structuraliste » (p. 20) qui fait oublier que même la connaissance implique un sujet connaissant.

³ *FM*, p. 14.

⁴ *FM*, p. 128-129. Voir aussi « Authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre », *LTM*, n°632-633-634, 2005, p. 627 : « J'ai été l'un de ceux qui, après l'avoir lu et relu, éprouvèrent le besoin vital de tirer au clair les questions annoncées pour ce « prochain ouvrage » qui tardait par trop. »

⁵ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, p. 25 : « Ce qui définit tout humanisme, c'est que le monde moral n'est pas un monde donné, étranger à l'homme et auquel celui-ci devrait

L'aliénation est d'abord un phénomène moral : le sujet ne peut honorer l'exigence morale, parce qu'il vit une hiérarchisation de ses possibles qui le contraint à « subordonner le supérieur à l'inférieur »¹ – abandonner ses valeurs morales au profit des valeurs vitales en cas de famine. Gorz décrit les valeurs corporelles, vitales et esthétiques au cœur des choix, à partir de cinq portraits de la vie aliénée puis de trois portraits de dépassement de l'aliénation. Reconstituer l'histoire personnelle du sujet, c'est comprendre le rôle de l'intention qui oriente ses choix et leur donne un sens moral, irréductible au sens vécu parce que contenant déjà les germes de son dépassement, vers des « possibilités ou de probabilités anonymes »², encore anonymes parce que non appropriées subjectivement.

La perspective de dépassement de l'aliénation morale suppose donc que le sujet puisse transformer sa situation. Gorz le justifie dans *Le Traître* en considérant l'existence comme une *production de soi*. Le sujet met à distance sa condition objective matérielle : c'est une activité subjective existentielle, autocréation de soi que Gorz appelle « *travail autonome* »³. Pour que le sujet se réapproprie son passé par un choix et informe son futur par un projet, il doit savoir que le monde est *produit* par les hommes, c'est-à-dire qu'il résulte d'une création matérielle des conditions d'existence. De façon existentialiste, la production désigne la création issue d'un choix. Le sujet n'est pas seulement producteur de ses moyens matériels pour subvenir à ses besoins, mais de son existence subjective elle-même parce qu'il choisit son projet, le sens qu'il lui accorde et ses valeurs⁴. Cet usage du concept de travail se retrouve aussi dans le manuscrit de 1958 : « Le travail comme libre modification de l'en-soi ne *réagit-il* pas sur le sujet producteur ? »⁵ L'humain crée sa propre réalité, spécifiquement humaine, dans laquelle il cherche à se reconnaître.

Gorz attribue cette conception autocréatrice de la condition humaine à un principe anthropologique marxiste et hégélien traduit, au niveau individuel, par le choix existentialiste d'un projet qui organise une situation :

Condition objective de nullité, oui, mais maintenue, voulue, rendue plus nulle encore en vertu d'un choix qui venait de plus loin et qui n'avait pas été occasionné par elle. Quand je disais qu'il faut partir de ce choix ! Idée hégéliano-marxiste que la condition de l'homme est son œuvre (condition humaine, faite par l'homme) ; non qu'il l'ait créée ex nihilo, mais parce qu'elle n'est *sa* condition que dans la mesure où il l'a déjà assumée par le choix de la vivre, où il loge et se reconnaît dans la signification qu'il lui fait venir. Parce qu'il ne s'accommode de sa condition que dans la mesure où *le fait* de la vivre a fondé un choix qui

s'efforcer d'accéder du dehors : c'est le monde voulu par l'homme en tant que sa volonté exprime sa réalité authentique ».

Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Myrte, 1947.

¹ *FM*, p. 201, note 1.

² *Ibid.*, p. 63

³ *LT*, p. 70.

⁴ *LT*, p. 76.

⁵ Archives André Gorz/IMEC/371/1/1, feuillet 64.

la valorise, occasionné ou réveillé des « complexes » qui font qu'il s'y sent à l'aise, s'y résigne, s'en enorgueillit. Parce qu'une condition que je n'aurais pas valorisée, je travaillerais déjà, ici et maintenant, à la transformer, n'en serais plus complice, ne pourrais plus m'expliquer par elle¹.

Alors que le concept de production a un sens économique chez Marx – production de valeur – ou anthropologique – production destinée à satisfaire des besoins – Gorz lui donne une extension *existentialiste* pour désigner la réalisation concrète d'un choix, son objectivation : le travail est la création de soi et du monde par soi, l'« essence du monde apparent » parce qu'activité à l'origine de toute la réalité humaine². Ce faisant, Gorz relie volontairement l'anthropologie des *Manuscripts de 1844* et l'existentialisme :

[u]n pont vers la phénoménologie, en arrangeant les choses comme suit : partir du monde tel qu'il se propose à nous et, en le recréant à partir de rien dans l'imaginaire (ce que fait en somme l'*epoche* husserlienne), voir comment il a été *possible*, c'est-à-dire quelle est sa signification humaine, quel est le projet, le choix opératoire, qui a « opéré » et produit ce monde à l'être ; et c'est là justement aussi la démarche marxienne : ne pas s'en tenir aux « apparences » mais, en partant de la valeur-travail, retrouver sous les apparences « l'essence » c'est-à-dire le projet qui a produit – et s'est aliéné dans – le capital. Idée donc que le monde a un sens, est un nœud de significations emmêlées, qu'en surgissant à ce monde le pour-soi se trouve aussitôt *enrôlé* dans un projet anonyme traînant dans les faits et dont les instruments lui sont fournis immédiatement, à l'exclusion d'autres instruments immédiats³.

Cette réconciliation des deux courants sert à comprendre les formes d'aliénation à partir des expériences vécues : ce ne sont pas les conditions matérielles qui aliènent directement le sujet, mais elles pétrifient et empêchent sa pratique de transcendance de la situation⁴. Puisque le monde est un produit humain, l'humain peut en faire la genèse pour dépasser les apparences figées du monde social, comme le fait Marx en dévoilant le travail à l'origine du capital. Mais Gorz élargit, par rapport à Marx, l'extension du concept de travail aliéné, dans un sens proche du projet sartrien qui s'aliène dès qu'il est objectivé et entre en contact avec ceux des autres :

Les actes qui n'ont pas été produits par intention expresse suscitent après coup les intentions, l'objectif se répercute sur le subjectif, les hommes qui ont produit un ordre non voulu sont amenés à vouloir cet ordre. Idée féconde de Marx, donc, que la réalité de cet ordre est le travail le produisant malgré soi et s'aliénant en lui ; plus : que cet ordre est imputable à la classe dominante, qu'elle a donc à en répondre, mais qu'elle est elle-même dépassée par les conséquences de ses intentions avouées, aliénée : produite par son produit. Reste la question essentielle : de quoi le projet anonyme d'un ordre institutionnel est-il projet ? Quel est son sens⁵ ?

Gorz précise cependant qu'il s'agit d'une situation où l'ordre « est imputable à la classe dominante », donc une situation de division de classes. Il n'exclut pas que le capitalisme ne soit qu'un mode du pratico-inerte parmi d'autres, comme chez Sartre, mais ce passage le situe plus précisément.

¹ *LT*, p. 70.

² *LT*, p. 27.

³ *LT*, p. 76.

⁴ Finn Bowring, *André Gorz and the Sartrean Legacy*, op. cit., p. 145.

⁵ *LT*, p. 77.

Par ce travail existentiel, le sujet se distancie des valeurs héritées – caractérisées de « magico-religieuses » pour désigner leur origine extérieure et inintelligible puisque issues du pratico-inerte¹. Si le sujet n'a pas valorisé cette condition par le choix qui lui donne un sens et une valeur, alors il n'y adhère pas et ne s'en sent pas complice, mais cherche au contraire à la transformer par son travail existentiel. S'il n'a pas conscience qu'une telle réappropriation est possible parce qu'il ne se représente pas son monde comme le résultat de la praxis des autres et de la sienne, alors il reste résigné face à une situation qui semble déterminée matériellement. Cette acceptation est-elle une pratique de mauvaise foi ? La possibilité de refus ou d'acceptation d'une situation est en tout cas un postulat nécessaire pour expliquer que l'action est perçue comme possible, psychologiquement, du point de vue du sujet.

Comment ce choix se réapproprie-t-il la condition matérielle ? Gorz distingue la *coïncidence* entre la condition objective qui *causerait* mécaniquement le goût subjectif pour l'y faire adhérer – dans son cas, le sentiment de « nullité » – coïncidence qui se fait par hasard et extérieurement à l'agent, de la *rencontre*, qui implique la préexistence d'un sentiment subjectif – ici, son « goût immémorial de l'anéantissement » –, qui entre en résonance avec une condition objective, sans qu'elle ne le produise elle-même². La condition objective matérielle est réappropriée par un choix en première personne, qui manifeste son adhésion à cette condition d'abord extérieure et qui donne ensuite un sens rétrospectif au goût subjectif antérieur et un sens prospectif aux actions futures. La liberté se joue dans ce choix d'adhérer ou non à son passé en transcendant la situation, « remaniement perpétuel », « pouvoir d'initiative et de transformation »³. Dès lors, le sujet est libre de se décaler des valeurs dont il a hérité, par sa condition objective matérielle, pour construire son autonomie, en les liquidant ou en les reprenant dans la vie adulte. Mais si le choix par lequel le sujet s'approprie sa condition et le monde est suggéré par les choses elles-mêmes, le sujet est-il vraiment libre de s'en défaire ? Faut-il parler de vocation au sens d'une pré-détermination matérielle de l'individu à tel choix qui mènerait à tel projet ? Gorz ne rejette pas le concept mais insiste plutôt sur la nécessité, sur le plan psychologique pour l'acteur, comme sur le plan épistémologique pour l'observateur, de l'appropriation du sens de cette vocation : « L'individu, comme le prolétariat chez Marx, ne s'approprie sa vocation, le sens objectif de son existence, que s'il le choisit, le valorise, s'en fait le sujet responsable ; il peut le manquer indéfiniment. ⁴»

¹ LT, p. 86-87.

² LT, p. 66-67 et p. 69.

³ LT, p. 120.

⁴ LT, p. 212.

2.2. *L'aliénation comme situation morale*

L'exigence morale découle alors de cette liberté puisque le sujet est capable de choisir ses valeurs et d'en rendre compte¹. Or, elle est rendue impossible par l'aliénation, « situation étouffante »² du pratico-inerte, qui le contraint parfois à privilégier des valeurs pratiques inférieures, mais qui offre toujours une issue pour la liberté, que le sujet peut accepter ou refuser. De quelle moralité le sujet aliéné, en situation hétérodéterminée, est-il encore capable ? L'opacité du monde matériel empêche le sujet de reconnaître la valeur morale de ses actes dont le résultat est transformé par le pratico-inerte : « il n'y a pas de morale individuelle possible dans le monde de l'aliénation »³ parce que l'évaluation individuelle des actes est rendue impossible par le pratico-inerte qui dévie tous les projets de leur intention initiale. Les individus doivent alors s'allier pour réaliser une moralisation commune, entendue comme détermination collective des fins, et justifier « le refus de ce monde pourri et étranger »⁴ qui les en empêche.

Comment le marxisme et l'existentialisme rendent-ils raison de l'aliénation ? Puisque l'humain transforme son monde et lui-même par son action, il devrait pouvoir se reconnaître dans le produit de son activité, même s'il ne peut jamais coïncider entièrement avec lui, puisqu'il reste extérieur à son produit objectivé. Marx juge la situation d'aliénation à partir d'un idéal où l'humain reconnaîtrait comme sien le résultat de son activité et serait libre au travail. L'aliénation est dépassée quand la réalité humaine est « liberté totale, [peut] s'accomplir et se prendre pour fin sur tous les plans à la fois »⁵.

Gorz interprète ainsi l'expression de « l'homme total » dans un sens existentialiste marxiste : cet homme total serait « la synthèse en acte du biologique et de l'humain, du privé et du social, au sein de l'unité personnelle, la personne s'accomplissant singulièrement dans le projet social et le projet social se personnalisant heureusement en elle »⁶. L'humain peut accéder à l'universalité en produisant avec tous les autres un monde humain, qui est lui-même le moyen de la reconnaissance réciproque des humains « de tous par chacun et de chacun par tous », à l'instar de la reconnaissance des membres du groupe en fusion sartrien, qui prennent conscience de leur fin commune dans leur action.

¹ Gorz continue de le défendre dans le manuscrit de 1958 : « La fin c'est le néant projeté dans le futur à partir duquel le monde actuel s'éclaire et s'organise en motifs, mobiles ou moyens pour réaliser cette fin. C'est à cette capacité néantisante qu'il convient de donner le nom de liberté, puisqu'elle est la *position* souveraine d'une fin. » Archives André Gorz/IMEC/371/1/1, feuillet 65.

² *Ibid.*, feuillet 67.

³ Archives André Gorz/IMEC/371/8/25, feuillet 1.

⁴ *LT*, p. 296

⁵ *LT*, p. 78.

⁶ *LT*, p. 79.

À partir de cette exigence morale humaniste, il est possible de rendre raison et de dénoncer « toutes les aliénations qui font qu'aujourd'hui comme hier nous ne sommes pas ce que nous produisons et ne produisons pas “nous-mêmes”, mais des choses qui nous asservissent »¹. Gorz spécifie la cause de cet asservissement à « cet ordre économique et social » dans lequel « il nous est impossible, avec la meilleure volonté du monde, de vouloir au nom de la liberté ce que nous faisons en fait »². Dès lors, « l'homme est impossible dans ce monde ci, *donc* c'est ce monde qu'il faut changer, impérativement »³. Cette analyse encore abstraite, mais déjà située d'une aliénation de la production humaine est ensuite concrétisée, à partir de *La Morale de l'histoire*, par une actualisation de l'aliénation contemporaine.

Ce dépassement de l'aliénation appelle une alliance méthodologique et pratique de l'existentialisme et du marxisme :

La conversion subjective et la transformation de la condition objective doivent *aller de pair*, retentir dialectiquement l'une sur l'autre, la première faisant apparaître la condition de fait, sans complaisance, sous une lumière neuve, avec des voies nouvelles, et l'exploitation de ces voies, par un début *d'action transformatrice*, consolidant la conversion, lui fournissant, à elle qui n'est qu'intention volontaire, abstraite, rongée de doute, quasiment désincarnée, un contenu, un *corps* qu'elle ne peut tirer de soi, un début de condition nouvelle, conditionnant de nouvelles possibilités⁴.

Le matérialisme marxiste explique les conditions matérielles d'une situation : d'un point de vue existentialiste, il aide à choisir le sens à attribuer à une situation, en l'acceptant ou en la rejetant. Cette capacité d'interprétation de la situation sert des besoins pratiques, puisque lui conférer un sens conditionne sa transformation. Cette valeur pratique est reconnue par la psychanalyse existentielle sartrienne et l'analyse marxiste des rapports de production :

Comment transformer les instruments dont se sert le choix total pour se reprendre, sur lesquels il s'appuie comme sur une attitude globale consolidée en habitudes, *si on ne les connaît pas* ? Et comment les connaître sinon par une minutieuse investigation de mon *histoire* (et de l'histoire, dans une perspective hégéliano-marxiste ; car nous sommes incapables de penser notre monde, notre condition, explicitement, puisque notre pensée est solidaire de ce monde que nous faisons et à partir duquel nous pensons, puisqu'elle n'a pas de *point de vue* sur les techniques mondaines et intellectuelles dont elle est la mise en œuvre ; le seul point de vue qu'elle puisse acquérir sur elles est *histoire* : l'étude de leur genèse, de leur sens objectif, imperceptibles pour le sujet qui existe l'héritage socio-culturel dans la même proximité qu'il existe son corps...)⁵.

Le marxisme permet de comprendre l'histoire du monde, qui influence la pensée du sujet et son action. À partir d'elle, le sujet atteint son histoire singulière et lui donne du sens selon son projet. Le sujet est plongé dans un monde qui détermine son action, sa pensée et le sens qu'il leur donne, qui n'est pas entièrement constitué par le sujet, puisqu'il se trouve « *enrôlé* » malgré

¹ LT, p. 79.

² LT, p. 79.

³ LT, p. 80.

⁴ LT, p. 72.

⁵ LT, p. 72.

lui dans un réseau de significations avec lequel il compose. Sans conscience transcendantale pour évaluer le sens du monde et de son projet, pour comprendre sa situation, il ne peut qu'étudier l'histoire, sens déjà donné des mondes antérieurs, afin de mettre à jour la façon dont il continue de déterminer la situation présente.

C'est pourquoi Gorz, dans le manuscrit de 1958, synthétise ces deux fonctions du marxisme, l'une épistémologique et subjective, l'autre pratique et collective¹. La première en fait un moyen de clarifier le monde social pour que le sujet prenne conscience de son pouvoir de transformation de sa situation : le mouvement révolutionnaire fonderait alors, en pratique, l'ontologie de la liberté que Sartre n'a pu qu'affirmer. La deuxième en fait un moyen d'éliminer l'aliénation par un mouvement vers une société non-aliénée, mouvement qui fait prendre conscience de l'état d'aliénation et le nie. Comme il le note dans un autre manuscrit, l'engagement révolutionnaire d'une ouvrière est ainsi l'unique manière de prendre conscience de sa liberté « car c'est l'unique manière pour elle de faire trembler une situation qui ne peut que la définir comme une chose »². Comme il le reformule ailleurs, l'aliénation ne peut être dépassée par une simple conversion subjective mais implique de découvrir la raison de l'aliénation dans la matérialité même de la situation³.

Gorz reprend ainsi l'exemple sartrien de la révolte des canuts de Lyon : leur action se comprend à l'aune de la fin qui éclaire et découvre leur situation comme insupportable, ce qui légitime la révolte. Contrairement à Sartre qui laisse indéterminés le type et le contenu de projet révolutionnaire, Gorz qualifie concrètement, dès qu'il le présente, ce projet révolutionnaire « susceptible de suspendre le *fatalisme* des choses [...] et de le convertir en *oppression* dépassable » : c'est un « projet de prise de pouvoir et d'abolition de la propriété privée »⁴. Gorz insère donc le processus existentialiste de dévoilement des conditions d'aliénation dans les structures matérielles concrètes d'oppression qui sont identifiées comme « les structures économiques »⁵. Le marxisme situe cette aliénation et participe à l'éliminer tandis que l'existentialisme comprend les révoltes historiques comme un projet pour dépasser la situation.

¹ Archives André Gorz/IMEC/371/1/1, feuillets 16-17.

² Archives André Gorz/IMEC/371/1/3, feuillets X-XI.

³ Archives André Gorz/IMEC/371/1/5, feuillet 7.

⁴ *Ibid.*, feuillet 21.

⁵ *Ibid.*, feuillet 22.

2.3. Critique existentialiste du déterminisme marxiste : l'oubli du sujet

Gorz reproche au marxisme une interprétation mécanique et extensive de l'intention des agents : la superstructure est parfois interprétée comme ayant été mise en place intentionnellement, alors qu'elle est aussi un résultat pratico-inerte¹. Il y voit un problème épistémologique et pratique : comment justifier l'adhésion subjective, individuelle et collective, au mouvement révolutionnaire ?

Sur le plan moral, l'explication matérialiste ne suffit pas à justifier la suprématie des valeurs prolétariennes sur les valeurs bourgeoises parce qu'elle considère que les valeurs sont produites, pour chaque classe sociale, par des situations contingentes, ce qui pourrait mener à un relativisme moral. Elle ne se réfère pas à une

[c]onscience morale souveraine qui, capable de juger les valeurs selon des critères transhistoriques, échapperait seule aux systèmes d'appréciation contingents produits par la logique immanente des situations et qui s'égalerait donc à la conscience absolue, philosophique ou divine².

Pourtant, cette méta-éthique asubjective ne mène pas le marxisme à un relativisme, à un scepticisme ou à un pluralisme moral : il fonde sa morale dans la logique des *faits* eux-mêmes et dans une supériorité morale du prolétariat sur la bourgeoisie, qui n'évalue pas *moralement* les valeurs ou le projet du prolétariat mais *rationnellement*, selon la dialectique historique révolutionnaire.

Elle dépossède alors les sujets de leurs actes se déroulant selon « la logique immanente de l'Histoire qui, sans qu'il y aille de leur mérite ou de leur faute, voue les prolétaires à la victoire et les bourgeois à la disparition »³. Or, comment peut advenir en pratique cette histoire présentée comme une nécessité matérielle, ce « triomphe final du prolétariat, prédit comme une probabilité objective par l'analyse scientifique »⁴ ? L'explication matérialiste néglige l'appropriation subjective et consciente de ce projet parce qu'elle manque d'un sujet de l'histoire qui juge sa situation, ressent le désir de ce mouvement révolutionnaire et lui donne un sens pour l'évaluer comme un progrès. Elle peut paraître invalidée puisque l'effondrement du capitalisme prédit depuis plusieurs décennies ne semble pas advenir de lui-même.

Elle le remplace par une déduction mécanique des pratiques à partir d'une situation : « la "science" matérialiste exclut tout jugement de valeur »⁵, c'est-à-dire tout sujet susceptible

¹ *LT*, p. 195.

² *FM*, p. 113.

³ *FM*, p. 114.

⁴ *Ibid.*

⁵ *FM*, p. 587.

d'émettre une préférence pour l'une ou pour l'autre et donc toute contingence dans l'existence et la persistance de certaines valeurs. Seuls les intérêts empiriques les font apparaître ou disparaître. Le matérialisme dialectique admet certes que certains stades de la société constituent un progrès vis-à-vis du précédent, mais ne fonde pas cette appréciation dans une théorie du sujet qui évalue la situation. Or, seul un sujet peut comparer des situations¹. Le projet révolutionnaire est réduit à un résultat causal de contradictions des structures socio-économiques et de forces inconscientes, qui n'est pas approprié subjectivement, dont le sens est une direction déterminée mécaniquement. Gorz suggère que cela conduit à désintéresser les sujets de l'action, qui ne se sentent pas y participer et ne la vivent pas comme un progrès moral, d'après leurs valeurs.

Comme le sujet n'est pas que le simple produit de causes matérielles extérieures, on ne peut l'expliquer que par elles. Même si des conditions matérielles, comme la conjoncture économique, peuvent favoriser l'actualisation de potentialités subjectives et de projets, elles ne causent ni n'expliquent cette actualisation. Elles constituent la « pente objective du choix », objective car donnée, composée des résultats sédimentés du choix des autres et de la matière du monde informé par les autres, sans causer un rapport subjectif. Le choix n'est donc pas *déterminé* mécaniquement mais *suggéré* à la réappropriation subjective par un projet contingent. Si certaines potentialités subjectives sont latentes dans les conditions matérielles, elles ne sont actualisées que quand telles conditions matérielles d'une situation viennent les informer d'une signification subjective et sociale, ce qui donne un sens et une logique à des motivations qui ont pourtant leur source dans l'irrationnel subjectif. L'attitude qui éclot dans une conjoncture matérielle trouve ses racines dans des motivations vitales et psychologiques à l'origine du choix, par le sujet, de sa condition matérielle.

Quand bien même certaines luttes auraient objectivement un sens en raison de leur situation dans le processus historique – l'amélioration des conditions de vie peut être lue comme une lutte pour la liberté – ce sens doit être assumé subjectivement pour exister comme sens vécu². Gorz distingue ainsi la *chance* de la *possibilité*³ : des opprimés qui ne peuvent satisfaire leurs besoins sans une transformation radicale du monde incarnent la *chance historique* d'une reconquête totale de l'homme par le socialisme, chance qui ne devient *possibilité* qu'une fois subjectivée par les opprimés constitués en classe-sujet qui cherchent alors à la mettre en œuvre. Cette distinction est similaire à celle entre situation et projet : la situation contient des possibles

¹ FM, p. 114.

² FM, p. 517

³ FM, p. 518

matériels, dont peut émerger un projet voulu consciemment par un sujet. Si leur misère puis leur révolte peut avoir le sens objectif d'une action libératrice, elle n'en a la signification et la valeur morale que quand elles s'inscrivent dans un projet subjectif qui les transforment en étapes d'un mouvement sensé.

Gorz a conscience que cette réappropriation subjectiviste peut déplaire parce que tout choix, contingent, peut être défait :

Si je décide à l'instant par un choix inconditionné de me lier à la révolution prolétarienne, et même si je motive ce choix par le projet des valeurs du socialisme révolutionnaire, je ne suis ni révolutionnaire ni prolétarien, mon choix est seulement un choix rationnel, intellectuel, volontaire ; je suis libre non pas seulement *au sein* de mon projet mais encore *envers lui*, et il y a, comme ne cessent de l'affirmer les marxistes, une bonne probabilité pour que je me désolidarise de la politique prolétarienne le jour où elle ne me plaira plus¹.

Même si ce fondement subjectif réintroduit de la contingence dans l'histoire et le devenir du mouvement révolutionnaire, il est indispensable pour la motivation initiale et la compréhension rétrospective de l'action. Cette adhésion libre au projet est la condition de son maintien.

L'explication objective des facteurs socio-économiques n'est pas directement appropriable subjectivement, parce que le sujet commence par vivre une situation avant de tenter de la comprendre :

Ma condition globale, et moins encore ma situation originelle, ne font jamais d'emblée l'objet d'une thèse cognitive. Je les vis, je les ai toujours déjà assumées par la manière de me choisir comme leur dépassement, et ce n'est qu'en prenant une conscience explicite de mes tentations, hantises, besoins, impossibilités, attirances et répugnances spontanés que je pourrai remonter à la facticité dont ils sont la néantisation².

Je prends connaissance de ma condition matérielle à travers la manière dont je la vis et l'assume, même en tentant de la masquer. Je vis d'abord ma situation singulière et ma condition globale, avant d'y réfléchir et d'en déceler les conditions matérielles, sociales, économiques et politiques.

Cette expérience subjective est cruciale pour fonder la conscience de classe, qui n'est pas vécue immédiatement comme telle : l'expérience immédiate du prolétaire « c'est l'ennui, la fatigue, l'abrutissement, la souffrance, l'envie d'en sortir s'il peut imaginer une vie meilleure pour lui, la camaraderie, mais aussi les jalousies, envies, ressentiments, haines individuelles »³. Les notions de prolétaires et de bourgeois sont abstraites. Comme elles relèvent de la logique instrumentale qui désignent les individus selon leur fonction de production, s'en revendiquer n'est ni immédiat ni évident puisque cela implique de

¹ FM, p. 358.

² FM, p. 435-436.

³ FM, p. 478-479.

[f]aire abstraction de sa singularité et de ses conflits individuels avec d'autres prolétaires, pour agir sur la cause transcendante et anonyme de sa prolétarianisation en se posant face à elle comme membre d'une *classe* c'est-à-dire d'une collectivité anonyme et *objective* dans laquelle on est noyé par la Société-sujet des oppresseurs¹.

C'est ainsi porter l'étiquette aliénante voulue par d'autres, qui sont en plus des oppresseurs :

Il s'agit ainsi pour le prolétaire de s'aliéner en la classe objective et indifférenciée, de penser son aliénation générale, produite par des forces disposant de moyens démesurés, parce que ce n'est qu'en s'aliénant dans la collectivité-objet des opprimés qu'il peut opposer aux forces d'oppression collective qui la produisent une contre-force à leur mesure².

Dès lors, la conscience de classe n'a rien d'immédiat et peut même être désagréable à exprimer puisqu'elle implique de s'aliéner à sa classe, c'est-à-dire de se ranger dans une généralité, de s'oublier comme partie d'un tout signifiant, voire de s'abstraire des émotions subjectives suscitées par les dissensions de classe.

La construction objective de la conscience de classe et la réappropriation subjective du projet sont donc nécessaires simultanément pour combattre la situation empirique globale à l'origine de l'aliénation que vit le prolétaire : les prolétaires se font « objectivité pour se constituer en classe-sujet »³ parce qu'ils se transforment en moyen du projet qui organise leurs actes. Pour se libérer, il faut changer la condition matérielle de la classe, ce qui implique que chacun « s'aliène » à sa classe, abdique son individualité singulière pour se reconnaître dans la situation empirique matérielle qu'il cherche alors à transformer. La classe n'est pas une fin en soi mais le moyen subjectif pour la réappropriation consciente du projet de libération, dont la lutte des classes est aussi un moyen.

Cela mène à des contradictions entre fins et moyens, puisque le prolétaire, qui aliène son individualité à la classe pour se libérer de l'identité de classes, se réclame d'une classe pour toutes les supprimer, donc se libère en s'objectivant dans une classe :

Le projet de la classe risque de tomber en panne et la classe de s'ensabler, voire de se désagréger en cours de route, si, au lieu d'être toujours rapportée à son but final (et idéal), la classe se prend pour fin immédiate dans une quelconque phase antérieure à sa victoire totale, à travers un quelconque « moyen » pour réaliser cette victoire – chaque moyen n'ayant de signification qu'en tant qu'il est toujours déjà pour être dépassé, faute de quoi le sens de la lutte risque de disparaître⁴.

Le projet collectif visé ne doit donc pas être perdu de vue subjectivement. Gorz insiste déjà sur l'importance de l'autoréalisation de ce processus et d'autonomie dans les moyens choisis pour atteindre ce but autodéterminé : c'est au prolétariat lui-même, par ses organisations de classe, de mener ce processus de libération, qu'il ne peut obtenir d'une « bureaucratie paternaliste »⁵.

¹ FM, p. 478.

² Ibid.

³ FM, p. 518.

⁴ FM, p. 480.

⁵ FM, p. 492.

Gorz considère que Marx résout cette contradiction dans la *Sainte-Famille* en accordant un sens objectif au simple projet de vie du prolétariat : dans une société qui affame ses ouvriers par son fonctionnement économique, réclamer de quoi se nourrir c'est déjà être révolutionnaire, c'est-à-dire réclamer le renversement de l'ordre social existant. En tentant de survivre, le prolétariat réclame en fait le renversement de la société capitaliste. Marx suggère que ce sens objectif peut être approprié subjectivement, conscientisation nécessaire pour dépasser les revendications immédiates et matérielles et les articuler dans un projet politique qui leur confère un sens et une universalité¹. Mais Gorz insiste sur l'appropriation subjective de ce but : « la lutte pour l'amélioration des conditions de vie a objectivement le sens d'une lutte pour la liberté ; mais ce sens qu'elle a, il faut encore qu'il soit assumé pour qu'il existe »² et qu'il se réalise dans une situation nouvelle. En effet, génériquement « seule la prise de conscience et la valorisation du sens objectif d'une praxis peut lui assurer la continuité de l'orientation dans le sens qu'elle "a" objectivement et lui éviter de sombrer dans les diversions, les mystifications et l'absurde »³ parce que cela transforme déjà la situation donnée en une situation nouvelle où il est concevable d'agir, c'est-à-dire d'organiser le donné vers des finalités choisies.

Pour Gorz, cette finalité de la lutte révolutionnaire prolétarienne est l'humanisation totale du monde, qui requiert aussi la suppression du prolétariat en tant que classe sociale spécifique. Le projet socialiste reste le but transcendant au nom duquel les moyens pour l'atteindre sont évalués et la situation est elle-même informée :

Si les fins, dans leur contenu objectif, sont fonction de la situation, la situation, en retour, est fonction de la nature des fins choisies, non pas, bien sûr, dans sa texture, mais dans son orientation et dans les possibilités et l'avenir sur lesquels elle ouvre⁴.

Gorz distingue ainsi le révolutionnaire du révolté. Le révolté critique un mal immuable et métaphysique, critique qui est une fin en soi ; ce faisant, « il n'entame en rien ce contre quoi il s'insurge »⁵. À l'inverse, le révolutionnaire critique un mal concret et historique et « s'insurge contre l'état du donné, contre la condition *concrète* des hommes »⁶, en affirmant aussi la possibilité de la liberté humaine : le révolutionnaire est un humaniste. L'explication matérialiste rend compte des conditions dans lesquelles le révolutionnaire agit, mais manque l'humanisme du projet révolutionnaire, qui justifie pourtant sa supériorité morale : ainsi, le prolétariat est « beaucoup plus que le prolétariat », c'est « un *projet* polarisé vers un humanisme à la fois plus

¹ *FM*, p. 115.

² *FM*, p. 517.

³ *FM*, p. 117.

⁴ *FM*, p. 122.

⁵ *FM*, p. 402.

⁶ *Ibid.*

efficace et plus valable que la praxis et l'idéologie bourgeoises »¹ parce qu'il a une supériorité morale, ce pourquoi les hommes de toutes les classes peuvent adhérer subjectivement pour faire advenir la société sans classes.

Le prolétariat incarne alors « *la chance historique* de l'avènement d'un monde humain »² parce qu'il se révolte contre ses conditions d'existence les plus inhumaines, qu'il supprime en s'en affranchissant. Cependant, la perspective d'un « humanisme authentique »³ est seulement une probabilité qui découle de l'existence du prolétariat, et non une nécessité matérielle. Le projet d'« humanisme socialiste » se réalise dans des conditions matérielles mais nécessite une appropriation subjective, une « prise de conscience et la valorisation du sens objectif d'une praxis »⁴ pour suivre le sens que cette action peut avoir objectivement, dans le cours de l'histoire : l'action prolétarienne doit être prête subjectivement à prendre le pouvoir que l'Histoire met à sa portée. Puisque tout humain peut reconnaître la portée révolutionnaire des revendications morales du prolétariat, d'autres peuvent « se rallier au marxisme sans être prolétaire »⁵ : tout humain peut se sentir concerné par le projet de libération de l'humanité que représente le mouvement révolutionnaire. Est-ce là une justification universaliste qui contredit l'existentialisme moral ? Gorz situe l'humanisme comme la valeur d'une classe sociale, qui peut être revendiquée dans cette situation qui la nie spécifiquement dans son humanité, mais il l'articule à une exigence d'universalité. En insistant sur les fondements existentialistes de sa morale, il néglige pourtant sa dette à l'égard d'un déontologisme kantien qui fonde l'universalisme moral.

La négation théorique de la praxis a des conséquences pratiques, comme l'indique l'article « Force et faiblesse du marxisme aujourd'hui »⁶. Le marxisme, « *philosophie de la praxis* », est seul à même de rendre compte du mouvement de la réalité qui « ne peut être comprise qu'à partir des pratiques passées qui l'ont engendrée et des pratiques présentes qui tout à la fois la soutiennent et la dépassent », dans des conditions matérielles qui résultent de pratiques antérieures. Le matérialisme dialectique ne réduit pas l'esprit à la matière mais rend « intelligible le mouvement dialectique par lequel le projet pratique des hommes s'inscrit dans

¹ FM, p. 587.

² FM, p. 116.

³ FM, p. 116.

⁴ FM, p. 117.

⁵ FM, p. 587.

⁶ « Force et faiblesse du marxisme aujourd'hui », Archives André Gorz/IMEC/371/8/26. Il n'est ni daté ni destiné à publication mais on peut estimer sa rédaction à 1960-1964 en raison de sa citation en note de la *Critique de la Raison Dialectique* publiée et de sa proximité avec le contenu écrit à cette période.

la matière travaillée, s'objective en elle, dépasse ses objectivations et est constamment ressaisi par elles »¹. Pour cela, il doit l'articuler avec le point de vue subjectif en montrant

[p]ourquoi les individus, en poursuivant leurs propres fins sur la base des conditions existantes (sur la base des techniques qui commandent le mode de production, lequel détermine les rapports de production, lesquels conditionnent les rapports sociaux et les relations humaines) voient leur praxis objectivée et détournée de sa finalité propre par la praxis *des autres*, devenir pour elle-même *autre* et retomber dans un *système* inerte dont les nécessités inhumaines se réalisent par la liberté aliénée des individus².

La faiblesse actuelle du marxisme consiste dans l'ignorance de la réalité de la praxis, notamment dans les pays socialistes :

L'une des grandes sources de faiblesse du marxisme d'aujourd'hui est que cette philosophie de la praxis en est venue à ignorer, dans ses prolongements pratiques, la réalité des entreprises organisées en son nom (la réalité des sociétés socialistes et des néo-prolétariats occidentaux.) Autrement dit, le marxisme politique est devenu incapable, à des notables exceptions près, de réfléchir sa propre réalité positive et de s'appliquer à son propre devenir historique³.

Ce constat vaut aussi dans les pays capitalistes où les partis communistes suivent le stalinisme et se détournent de l'analyse concrète de la réalité – ce pourquoi Gorz entend réactualiser les possibilités actuelles de la lutte socialiste.

3. Matérialiser l'existentialisme

Comme Sartre dans *Questions de méthode*, Gorz entend, par l'existentialisme, redonner aux sujets du marxisme chair et vie, une intentionnalité et une agentivité :

Sartre reconnaît au marxisme la qualité d'avoir étudié et systématisé l'importance des « Structures abstraites » mais lui reproche de n'être pas parvenu à leur donner chair et vie en leur insufflant de mouvement de transcendance par lequel un individu les transforme tout en les assumant⁴.

Quelle est alors la situation de l'existentialisme, lui-même modifié par le marxisme ?

3.1. Situer matériellement le projet sartrien

Le manuscrit de 1958 explique l'existentialisme marxiste sartrien, fondé sur une « dialectique qui permet au marxisme de dépasser l'existentialisme tout en le conservant »⁵ : comme dans *Questions de méthode*, l'existentialisme est l'instrument pour raviver le marxisme en crise, mais philosophie indépassable. Gorz justifie « l'achèvement de l'existentialisme dans

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Archives André Gorz/IMEC/371/1/1, feuillet 81, note 1.

⁵ *Ibid.*, feuillet 1.

un marxisme renouvelé »¹, en montrant que le marxisme transforme l'ontologie sartrienne parce qu'il fonde son aspiration à la liberté et l'enrichit du mouvement réel du prolétariat.

Gorz estime que Sartre prend à présent en compte la réalité sociale et la dialectique historique en adaptant ses concepts de situation, de liberté et de facticité à l'historicité. Cette prise de conscience de l'historicité de la philosophie proviendrait de la critique husserlienne de la science². Husserl insiste sur la dimension historico-pratique de la pensée quand il situe l'invention de la mathématique dans l'affinement des outils qui reproduisent des opérations identiques et de réaliser dans des conditions identiques des déterminations identiques de la matière³. Gorz interprète la crise de la science comme une « *aliénation* de la pensée scientifique, devenue opaque pour elle-même »⁴ parce que le sujet ne peut plus reconnaître l'acte qui fonde le sens originnaire des outils intellectuels, qui n'apparaissent plus alors que comme du pratico-inerte. Il étend la critique husserlienne à l'objectivisme scientiste, au psychologisme, au marxisme et aux sciences humaines, qui ne rendent plus compte de l'homme, ni d'eux-mêmes comme discours scientifiques.

La philosophie de l'histoire sartrienne est capable de conserver le sens des philosophies antérieures parce qu'elle montre leur genèse à partir des praxis⁵. Cependant, Gorz lui reproche de ne pas assez historiciser son propos, ce qu'il entend faire en montrant que la liberté est *rendue possible* par l'évolution des forces de production capitalistes :

En fait, le projet de la liberté n'est pas n'importe quel projet et surtout il ne peut apparaître à n'importe quel moment. En termes hégéliens, le « concept » de la liberté ne peut être visé comme tel, qu'à un moment déterminé de l'histoire, c'est-à-dire quand les conditions de sa réalisation sont données et travaillent déjà, de l'intérieur, cette histoire. En termes marxistes, ce sera le moment où les consciences n'œuvrent plus dans le monde à l'aveuglette, mais, au contraire, sentent le monde leur obéir. Elles n'ont plus affaire à une opacité qui leur renvoie implacablement leur solitude et leur dispersion originelle (sous des aspects bien concrets et mystifiants) mais *des hommes* tracent des perspectives, qui se réalisent, entament des actions, qui par leur succès se répercutent sur leur propre manière de se comprendre. Bref, quand le pouvoir agissant des hommes a prise réelle sur le monde et s'y réalise, il dessine nécessairement un avenir humain ; quand le projet, qui dévoile en même temps le monde et la conscience qui projette, saisit dans la texture même de son mouvement une ouverture infinie (ou une humanité maîtresse d'elle-même) il voit nécessairement pointer la liberté comme son sens et en même temps interprète son passé comme l'avènement *aliéné* de cette liberté⁶.

Gorz place donc l'existentialisme sartrien dans un moment historique spécifique pour le relier nécessairement au marxisme, philosophie de l'époque. Les individus prennent conscience

¹ *Ibid.*, feuillet 1-2.

² *Ibid.*, note 1 feuillet 23. Référence husserlienne que Gorz développe dans des notes manuscrites de 1960 où il commente la *Krisis*, voir « Sur Husserl », Archives André Gorz/IMEC/371/7/4.

³ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1989.

⁴ *Ibid.*

⁵ Archives André Gorz/IMEC/371/1/1, feuillet 29.

⁶ *Ibid.*, feuillet 8.

qu'ils créent leurs conditions d'existence et peuvent œuvrer en commun, ce pourquoi leur apparaît la possibilité matérielle de la liberté et de l'expérience antérieure d'aliénation

[c]ar la liberté ne peut effectivement accéder au concept que par ce que *réellement* une classe sociale, par la manière même de se vivre, déchire les voiles aliénant de la réalité sociale et projette un avenir où l'humanité serait enfin conquise par l'homme¹.

La liberté reste cependant « universalité en soi, œuvrant à travers toute l'histoire de l'homme mais n'accédant au pour-soi qu'à notre époque particulière »². La praxis collective fait prendre conscience de la *possibilité* de la liberté en situation.

Sartre ne peut dévoiler une ontologie de la liberté que parce que les structures sociales de sa situation permettent de la fonder. Gorz suggère même d'interpréter *L'Être et le Néant* comme une phénoménologie de la conscience réifiée, située dans le système général de réification qu'instaure le capitalisme. Son ontologie est particulière et historique³, ce pourquoi elle n'advient que dans cette situation. C'est pourquoi Sartre ne peut que revendiquer la liberté sans la justifier :

L'universalité dont se prévaut l'ontologie sartrienne est donc portée par et dans l'histoire ; au niveau théorique et abstrait auquel Sartre se plaçait, il ne pouvait qu'*affirmer* la liberté et non la *montrer* dans son fondement⁴.

Sartre sent qu'il faut que l'homme soit déjà libre pour revendiquer sa liberté : un mouvement arrache « la conscience à elle-même dans une intentionnalité particulière pour révéler la liberté, mais il reste vrai aussi que cette révélation universalise rétroactivement l'expérience particulière »⁵. Mais ce mouvement n'est que l'expression particulière d'une liberté dont Sartre tire une structure universelle, selon un postulat essentialiste qu'il ne peut fonder. Gorz en conclut que

Sartre réintroduit « l'existentialisme » de façon définitive par le *contenu* qu'il *accorde* à cet a priori, Merleau-Ponty récupère la phénoménologie en *faisant* de la découverte de la liberté un accident particulier dans la vie de l'homme, dans l'immanence « naturelle » de ce dernier au monde. Mais il n'en reste pas moins que dans leur philosophie respective ces dernières positions apparaissent plus comme des exigences que des vérités⁶.

Gorz renvoie dos à dos Merleau-Ponty et Sartre : le premier montre, phénoménologiquement, l'avènement de la liberté qui reprend le passé et les plis naturels inscrits dans l'homme, sans en justifier la possibilité, et la transforme en événement singulier dont l'universalité n'est pas justifiée, alors que Sartre affirme universellement la liberté à partir de ses manifestations

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.* feuillet 26.

⁴ *Ibid.*, feuillets 9-10.

⁵ *Ibid.*, feuillet 7.

⁶ *Ibid.*, feuillet 7.

particulières. Sartre ne « montre pas comment la liberté émerge de l'expérience elle-même pour la constituer comme *expression* de la liberté »¹ parce qu'il prend pour acquise la réalité de la liberté comme structure universelle de la conscience : il se serait « trop tôt installé dans la liberté »² qu'il n'a pas située. Dans d'autres textes contemporains, Gorz réitère cette critique³ : Sartre ne peut affirmer que l'homme est toujours déjà libre qu'après l'avoir revendiqué. Sartre ne pense pas les étapes vers la liberté, alors que Gorz s'y intéresse précisément pour voir comment elles transforment le sujet et constituent une propédeutique à l'émancipation⁴.

Cette impossibilité est une « contradiction entre la précarité et la partialité de tout savoir phénoménologique et l'universalité et l'absoluité qui motive toute affirmation philosophique » que Sartre résout par le marxisme, qui apporte « les fondements à ces affirmations universelles rendant ainsi possible un absolu immanent à l'histoire et se *justifiant* dans et par cette histoire »⁵. Cette ontologie particulière peut se transformer en universalité effective en reconnaissant son statut historique et « en *s'intégrant*, pour le *contrôler*, au mouvement de domination, définitive et radicale, des forces de production »⁶. L'existentialisme et le marxisme convergent historiquement parce que le second montre que le développement des techniques de production et des mouvements ouvriers fonde la liberté humaine, dans l'ordre passé, dans l'expérience d'aliénation, dans le futur émancipé du socialisme ; mais l'existentialisme montre que ce projet n'est pas encore librement voulu.

3.2. Situer matériellement l'aliénation

Dans *Fondements pour une morale*, Gorz s'approprie le concept de l'aliénation du pour-soi de *L'Être et le Néant* : c'est l'aliénation du sujet qui cherche à être la source de ses actes et pensées, mais découvre qu'il vit dans un monde qui l'asservit aux lois, valeurs, normes et

¹ *Ibid.*, feuillet 71.

² *Ibid.*, feuillet 72.

³ Lettre à « Pierre » dans le dossier « De la conscience à la praxis », Archives André Gorz/ IMEC/371/8/25 et « On peut se demander ce que signifie l'ontologie pour Sartre », Archives André Gorz/IMEC/371/1/3. Nous suggérons que ce destinataire est Pierre Verstraeten, étudiant belge à l'ENS passionné de Sartre : voir Alain Badiou, *Mémoires d'outre-politique (1937-1985)*, Paris, Flammarion, 2023, p. 120-126. Le texte est ultérieur à 1957 parce qu'il cite le numéro 139 de septembre 1957 des *Temps Modernes*.

⁴ Finn Bowring, *André Gorz and the Sartrean Legacy*, *op. cit.*, p. 34.

⁵ *Ibid.*, feuillets de fin non numérotés, note 12 (à partir du feuillet 72) suite 10. Voir aussi feuillet 76 : « Le marxisme est la seule philosophie de l'histoire qui puisse justifier et fonder la vérité du *point de vue*, à partir duquel il dévoile la structure universelle de la conscience comme liberté ». (...) Avec Marx la connaissance ne se pose plus en dehors de l'être, mais surgit à l'intérieur de son propre mouvement, à la fois comme un de ses moments et la connaissance du mouvement. »

⁶ *Ibid.*

comportements d'autrui qui l'emprisonnent dans une fonction et dans un caractère, et ce faisant le réifient¹. Quand le sujet tente de s'approprier le sens de son action, celui-ci se trouve transformé et réifié dans un sens qu'il ne reconnaît plus.

En même temps, Gorz réinscrit déjà, à demi-mot, l'aliénation du pratico-inerte dans l'histoire de la société de classes :

C'est parce que la collectivité est divisée en classes, le monde déchiré par une multiplicité d'entreprises antagonistes et incompatibles, le pour-autrui, à des niveaux divers, la négation du pour-soi, que nos actes se retournent contre nos intentions, qu'à vouloir une chose on risque toujours d'en faire une autre, que les conséquences démentent les intentions et que les intentions contestent les actes, que l'histoire n'est pas la réalisation du règne de l'humain mais celui, abstrait et statistique, de l'inhumain².

La division de la société en classes est ici la cause de la transformation des actes dans un sens qu'ils n'ont pas. Il ne développe pas pourquoi cette négation du pour-soi est liée à la division de classes, mais il en fait une cause de l'aliénation, et non seulement un contexte contingent. Or, Gorz garde un sens très subjectif et existentialiste de la notion d'aliénation : s'aliéner c'est « se fuir comme conscience », « ne pas comprendre l'absurdité, l'impossibilité, l'inconsistance de son intention et n'avoir ni à la ressaisir ni à la réorienter »³, c'est-à-dire être dépossédé de soi-même et ne plus être sujet, en raison des résultats contingents de tout acte, du « divorce entre la situation originelle et la situation empirique »⁴. Cette aliénation se double, existentiellement, de la fuite de la perception de mon aliénation :

[p]arce que notre liberté ne s'accomplit pas dans sa praxis elle est non seulement une liberté objectivement asservie à un monde inhumain, mais encore une liberté subjectivement mystifiée qui, faute de pouvoir se saisir dans ses opérations réelles, se croit, se met et se cherche au-delà du réel où elle est justement sûre de ne jamais se trouver⁵.

Cette expérience d'impossibilité de se produire soi-même en reprenant la situation n'oblige pas à renoncer à son projet originel, qui pourrait être réalisé dans le refus de ce monde par le sous-projet de le détruire et de le changer. Seule « l'auto-aliénation » y mène, aliénation de soi devant l'ordre du monde auquel les projets, désirs et exigences s'adaptent, au point de l'accepter⁶ : l'adhésion à l'état donné du réel prime sur la poursuite de mon projet initial. Je refuse ma propre sensibilité qui conteste le monde, faute de pouvoir le refuser lui-même, et je me désadapte de moi-même et de mes projets pour mieux m'adapter à la situation⁷. Si cette mauvaise foi est

¹ FM, p. 377.

² FM, p. 482.

³ FM, p. 68.

⁴ FM, p. 478.

⁵ FM, p. 109.

⁶ FM, p. 204.

⁷ FM, p. 211.

problématique aux yeux de Gorz, c'est parce qu'elle amène le sujet à s'oublier lui-même et à accepter malgré lui une situation qui l'aliène pourtant.

Le manuscrit de 1958 précise cet ancrage historique : « Moi je place l'aliénation au niveau historique : c'est une structure ontologique qui en raison de ses avatars historiques ne se comprend pas elle-même »¹ mais implique un observateur extérieur, en situation. Si l'histoire de l'homme est « l'histoire de ses aliénations »² puisque tous les projets sont contredits par le pratico-inerte, Gorz précise avant

[j]usqu'au moment où des hommes eurent entrepris de transformer leur *destin subi* en *praxis volontaire* – c'est-à-dire eurent entamé une action qui réalise effectivement l'universalité des hommes en prenant conscience de leur liberté effective dans un champ matériel devenu malléable³.

Cette incise indique son intérêt pour cette possibilité de dépassement et sa volonté de ne pas présenter seulement une « philosophie du fatalisme »⁴. L'aliénation n'apparaît insupportable qu'au moment spécifique de l'histoire où semble possible l'appropriation des moyens de production :

Une philosophie de l'aliénation ne peut apparaître que lorsque le projet révélant l'aliénation comme *insupportable* est opéré par la praxis – c'est-à-dire lorsque le projet dévoilant l'opacité aliénante est effectivement en cours de réalisation, en d'autres termes lorsque l'histoire est entrée en possession des instruments capables de dominer la nature et de réconcilier totalement l'homme avec ses actions. En bref, on peut dire que tout système des forces de production avec l'organisation sociale qu'il provoque renvoie à l'homme une image de lui-même en traçant le champ de possibles par lequel il devra nécessairement passer pour se réaliser. Et nous sommes justement arrivés à ce moment de l'histoire où la liberté est non seulement le *sens réel* de l'homme, car en fait l'histoire a toujours suscité la libre praxis de l'homme, mais est la *connaissance réelle*, dans la mesure où les structures générales qui définissent son champ d'action sont théorético-pratiques. (...) l'homme est « toujours déjà libre », car au XX^e siècle le capitalisme, le grand développement des techniques de production et des mouvements ouvriers ont fondé cette liberté comme universalité à la fois dans l'ordre de l'*événement* présent comme *savoir* et dans l'ordre de l'*avènement* passé comme *aliénation*⁵.

Le marxisme situe le mouvement déjà entamé pour dépasser l'aliénation. À ce moment précis du développement historique que Gorz situe dans le capitalisme et les mouvements ouvriers, la classe ouvrière comprend qu'elle peut retrouver « son autonomie sur l'objet même de son aliénation »⁶ en s'appropriant ces forces productives :

En ce sens le marxisme avec le concept d'aliénation (et tout ce qu'il implique : à savoir que le mouvement vers une société non aliénée soit déjà entamé, c'est-à-dire qu'il dévoile une situation révolutionnaire en même temps qu'il la réalise) serait beaucoup plus qu'un apport extérieur mais lèverait véritablement l'hypothèque de cette liberté non fondée en en révélant le sens réel : la réconciliation de l'action et de l'être dans la société communiste⁷.

¹ Archives André Gorz/IMEC/371/1/1, feuillets 72 et suivants, note 2.

² *Ibid*, feuillet 13.

³ *Ibid*.

⁴ *Ibid.*, feuillet 14

⁵ *Ibid*.

⁶ Archives André Gorz/IMEC/371/3, feuillet IV.

⁷ *Ibid*, p. IX.

Gorz qualifie donc explicitement cette situation actuelle des forces de production, dont la libération par l'avènement d'une société communiste relève d'un sens placé par l'enchevêtrement des praxis, réappropriable. Néanmoins, cette possibilité de liberté dans les forces de production n'est pas une détermination mécanique :

Car dire que les forces de production *portent* la liberté de l'homme ce n'est pas y inscrire des lois de nature qui définiraient les hommes par une causalité extérieure mais y déchiffrer une expression que les hommes y ont inscrite à leur insu ; en effet, les forces de production se concentrant sous l'action des capitalistes engendrent des instruments de rationalisation (planning, coordination des investissements, coordination de la production et de la consommation etc..) qui se retournent sur l'irrationalité inhérente aux intérêts particuliers de leur propriétaire ; ces instruments de rationalisation, saisis dans leur particularité par les capitalistes, est généralisée par la praxis ouvrière, qui y découvre, en même temps que sa particularité réifiée, sa totale possibilité de la dépasser en instaurant par l'appropriation des moyens de productions, une rationalité authentique. En bref, les forces de production donnent à lire à la classe ouvrière son autonomie sur l'instrument même de son aliénation¹.

Les forces de production ne causent pas mécaniquement la liberté mais comportent les possibilités de les ressaisir, par un autre sens et agencement, dans le projet révolutionnaire socialiste : c'est « un projet de prise de pouvoir et d'abolition de la propriété privée »².

Encore en 1965, à Pietro Chiodi³ qui défend que Sartre ne parvient pas à être marxiste, Gorz répond que sa réflexion est bien intra-marxiste parce qu'elle cherche à fonder le matérialisme dialectique⁴. Gorz réaffirme le caractère historique de l'aliénation, qui n'est ni une fatalité naturelle, ni une caractéristique de la nature humaine mais le destin historique de la praxis par la praxis des autres dans certaines conditions matérielles déterminées⁵, comme la rareté, destin qui peut être réapproprié dans une praxis collective. Mais alors que Sartre conçoit que cette praxis retombe toujours dans le pratico-inerte, Gorz affirme que la victoire contre la rareté est la condition d'un dépassement de l'aliénation⁶ :

Mais cette liquidation du destin négatif qui vient à chacun de tous (en tant qu'ils sont eux-mêmes aliénés) ne peut avoir lieu n'importe quand ni dans n'importe quelles circonstances. Pour qu'elle soit durable, il faut que les circonstances matérielles sur la base desquelles la praxis de tous était pour chacun une force ennemie (et inversement) soient elles-mêmes supprimées par l'unification pratique de tous. (...) On entrevoit à partir de là que la condition fondamentale d'une liquidation durable de l'aliénation (ou, comme l'affirmait Marx, du communisme) est la victoire sur la rareté⁷.

À partir de cette rareté originelle fondamentale, « le développement industriel reproduit la rareté à d'autres niveaux – rareté de temps, d'hommes, de matières premières, d'énergie, etc. »⁸.

¹ Archives André Gorz/IMEC/371/1/1, feuillets 9-10. Voir aussi Archives André Gorz/IMEC/371/1/3 feuillet IV.

² *Ibid*, p. 21.

³ Pietro Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milan, 1965

⁴ « Sartre et le marxisme », 1965, in *SD*, p. 217.

⁵ *SD*, p. 232

⁶ Sur le rapport de Gorz à Sartre autour du concept de rareté, voir notamment Hadi Rizk, « Au-delà du travail, dominant et dominé : lecture de Gorz, avec Sartre » in F. Fischbach, A. Merker, P-M. Morel et E. Renault, *Histoire philosophique du travail*, Paris, Vrin, 2022, p. 381-395.

⁷ *SD*, p. 233.

⁸ *SD*, p. 234.

C'est alors cette mise en forme capitaliste de la rareté qui pourrait être dépassée : Gorz semble déjà envisager, en situant la rareté et l'aliénation, sinon indépassables chez Sartre, ce qui sera l'horizon de son écologie politique fondée sur le suffisant.

4. Les prémisses existentialistes de la critique du travail

Gorz construit-il déjà une philosophie du travail alors qu'il reste marqué par la phénoménologie sartrienne, certes matérialiste, mais parfois très abstraite ? Si dans *La Morale de l'histoire*, il prend ensuite fréquemment le travail comme exemple voire paradigme de la praxis qu'il analyse et fait de la classe ouvrière le sujet de la praxis collective, dès le début de son œuvre l'activité de travail stimule ses analyses existentialistes du sujet réifié dans un métier, fonction sociale arbitraire et contingente. Cette critique du métier se fait au nom de l'idéal d'un *travail autonome*, création existentielle du monde et de soi à travers le projet.

4.1. La critique existentialiste de l'instrumentalité du travail

Dans les *Fondements pour une morale*, Gorz critique le travail « sérieux » qui n'offre au sujet qu'une liberté technique circonscrite dans sa dépendance au monde : il lui donne de la sécurité matérielle, qui le protège de lui-même, et le libère de l'angoisse de porter sa subjectivité en se demandant à quoi dédier son existence. Ce faisant, il noie l'individu dans l'objectif et le fait renoncer à exister pour soi.

Gorz fait de l'ingénieur le paradigme d'une fonction de production où le sujet s'oublie au profit de la matière : métier « inséré dans un univers d'impératifs utilitaires, contraignant la nature et la matière brute à obéir à un déterminisme rigoureux en vue de fins précises »¹, il construit un rapport au monde instrumental tel que l'ingénieur perd de vue les finalités proprement humaines de ses créations. L'instrumentalité de la raison technique devient une fin en soi. Son monde est celui d'un demiurge qui croit pouvoir tout soumettre à ses lois. Il se complait dans une « liberté technique »², qui n'interroge jamais les lois de son univers et ne fait que reproduire les fins prédéterminées par cet ordre. Cette rationalité rassure l'ingénieur puisqu'elle l'empêche d'envisager sa singularité subjectivité ou de considérer la finalité de ses

¹ FM, p. 70.

² FM, p. 71.

actes : elle le réduit à un « objet parmi des objets »¹. Elle annihile l'angoisse existentielle du sujet qui a à se choisir : je suis alors « à l'abri de moi-même », « délivré de ma terrible "subjectivité" »² puisque je n'existe plus que pour traiter les tâches et urgences que ma fonction sociale exige de moi. Par « cette démission de moi-même », « enterré vivant », je prends pour évidence l'objectivité d'un monde qui est pourtant un résultat contingent et qui suffit à me conférer une essence, ce qui « me dispense une fois pour toutes de me faire exister »³. Le sujet est dépossédé de sa réflexion existentielle et éthique, il n'est plus à l'origine de ses choix existentiels et moraux. Quand vient le doute sur l'origine de mes actes, je réagis par mauvaise foi en affirmant que rien n'a de sens ni d'importance par-delà les impératifs utilitaires matériels que je dois remplir.

Cette analyse instrumentale est ensuite étendue à tout travail qui insère toujours le pour-soi dans le monde : le pour-soi se définit par sa fonction empirique qui lui adresse des fins-moyens, raisons instrumentales perçues comme des fins en soi, puisqu'il « travaille pour vivre et vit pour travailler, vit pour vivre encore et travailler pour travailler encore comme déjà il le fait »⁴. Il accepte son mode de vie sans le remettre en question ni même envisager qu'il le puisse : « la question du choix, de la valeur, du sens du travail n'a pu être pour lui une question décisive »⁵. Il ne fait que s'insérer dans un monde déjà là avant lui, qui lui dicte un travail qui « doit se faire »⁶ par nécessité matérielle, sans être le résultat d'un projet conscient.

Néanmoins, Gorz envisage dès les *Fondements pour une morale* une possibilité de distance du pour-soi vis-à-vis de la vie quotidienne quand il analyse l'attitude esthétique du joueur : « il peut détourner son travail de sa fin utilitaire et, au lieu de s'appréhender comme le serviteur du déterminisme selon lequel l'instrument peut agir sur la matière, il peut se servir de ce même déterminisme »⁷. Le joueur suspend le but utilitaire de son activité qui devient une fin en soi. Le pour-soi n'est plus objet mais « acteur », qui peut transformer son activité en jeu après avoir pris conscience d'avoir « l'initiative absolue des opérations sur le monde », c'est-à-dire d'être l'agent à l'origine de ces actes. Il revendique son activité sur ce monde qu'il façonne et ne se laisse plus entièrement façonner. Il y a « jeu chaque fois que je suspendrai par la réflexion mon insertion dans le monde pour me ressaisir comme la source d'une situation

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *FM*, p. 328.

⁵ *FM*, p. 329.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

librement inventée et qui, du coup, me paraîtra par principe révocable »¹. Le sujet est supposé capable de se distinguer de sa situation matérielle dans laquelle il est plongé, par une attitude spécifique à l'égard de sa situation.

Cette possibilité vient d'un principe existentialiste explicité à cette époque : « l'expérience de l'autonomie précède celle du travail. C'est l'expérience de sa *possibilité*, ne serait-ce qu'influencée en creux² ». Même dans une situation d'aliénation au travail, Gorz maintient la possibilité de s'en détacher, nourrie par une expérience d'autonomie forgée en-deçà du travail : comme chez Sartre, le sujet peut se décoller de sa situation.

4.2 La critique existentialiste de la fonction sociale du métier

Dans *Le Traître*, Gorz déploie une critique existentielle du métier plus large sur le rapport au monde instrumental et objectif que le sujet construit par son travail. Ce n'est plus seulement un type d'activité instrumentale qui est critiqué, mais le simple fait de devoir vendre sa force de travail pour obtenir des ressources économiques nécessaires à la survie dans une économie de marché, vente de soi qualifiée de « prostitution »³.

La valeur d'usage de ce travail est contestée par une critique de l'artificialité des besoins : la vente de travail vise à satisfaire un besoin que ceux qui ont de l'argent *croient avoir*, mais qui est en fait un désir de consommer. Ceux qui ont la chance d'avoir suffisamment d'argent pour ne pas vendre leur force de travail peuvent se payer le luxe, non pas de la consommation somptueuse mais de la gestion de leur temps et de leurs activités, luxe « de faire ce qu'on [veut] »⁴. La société du travail est alors divisée entre ceux qui ne peuvent que se vendre au profit de ceux qui ne peuvent que consommer et la classe moyenne qui se vend et consomme.

Gorz dit avoir pris conscience qu'il ne peut gagner de l'argent puisqu'il « n'avait rien à vendre qu'on eût voulu lui acheter »⁵. Cette position de marginal face au marché de l'emploi lui permet d'observer ce mécanisme où les individus entrent en rapport par l'échange d'argent. Elle influence sa critique ultérieure de l'arbitraire d'un marché, dont l'offre et la demande sont déterminées selon des impératifs de rentabilité capitalistes et non une valeur d'usage relative à des besoins sociaux ou des aptitudes des travailleurs. Ceux-ci se conforment alors à une

¹ *FM*, p. 330.

² « Dossier Jean-Paul Sartre, notes », Archives André Gorz/IMEC/371/51/2, note manuscrite de Gorz au verso du dernier feuillet du dossier.

³ *LT*, p. 330.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

demande de main d'œuvre arbitraire, « hommes-objets »¹ dépossédés de leurs actions. Ils sont réduits à adopter une fonction sociale indifférenciée dans le but de « gagner de l'argent », pour consommer des marchandises. L'individu s'aliène quand il vend sa force de travail et aliène les autres quand il consomme leur travail, qui deviennent objets de satisfaction de ses besoins. Chacun participe à un « ordre réifiant »², dans lequel chacun est cause de son aliénation puisqu'il est réduit à n'être qu'une source ou un destinataire d'argent. Cet ordre réifiant dépossède les sujets de leur capacité d'action : aucun ne se sent cause agissante ni responsable de son existence, ce pourquoi la situation se maintient. Comme personne ne se sent *cause subjective* de l'existence de cet ordre, chacun a l'impression qu'il peut, individuellement, s'en abstraire et dominer les autres, ce qui détourne en plus de l'engagement collectif.

Le Traître finit alors par déplorer la « vie besogneuse »³, destin commun impossible à accepter subjectivement mais auquel chacun participe sans le vouloir : l'homme déshumanisé est condamné à une vie de fourmi, ouvrière d'un plan d'ensemble non choisi, qu'elle ne peut reconnaître alors que tous ses actes le maintiennent en l'état. Nous sommes des « rouages d'un mécanisme social inhumain qui, résultat mécanique de nos efforts, pervertit nos intentions et nous annulent dans le moment même où nous le produisons »⁴. Le sujet est privé du sens humain de son travail et du rapport d'universalité avec les autres travailleurs-producteurs d'un monde commun. Le pratico-inerte est appliqué à la vie besogneuse puisque les travailleurs sont interprétés comme des rouages d'un monde du travail inhumain, résultat mécanique, dépossédé de nos intentions et pervertissant même nos intentions, ordre réifiant supprimant toute subjectivité alors même qu'elle l'engendre et le maintient.

La critique existentielle du travail se double de celle de la civilisation – que Gorz ne nomme pas encore capitaliste –, qui isole les individus et leur fait consommer de quoi oublier leur inadéquation subjective avec ce qu'ils produisent. L'homme, privé de ses perspectives de réalisation dans le monde social objectif et partagé de la production sociale, trouve alors les moyens de satisfaire ses besoins d'humanité dans sa vie privée et dans les discussions pour « refaire le monde » à son image. Les plus aisés peuvent s'échapper de cette réalité aliénante par la consommation d'objets isolants et différenciants des autres individus aliénés, qui construisent « une coquille contre le monde »⁵.

¹ *LT*, p. 331.

² *LT*, p. 332.

³ *LT*, p. 365.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

4.3. La critique de l'inertie de « l'expérience professionnelle »

La critique existentielle que Gorz adresse au métier dans *Le Traître* est complétée par l'article *Le Vieillissement*, rédigé en 1960-1961. Il décrit la contingence et l'arbitraire de sa propre expérience de journaliste :

Il n'était pas sûr du tout de vouloir perpétuer le personnage pseudonyme qui depuis des années se fendait d'articles sur commande et sur mesure ; il était entré dans ce métier par hasard, facilité et besoin de gagner sa croûte (après deux jours de stage dans une compagnie d'assurance et faute de trouver des livres à traduire), il n'avait jamais eu l'intention d'en faire l'activité *de sa vie* et voilà que ce chemin vicinal qu'il avait pris *en attendant* (quoi ? Que sa vie commence pour de bon ?) désignait l'homme qu'il devait devenir. Sa vie était en train de chavirer et de se retourner contre lui comme l'être qu'il lui faudrait perpétuer, désormais, jusqu'à sa mort, parce qu'il était ça et rien d'autre et qu'il n'avait plus guère de chances d'en changer¹.

Ce métier qui n'a pas été voulu comme l'activité de sa vie devient de fait, par inertie, la condition objective qui s'impose à lui et détermine son futur. D'activité, ce métier devient *être* à perpétuer et auquel se résoudre puisqu'il n'y a plus d'autres activités alternatives. Le sujet est privé de projets propres. Gorz insiste sur le caractère arbitraire et peu signifiant de l'activité rémunérée, pourtant sacralisée en carrière professionnelle qui définirait l'identité d'un individu.

Il témoigne ne pas coïncider avec cette profession qui ne parvient ni à fixer durablement sa subjectivité dans une fonction sociale objective ni à l'altérer, puisqu'il a l'impression qu'il peut, chaque soir après sa journée de travail, se retrouver lui-même :

La « profession » était un gagne-pain qui ne pouvait le fixer ni l'entamer et dont il se dépouillerait chaque soir en retrouvant la seule réalité qu'il pût tenir pour sienne : celle des constructions secrètes que, sous le cône de lumière découpé dans la nuit universelle, il échafaudait sur des paquets de feuilles noircies. Réalité impondérable, elle aussi, dont il n'osait parler à personne (de peur, d'une part, que l'on méprisât cet écrivain inédit comme un possible vantard, mais de peur aussi qu'on lui collât une étiquette) qui n'avait d'objectivité que pour lui seul (et constituait donc la négation de toute objectivité sociale) et n'en aurait peut-être jamais d'autre².

La philosophie, qu'il conçoit comme sa seule réalité subjective, il ne parvient pas à l'objectiver, la partager avec autrui ou la manifester dans l'espace public.

Le métier est réduit à la transaction qu'il représente : la vente d'une force de travail, d'un savoir-faire, réifié sous la forme d'une valeur marchande. Si la valeur d'usage peut exister dans cette transaction, elle reste dominée voire effacée par la valeur d'échange, c'est-à-dire la valeur qu'autrui est prêt à lui accorder, en fonction d'un cours contingent sur un marché professionnel. Le métier est une activité hétéronome « déterminée en altérité et exigée par les Autres » qui sont aussi des « serviteurs définis en altérité par les exigences inertes de la

¹ « Le Vieillissement », in *LT*, p. 378.

² *LT*, p. 386.

machinerie » productive¹. La fonction d'intégration sociale attribuée au métier est dénigrée comme une réification aliénante qui nie toute subjectivité parce qu'elle implique une transformation en un Autre, interagissant avec d'autres Autres qui dominent les subjectivités en leur assignant une fonction sociale réifiante.

Cette transformation est subjectivement acceptée comme un moindre mal parce que, du fait de sa position de journaliste dans l'espace social, elle peut donner des droits et des pouvoirs. Gorz n'entend pas seulement ici des privilèges spécifiques à sa fonction, mais la simple acquisition de ressources et de droits sociaux par l'emploi, pour consommer. Le sujet ne se définit plus que par ce qu'il est en dehors de lui-même, déterminé par autrui, sa valeur sociale et ses droits. Cette dépossession de soi dans son métier est progressivement acceptée subjectivement par mauvaise foi et par inertie. C'est notamment en raison du confort de maîtriser les activités tant répétées, organisées par des ordres si intériorisés qu'ils n'apparaissent plus comme tels :

D'abord parce que, en maîtrisant les trucs, vous êtes *formellement* votre maître : vous vous faites *par vous-même*, en intériorisant ses consignes, l'Autre que, tout au long de votre apprentissage, la tyrannie de vos chefs vous enseignait à imiter. Vous n'avez plus à obéir à leurs ordres ; vous les avez installés en vous, aucune voix étrangère ne vous dicte plus vos conduites, vous êtes dressé : l'autocensure a remplacé la censure, l'altérité requise de vous est devenu habitude, et quand vous ouvrez la bouche ou actionnez votre machine à écrire, la parole de l'Autre naît de vous sans effort. Vous n'êtes plus opprimé : vous vous opprimez vous-même. Et en un sens, vous gagnez au change : vous étant suffisamment mutilé pour vous conduire en Autre avec *aisance*, vous faites l'économie d'épuisantes révoltes. Si vous changiez de métier ou même (la société restant ce qu'elle est) de journal, tout serait à recommencer ; vous ne seriez pas plus libre. Il y a donc cette aisance dans la contrainte devenue familière et comme intime, et il y a autre chose encore : « *votre avenir est assuré* »².

La dépossession de soi est subjectivement acceptée parce que les contraintes du métier, déterminées par un tiers, sont intériorisées au point de ne plus être vécues comme des ordres extérieurs. La persistance dans une fonction donne un sens unifié aux actes passés et fait oublier leur contingence initiale pour dessiner un futur harmonieux aux contours nécessaires. Cela procure une sécurité existentielle que Gorz assimile à une rente, que le travailleur fait fructifier par l'expérience :

Sachant que vous avez, dans votre métier, une cote, une réputation établie, une valeur en capital (ce qui n'exclut point que cette valeur, en l'occurrence, soit fragile : sa réputation, comme celle des putains, des acteurs, des créateurs de mode, est due à la rencontre hasardeuse de ses capacités propres avec les normes impersonnelles d'une mode capricieuse) une carrière s'ouvre à vous : le passé répond du futur, et comme le commerçant, le médecin, l'industriel, l'architecte *établis*, vous passerez les années qui vous restent à *gérer votre fonds* ou votre *capital* d'expérience, votre *intérêt*. Le passé saisit l'avenir, les actes *faits* pétrifient la liberté qui les fit et lui promettent, pour prix de sa subordination à l'être, une sécurité *rentière* ³.

¹ LT, p. 398.

² LT, p. 401.

³ LT, p. 402.

Face à tous ces sujets réifiés et immobilisés socialement par leur fonction sociale, Gorz envisage déjà que le projet d'émancipation soit porté par tous les exclus de cette civilisation, qui ne sont pas intégrés socialement par de tels rôles sociaux, ni de producteurs ni de consommateurs : « c'est la masse diffuse des sans-métier, des sans-salaire, des sans-logement, des sans-avenir prévisible, des sans-intérêt, des sans-famille »¹ – comme il le développera dans *Adieux au prolétariat*.

Après ces critiques existentialistes du travail dans ses deux premiers ouvrages, Gorz adopte une critique marxiste du travail dans *La Morale de l'histoire*. Il maintient certes sa critique existentialiste du travail capitaliste qui ne permet pas d'« exercice de l'autonomie » et se transforme en « besogne bureaucratique, routinière, asservie à des exigences non humaines, hétéronomes »², poussant alors l'individu à chercher refuge dans la vie privée et l'irréel de l'art, de la folie ou du vice. Mais il rend compte spécifiquement de l'aliénation propre au travail capitaliste, à partir de laquelle il fonde la mission historique du prolétariat, sujet révolutionnaire destiné à la liberté en raison même de son rapport social au travail³.

Section 2. Gorz comme théoricien marxiste de l'aliénation et de la révolution

Si Gorz embrasse d'abord le projet sartrien de fondation du marxisme par l'existentialisme matérialiste, il le dépasse pour actualiser la théorie marxiste de l'aliénation et justifier le destin révolutionnaire du prolétariat, à l'aune des mutations du capitalisme et du mouvement ouvrier dans les pays capitalistes avancés et en voie de développement. Quelles sont les caractéristiques de son marxisme, dans ce contexte de forte recomposition ? On peut distinguer analytiquement trois manières d'être marxiste : commenter explicitement Marx, assumer le projet théorique critique du capitalisme et assumer le projet politique communiste pour le dépasser⁴. Le commentaire de Marx peut rester sur le plan théorique, sans adhérer à la critique du capitalisme et au projet communiste – ce que fait par exemple Raymond Aron⁵. La critique du capitalisme et le projet communiste peuvent se construire sans commentaire du corpus marxiste – ce que font les militants ou la première génération de théoriciens marxistes comme nous l'avons vu. En se revendiquant de l'héritage théorique et pratique de Marx, Gorz poursuit la théorie critique du capitalisme, en le fondant épistémologiquement et en l'actualisant

¹ *LT*, p. 400.

² *MH*, p. 104.

³ *MH*, p. 154.

⁴ Je remercie Vincent Bourdeau pour la suggestion de cette triple distinction.

⁵ Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, Paris, Fallois, 2001.

dans une situation qu'il juge différente de celle de Marx, afin de remobiliser subjectivement et politiquement la classe révolutionnaire.

Son héritage sartrien médiatise son héritage marxiste, puisque Gorz englobe Marx dans le corpus phénoménologique d'une « dynamique de l'existence », médiation qui n'est pas une exception dans ce contexte de l'après-guerre où beaucoup commentent et se réapproprient Marx, alors même que son corpus est difficile d'accès, dans son exactitude et dans sa complétude. Cependant, le legs sartrien n'explique ni toute la lecture que Gorz fait de Marx, ni ses analyses du capitalisme contemporain, plus concrètes et précises sur ses mécanismes économiques, sociaux et politiques que celles de Sartre.

Précisons que le commentaire de Marx par Gorz ne ressemble pas à celui des études marxistes actuelles. Gorz n'est pas universitaire : ses analyses partent du matériau empirique collecté en tant que journaliste plutôt que d'une exégèse des textes ou d'une recherche de lois économiques. Contrairement à Henri Lefebvre qui synthétise le marxisme pour le grand public, Gorz ne cherche pas à diffuser la doctrine constituée à partir de Marx et Engels. Il ne cite pas toujours la lettre de Marx quand il en convoque le nom ; ni ne commente minutieusement les textes pour dégager la vérité du corpus – geste qu'initie Althusser à partir de 1965. Gorz appartient à la génération antérieure, qui utilise l'esprit de Marx pour refonder la critique du capitalisme et le projet d'émancipation, dans un rapport *instrumental* et *intuitif*. Cette différence de forme ne devrait pas disqualifier *a priori* le contenu : cette inspiration distanciée, courante, n'est pas une négligence volontaire. Le choix du corpus oriente la lecture : dans les années 1950, Gorz cite principalement *La Sainte-Famille*, *L'Idéologie allemande* et les *Manuscrits de 1844* dans l'édition de Costes des « Œuvres philosophiques »¹. La citation en exergue de *La Morale de l'Histoire* est issue de la préface à la première édition du *Capital* mais porte sur la responsabilité de l'individu face à sa situation économique et sociale. La seule autre référence au *Capital* concerne la société de culture et l'idéal du polytechnisme pour remplacer l'individu parcellaire². Dans toute son œuvre, la référence à Marx est toujours explicite et affichée, contrairement à celle de Sartre³ : ce choix a sûrement pour but de répondre aux marxistes de

¹ À partir des années 1960, Gorz commente les *Grundrisse* sur le conseil de Jean-Marie Vincent, voir Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 93. Vincent entreprend une lecture des textes de Marx alternative à celle d'Althusser, voir l'ouvrage collectif qu'il dirige *Contre Althusser*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974.

² *MH*, p. 276.

³ Sauf dans les deux articles d'explication ou de commentaire où il le défend face à des interprétations qu'il juge faussées, voir *SD*.

l'époque, notamment les structuralistes¹. C'est par une théorie de l'aliénation qu'il souhaite réunir les marxistes pour fonder subjectivement la théorie du sujet révolutionnaire.

1. La découverte du marxisme

1.1. La socialisation marxiste

Certains points biographiques indiquent la socialisation d'abord à gauche, puis marxiste, de Gorz. À Lausanne, il rejoint en 1947 l'hebdomadaire *Servir*, de « gauche intellectuelle non marxiste », non-partisan, plutôt en interaction avec les syndicats². Critique de la politique soviétique sans être anticomuniste, son directeur Lucien de Dardel se réclame du socialisme démocratique et coopératif ainsi que d'un humanisme proche de Mounier et de Sartre, pour dessiner une troisième voie entre capitalisme et communisme. Traitant de l'actualité culturelle, intellectuelle et politique internationale, Gorz suit en 1947 les Rencontres internationales de Genève sur « Progrès technique et progrès moral » où des personnalistes comme Emmanuel Mounier et Nicolas Berdiaeff et des socialistes comme JBS Haldane et Theophil Spoerri échangent sur l'humanisme et le marxisme³. En octobre 1948, Gorz se reconnaît dans le RDR auquel participe Sartre, pour son neutralisme vis-à-vis des deux blocs de la guerre froide⁴ : il s'engage avec les « mondialistes » qui revendiquent plus de compétences et d'autorité pour l'ONU. Il travaille pour l'association *Citoyens du monde*, qui édite la feuille *Peuple du monde*, publiée dans le journal français *Combat* – et pour laquelle il s'installe à Paris en 1949. Son engagement pour l'humanisme socialiste internationaliste advient donc à la fin des années 1940, peu de temps après sa découverte de l'existentialisme.

Après 4 ans dans la « presse réactionnaire »⁵ de *Paris-Presse* pour corédiger la revue de presse étrangère, Bosquet entre en 1955 à *L'Express*, créé en 1953 pour soutenir Pierre Mendès France : il s'occupe de l'actualité internationale et économique. Dans ce cadre, il échange avec des économistes des ministères et administrations, face auxquels il ressent le besoin de lire Marx pour forger ses clés d'interprétation⁶. Gorz suit alors une « évolution procommuniste »

¹ « Entretien avec André Gorz », in Françoise Gollain, *Critique du travail*, La Découverte, Paris, 2000, p. 222.

² Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 42.

³ Rencontres internationales de Genève, *Progrès technique et progrès moral, T. II (1947)*, Neuchâtel, Baconnière, 1948.

⁴ Gérard Horst, « La défense de l'Europe se passe de canons », *Servir*, 14 octobre 1948, cité par Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.* p. 46.

⁵ *LD*, p. 55.

⁶ *LD*, p. 58.

stoppée en 1957 par de nouvelles rencontres et lectures¹. Il espère que la déstalinisation mènera à un socialisme authentique mais est déçu par la réalité socialiste lors d'un voyage en RDA en 1959 où il observe la propagande sur les ouvriers². Son intérêt pour la philosophie de Marx grandit, convaincu comme Sartre qu'il n'y a pas d'autre philosophie pour l'époque, mais qu'il faut la fonder et la dépouiller du soviétisme. Il lit les études marxistes humanistes des années 1950, notamment *La pensée de Marx* de Calvez, les écrits de jeunesse de Marx³ et des textes de et sur Lénine et Staline⁴. Cela l'oriente vers les problématiques de l'aliénation et de l'émancipation, comme en témoigne son ami Alain Lipietz :

Comme pour tous ceux venus au marxisme à partir d'une tradition religieuse ou humaniste (lui était judéo-catholique, ayant découvert Sartre à Lausanne, moi j'étais venu au marxisme par la lecture d'Henri Desroches et Jean-Yves Calvez), son problème était l'aliénation et l'émancipation. « Notre » Marx, c'était d'abord les *Manuscrits de 1844* et le *Sixième Chapitre inédit du Capital*. C'est-à-dire : comment devenir et demeurer une *personne humaine* malgré l'hétéronomie, la dictature quant aux fins et aux moyens, imposée par le capitalisme (salarier + marché) à notre activité⁵.

Gorz se rapproche du marxisme comme cadre théorique des dominés, auxquels il se sent appartenir⁶ : les analyses libertaires et phénoménologiques marxistes l'attirent pour nourrir une critique existentialiste du capitalisme. Le marxisme qu'il découvre alors lui sert de « théorie pour structurer [sa] pensée », pour éviter de « sombrer dans l'empirisme et l'insignifiance »⁷.

1.2. Le Traître : la conversion subjective au marxisme

Si Gorz y fait déjà allusion dans ses textes antérieurs, la notion de marxisme y est encore indéterminée : il en parle comme d'un objet théorique qu'il juge extérieurement, sans y prendre part, ou du moins dont il distingue son propre propos.

Dans *Le Traître*, Gorz se découvre « une âme marxiste » au point d'être prêt à ne plus rien ajouter et à « poursuivre ses méditations au PC » s'il n'était pas « condamné à écrire »⁸. Si le

¹ LD, p. 58-59.

² Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 71.

³ Marcuse raconte aussi avoir découvert Marx avec les *Manuscrits de 1844* voir « Entretien avec Marcuse », Archives André Gorz/IMEC/371/10/3.

⁴ LD, p. 58. Voir aussi p. 62-63 : « Je préparais déjà l'ouvrage suivant, encore mal défini, en lisant le *Marx* de Jean-Yves Calvez, les écrits de jeunesse de Marx, le *Staline* d'Isaac Deutscher. Je croyais que le rapport Khrouchtchev au XX^e Congrès annonçait un grand tournant, que les intellectuels allaient pouvoir jouer un rôle décisif dans le mouvement communiste. Je commençais à ressembler aux membres d'une troupe théâtrale décrite par Kazimierz Brandys dans *La Défense de Grenade*, qui veulent que tous les mouvements de leur esprit et de leur cœur soient conformes aux exigences du Parti, et dont chacun s'accuse et accuse les autres d'héberger des réticences intérieures vis-à-vis de sa tâche. Je n'étais pas loin de considérer l'amour comme un sentiment petit-bourgeois. »

⁵ Alain Lipietz, « André Gorz et notre jeunesse », *Multitudes*, vol. 31, n°4, 2007, pp. 163-169.

⁶ FR, p. 25-26

⁷ LT, p. 48.

⁸ LT, p. 80.

parti « a toujours été une forte tentation », c'est une « tentation impossible »¹, pour lui qui se sent bourgeois – malgré sa condition économique modeste jusqu'à son poste de journaliste – et déraciné, étranger illégitime à se mêler de politique, voire incapable de s'intégrer.

Ces réticences personnelles n'impliquent pas le refus d'un engagement collectif, mais il ne souhaite pas s'engager « pour de mauvaises raisons »² que seraient des complexes subjectifs non résolus. Avant l'action collective, il faut se libérer des « aliénations subjectives » qui « risquent de fausser notre appréciation des faits et notre action »³, ce à quoi aide la psychanalyse. Elle est complémentaire du marxisme puisqu'elle rend compte des

[c]omplexes hérités de l'enfance [qui] ne sont ni explicables ni solubles par l'analyse marxiste comme des aliénations parmi d'autres, parce que le choix originel s'opère à un moment et à une époque où il n'y a encore ni histoire, ni pratique consciente, ni possibilité de conscience réfléchie⁴.

La conversion subjective psychanalytique ne parvient qu'à prendre conscience de ces contradictions, sans les changer réellement. Puisque la psychanalyse interprète la réalité humaine à partir d'un projet d'être, sans révéler nécessairement la raison de l'aliénation subjective dans « l'aliénation objective de la liberté dans un monde humain étranger à elle, qu'il s'agirait de changer », elle n'est efficace qu'accompagnée d'une critique marxiste « orientée par l'exigence éthique marxienne que l'homme soit ce qu'il fait et fasse l'homme »⁵ : c'est-à-dire par le projet humaniste d'adéquation de l'humain avec son activité de production. Le marxisme critique ainsi l'aliénation du point de vue de l'« éthique du faire » : ce faisant, « Marx s'adresse aux producteurs, aux travailleurs, aux hommes de la praxis, qui font le monde et auxquels il importe de donner conscience qu'ils le font »⁶. C'est pour cela que Gorz double la conception anthropologique de l'aliénation proche du pratico-inerte sartrien d'une conception historique de l'aliénation, située dans le capitalisme.

2. Fonder moralement le marxisme

La Morale de l'histoire, premier essai marxiste de Gorz, est un texte crucial pour comprendre son projet philosophique et son évolution. Nous soumettons l'hypothèse qu'en 1980 dans *Adieux au prolétariat*, Gorz ne s'adresse pas seulement aux marxistes contemporains mais amende surtout certaines thèses de *La Morale de l'histoire*, notamment la justification de

¹ *Ibid.*

² *LT*, p. 81.

³ *LT*, p. 83.

⁴ *LT*, p. 84.

⁵ *LT*, p. 87-88.

⁶ *LT*, p. 85.

la vocation révolutionnaire du prolétariat. Ce texte, peu connu, est peu commenté pour lui-même – ce que nous faisons ici.

La Morale de l'Histoire résulte du besoin « de fonder le mouvement communiste – ou la praxis prolétarienne, ce qui revient au même – sur autre chose encore que sur de prétendues nécessités historiques »¹ que ressent Gorz après avoir lu Marx. Cette équivalence entre mouvement communiste et praxis prolétarienne situe son projet : il ne s'agit pas seulement de fonder épistémologiquement le marxisme, mais pratiquement le mouvement communiste – les revendications politiques et l'organisation des luttes –, par une théorie du sujet qui justifie l'action en montrant les processus de donation de sens et de valeurs à une situation. Fonder *la morale de l'histoire* consiste à justifier ces valeurs et les pratiques pour les réaliser. Gorz, à l'instar de Castoriadis, s'intéresse au jeune Marx en raison de ce qu'il a à offrir au prolétariat et non seulement aux philosophes : il justifie l'autonomie et l'initiative prolétariennes².

Dans la lignée de l'intellectuel sartrien engagé, Gorz s'attribue le rôle d'objecteur de conscience qui dénonce l'aliénation de tous pour susciter leur révolte :

L'intellectuel révèle à tous qu'ils ont à avoir ces intentions et ces pensées, et les sollicite ainsi de refuser ce monde dont ils sont les complices et les victimes. Il se pose comme « la conscience de son temps » : assumant publiquement les intentions diffuses, la mauvaise conscience et l'aliénation de tous, il les dénonce et en souffre pour tous. Il exige que les hommes prennent conscience de leur malheur afin qu'ils se révoltent contre lui³.

L'intellectuel doit se mettre au service du projet collectif et historique de dépassement de l'aliénation, que peut porter le prolétariat en tant qu'« incarnation historique de l'exigence morale »⁴. Mais ce n'est plus le projet théorique de la Libération : il ne s'agit plus seulement de fonder la philosophie d'une révolution imminente, mais aussi de critiquer le stalinisme et l'autoritarisme qui perdurent. Quelles conceptions de l'aliénation servent alors ce projet ?

2.1. Par-delà les oscillations entre une conception existentialiste et marxiste de l'aliénation

Gorz rejette d'abord deux façons simplistes de concevoir l'aliénation, entendue génériquement comme production de l'inhumain par l'humain. La première, issue de l'hégélianisme, fait du travail l'essence de l'homme et de son produit l'objectivation de la conscience. Dès lors, « on ne voit pas comment l'homme se ferait autre chose qu'homme, ni

¹ MH, p. 7.

² Tony Judt, *Le marxisme et la gauche française 1830 – 1981*, op. cit., p. 226.

³ MH, p. 143.

⁴ MH, p. 145.

comment le monde qu'il produit serait autre chose qu'un monde humain »¹, c'est-à-dire comment se produirait l'inhumain.

La deuxième, issue du matérialisme vulgaire, conçoit l'homme comme le produit des conditions matérielles. Alors, l'homme est si rigoureusement déterminé qu'il ne semble pouvoir s'aliéner, c'est-à-dire perdre sa liberté : « il semblerait plutôt qu'il est tout ce qu'il peut être et que, entièrement façonné par les circonstances, il n'y a place en lui pour aucune contradiction »². Il en trouve la trace dans *L'Idéologie allemande*³ : « mais si les individus sont tels qu'ils se font et se manifestent, et coïncident avec leur production, en quoi celle-ci peut-elle être pour eux une aliénation⁴ ? » L'aliénation pourrait se réaliser entre la production humaine et son devenir contingent méconnaissable ; mais Gorz veut expliquer l'aliénation immédiate qui résulte de la production. L'analyse matérialiste de l'aliénation oublie les finalités vécues par le sujet dans son travail et ne constate que la non-coïncidence entre le résultat et l'individu, alors que Marx revient à l'activité elle-même en montrant son évolution dialectique :

Au lieu de ne saisir les hommes qu'à partir du résultat matériel et de la fonction objective de leur travail, et de les y réduire, il entend défétichiser les résultats produits en les saisissant à partir de l'activité des hommes : il pose celle-ci comme une « réalité dialectique » qui a sa *fin* et sa *manière* spécifiquement humaines, mais qui est jugée (c'est-à-dire confirmée ou contredite) par les *résultats* qu'elle concourt à produire⁵.

Hegel distingue deux sens de l'aliénation, l'un qui serait métaphysique, l'autre moral : l'aliénation (*Entäusserung*) au sens de l'objectivation, l'extériorisation, de l'extranéation (*Entfremdung*), le devenir étranger. Les deux ne se recoupent pas parce que l'objectivation peut être reconnue par le sujet comme la sienne. Gorz note que Marx utilise au début le premier sens puis le déforme vers le sens moral pour insister sur la conséquence déshumanisante de cette objectivation sur le sujet : elle nie l'autonomie de l'activité dont elle résulte et empêche le sujet de se reconnaître, dans son produit, comme son auteur puisqu'est nié son être authentique, « son *Faire* (...) activité de nier la matière inorganique et de la transformer en vue de fins propres »⁶. La contradiction apparaît entre l'activité de production et son résultat inhumain : l'aliénation est « cette contradiction qui s'impose aux individus dans le moment même où ils la réalisent,

¹ MH, p. 47.

² Ibid.

³ « Les individus sont tels qu'ils manifestent leur vie. Ce qu'ils sont coïncide avec leur production, aussi bien par ce qu'ils produisent que par la *manière* dont ils le produisent. Ce que sont par conséquent les individus dépend des conditions matérielles de leur production. » Karl Marx, *Idéologie allemande*, Paris, La Pléiade, VI, 155, cité in MH, p. 47.

⁴ MH, p. 47-48.

⁵ Ibid.

⁶ MH, p. 55.

librement, par leur travail »¹. Alors que la production est « *activité* de transformer et de maîtriser le donné », elle est immédiatement contredite par l'objet même qu'elle produit, qui

[s]e retourne contre [elle] et fait apparaître cette activité comme le contraire de ce qu'elle est : comme une servitude et comme une chose, au lieu d'une maîtrise et d'une négation active des choses ; ou comme une *conséquence* de son produit, alors qu'en vérité elle en est l'origine².

La liberté subjective ne se reconnaît pas dans son résultat, « *chose des autres* », qui acquiert « *un autre sens* »³, conféré par autrui qui contredit ma propre donation de sens. Comme Gorz le synthétise rétrospectivement, l'aliénation est alors cette situation où

[v]otre acte propre et libre est le piège qui vous livre à la domination de l'Autre ; [que] ce que vous faites devient l'objet inerte que d'autres utilisent contre vous comme *leur* outil ; bref [que] votre objectivation libre est l'objet d'une objectivation qui vous nie et qui fait de votre liberté l'instrument de votre asservissement⁴.

Le sujet est à l'origine même de l'acte par lequel il asservit sa liberté : ce n'est pas un rapport de forces où autrui lui ôte sa liberté mais une forme de servitude volontaire où le sujet crée les conditions de possibilité de l'asservissement. Elle peut être dépassée « lorsque les hommes se [réapproprient] comme leur propre puissance commune les puissances sociales autonomisées dans lesquelles ils rencontrent leur travail aliéné comme une puissance étrangère qui les domine et les dépouille d'eux-mêmes »⁵, pour retrouver leur capacité à être auteur du monde.

Gorz insiste sur la compatibilité de l'analyse marxienne de l'aliénation avec l'existentialisme⁶, mais il n'explicite pas la situation capitaliste de l'analyse existentialiste. Il semble hésiter : il l'exemplifie d'abord de façon banale – par un jeu où relier des points sur une feuille mène à tracer une figure involontaire – puis avec le cas d'un emploi qui impose certaines conditions de travail. Il en tire des généralités sur le champ pratique⁷, mais les illustre ensuite par des situations capitalistes : les individus réifiés deviennent « pour d'autres les objets de méthodes qui, telle la psychotechnique, le taylorisme ou même la psychologie commerciale, sont de véritables *techniques de l'aliénation* et de la tromperie »⁸.

Si Gorz montre qu'autrui peut être à l'origine d'une objectivation aliénante, il précise qu'il peut aussi me reconnaître comme l'auteur de mon action et de mes fins, voire m'aider à

¹ MH, p. 48.

² Ibid.

³ MH, p. 49.

⁴ Ibid.

⁵ « Entretien avec André Gorz », in Françoise Gollain, *Critique du travail*, op. cit., p. 220.

⁶ « Dire que l'homme est ce qu'il fait, c'est déjà dire que l'homme n'est pas ; il existe. Il est liberté travaillant la matière, il se *fait* homme par l'activité de transformer le donné en vue d'une fin », MH, p. 60.

⁷ Tous les projets élaborés librement « sont déterminés par votre champ pratique et se révèlent à vous comme des nécessités que vous *ne pouvez pas ne pas réaliser* » et se maintiennent alors par n'importe quel acte. Dans tout le champ pratique s'imposent des nécessités matérielles aux actions, qui sont « la matérialisation des projets des autres, l'activité des autres sédimentée dans les choses » MH, p. 50-51.

⁸ Ibid.

les atteindre : « dans la collaboration et le dialogue qui se noue alors, chacun soutient et prolonge de sa liberté l'opération objectivante de l'autre »¹. Cette perspective de reconnaissance et collaboration avec autrui est cruciale pour fonder l'autogestion : il est possible d'agir avec autrui, de sorte que chacun puisse se reconnaître comme l'auteur de ses actes et du projet commun, ainsi qu'aider l'autre à réaliser ses fins. L'aliénation perdure néanmoins en raison de l'inadéquation entre l'objectivation du sujet par lui-même, qui connaît son intentionnalité, et celle par autrui, qui s'en abstrait. En me faisant objet de ses pratiques, autrui m'aliène s'il attend de moi un comportement standardisé, celui d'un Autre qui perd sa singularité. L'aliénation vient aussi de la série, accumulation d'actes autres et similaires mais différents des miens, qui m'englobent dans une représentation de nos activités qui ne correspond pas aux miennes. Par exemple, quelle que soit ma manière spécifique de faire du commerce en tant que commerçant, mes actes s'unifient avec ceux de mes collègues pour former une réalité générale, qui ne résulte d'aucune volonté singulière mais influence ensuite chaque pratique, qui en est son agent, son représentant et son produit².

Gorz l'illustre de nouveau avec deux exemples de travail aliéné : l'esclave et l'ouvrier spécialisé, qui doivent agir avec liberté et attention pour obéir aux conditions de travail imposées. Leur adhésion subjective à l'activité est nécessaire pour la réaliser, même dans des conditions qu'ils ne déterminent pas. Tous deux pourraient être libres puisqu'ils transforment le donné et sentent le pouvoir qu'ils exercent sur lui, mais ne le sont pas parce qu'ils servent des fins hétérodéterminées. La contradiction est entre le travail, activité de maîtrise du donné vers une fin, et son résultat effectif qui s'impose au travailleur malgré lui. C'est autrui qui rend mon travail aliénant :

Si j'étais seul au monde, aucune des transformations matérielles produites par mon travail ne pourrait encore être pour moi une aliénation. (...) L'aliénation ne peut donc exister que dans un monde habité par d'autres sujets : seul autrui peut retourner mon acte contre moi comme une arme que je lui fournis, et faire servir cet acte à des fins contraires aux miennes³.

Le « travail » renvoie-t-il ici au travail salarié ? Non, parce que cette aliénation est aussitôt rabattue sur celle, générique, du champ pratique, auquel elle sert de paradigme : « la raison dernière de l'aliénation *mutuelle* des individus doit être cherchée dans l'aliénation de *chaque* individu aux exigences matérielles du champ pratique »⁴. Tous les individus sont finalement aliénés aux exigences matérielles des choses qu'ils servent – mais c'est le travail qui l'illustre :

¹ MH, p. 61 et p. 64.

² MH, p. 68.

³ MH, p. 60.

⁴ MH, p. 69.

à la chaîne, les ouvriers ou contremaîtres, sont déterminés par leur poste, par lequel ils exécutent des impératifs techniques préétablis, sans en distinguer l'origine entre la direction, le conseil d'administration qui lui-même représente les impératifs du capital. Finalement,

[d]e bas en haut de l'échelle, vous ne trouvez que des individus aliénés aux exigences des choses, des individus qui ne parlent pas en leur nom propre, mais au nom de leur chose, et qui récusent la paternité de leurs actes : ils sont pour eux-mêmes les exécutants Autres d'impératifs matériels. Les relations entre actionnaires et managers, entre managers et techniciens, entre techniciens et ouvriers passent ainsi par la médiation de choses qui sont autant d'actes réifiés, autonomisés, échappant à leurs auteurs, ayant leur logique propre, et qui vouent les non-ouvriers à traiter les ouvriers en outils des outils, les ouvriers à s'appréhender comme dépossédés de leur travail¹.

C'est alors l'organisation du travail ouvrier et son rapport à la machine, qui est pointée :

Nous la [la source de l'aliénation] trouverons au contraire dans le fait que la matérialité du champ pratique, loin d'être naturelle et donnée, est la praxis humaine elle-même, mais une praxis pétrifiée, indépassable pour chacun de ses agents, échappant dans sa configuration totale à la prise individuelle, et imposant à chaque agent des exigences Autre. (...) La négation, en elle-même remédiable, de l'homme par la nature, devient négation irrémédiable et sociale de chaque homme par l'activité totalisée des autres. Chacun est pour lui-même la victime des autres, mais il est aussi, comme Autre, leur et son propre bourreau².

L'origine de l'aliénation se situe dans les conditions d'usage de la technique : une machine aliène l'individu selon le contexte d'utilisation, dans un atelier où elle est utilisée par un travailleur dans des conditions qu'il n'a pas choisies plutôt qu'à domicile pour ses propres fins.

N'est-ce pas là une analyse qui réifie, dans un Autrui abstrait, l'organisation du travail capitaliste, en masquant ses sources spécifiques ? Le travail est une situation, parmi d'autres, d'aliénation du monde social : « les objets sociaux de notre champ, sédiments de notre activité aliénée, [qui] nous insinuent des conduites anonymes »³, sont autant les PTT qui font de moi un « destinataire » ou « expéditeur » ou le langage par lequel je deviens un exemple d'un type d'énonciateur spécifique. Gorz continue d'analyser l'aliénation selon des « fins étrangères », « une praxis pétrifiée, indépassable pour chacun de ses agents, échappant dans sa configuration totale à la prise individuelle, et imposant à chaque agent des exigences Autres »⁴, phénomène inhérent à la pratique humaine sociale. Le « on » collectif est alors une sédimentation indéterminée des actions, préjugés et valeurs des autres⁵. Seule la vie privée serait protégée de l'aliénation de la praxis publique :

L'autonomie de l'individu cherche refuge dans la « vie privée » ; le domaine de la praxis devient le domaine de l'aliénation ; le domaine qui reste ouvert à la liberté n'est plus que celui de l'irréel (de l'évasion, de l'aventure érotique, de la folie, de l'art, du vice)⁶.

¹ MH, p. 68-69.

² MH, p. 72-73.

³ MH, p. 79.

⁴ MH, p. 72.

⁵ MH, p. 78.

⁶ MH, p. 103.

La Société est alors le processus social dans lequel les individus ne se reconnaissent pas, excepté aux « rares “instants de l’histoire” où les individus se saisissent aliénés par la Société et s’unissent pour se soulever contre elle »¹ : ils font disparaître momentanément l’aliénation sociale avant qu’elle ne soit recrée par une nouvelle structure sociale. Dans leur action commune, « toute forme de société pétrifiée a alors disparu et la société nouvelle, en voie de création, ne s’est pas encore sédimentée en structures inertes »² : cela ressemble au groupe en fusion sartrien qui dissout les structures du pratico-inerte avant que d’autres ne soient recrées. Le propos de Gorz sur la fonction d’autrui dans l’aliénation est ici très proche de celui de Sartre pour lequel autrui est le principal ennemi de l’humain, puisque seule cette autre praxis peut le comprendre et instrumentaliser sa liberté³.

Si Gorz semble hésiter entre une conception générique de l’aliénation qui englobe la situation capitaliste sans s’y réduire et son exemplification par des cas capitalistes – peut-être à des fins rhétoriques à destination d’un public habitué aux analyses du salariat – l’extension de sa théorie de l’aliénation à tout le monde social montre aussi la diversité des possibles de sa réappropriation. Elle lui permet aussi de complexifier la lutte des classes : la propriété et la gestion des moyens de production soumettent les capitalistes aux exigences matérielles, mais dans une mesure différente, puisque les capitalistes n’en dépendent pas immédiatement pour survivre, contrairement aux prolétaires, et parce qu’ils pourraient ne pas viser la rentabilité maximale, exigée par le capital. Le primat de l’aliénation est dans l’économique, champ de « matérialité de la praxis »⁴, avec ses outils qui organisent et dictent les tâches. Dès lors, c’est lui qu’il faut changer, et non seulement les relations entre les individus soumis aux exigences matérielles. Gorz critique ainsi les tentatives de la psycho-sociologie américaine et du management de nier les rapports de forces entre les travailleurs, qui découlent des exigences matérielles et des positions dans les rapports de production, en promettant seulement une bonne ambiance de travail ou une camaraderie, sans changer les conditions réelles de travail.

Malgré ces hésitations, en tentant de tenir ensemble une conception capitaliste de l’aliénation, située dans le travail aliéné, et une conception existentialiste, qui la situe dans l’expérience du monde matériel ou du monde social, Gorz échappe au moins aux reproches de

¹ MH, p. 90.

² Ibid.

³ CRD, p. 608. Voir aussi Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l’ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, p. 115 : « Seul l’homme peut être un ennemi pour l’homme, seul il peut lui dérober le sens de ses actes, de sa vie, parce qu’aussi il n’appartient qu’à lui seul de le confirmer dans son existence, de le reconnaître effectivement comme liberté. »

⁴ MH, p. 69.

simplicité monolithique qu'imposerait le concept d'aliénation comme le soulève Haber : « Employer le mot d' "aliénation", c'était désormais s'exposer à se voir reprocher une approche rudimentaire de la réalité sociale, inattentive à la complexité et aux ambivalences des phénomènes comme des tendances historiques »¹ parce qu'on supposerait que les agents sont dépossédés d'eux-mêmes et incapables d'agir. Gorz reconnaît les forces qui surgissent des pratiques individuelles au point de s'autonomiser, qui peuvent influencer en retour les actions, en envisageant que les agents historiques puissent se réapproprier les forces dont ils ont été dépossédés.

2.2. Reconstituer les intentionnalités derrière le pratico-inerte

Contre l'interprétation d'une technique autonome, Gorz s'intéresse au projet intentionnel à l'origine des configurations matérielles de la praxis. Chez Sartre, les déterminations de la praxis organisent l'environnement de travail, sauf au moment de la division du travail qui spécialise les machines² : ce sont ensuite elles qui définissent l'environnement et construisent les individus dont elles ont besoin. Machine de la machine, l'agent devient alors à lui-même sa propre extériorité. La machine, conçue comme une matière ouvree homogène, pratico-inerte résultat d'autres praxis, n'est cependant pas étudiée dans son organisation et son intention spécifiquement capitalistes, ni même dans un contexte plus spécifique que la division du travail³.

Gorz insiste dès 1959 sur l'intention humaine à l'origine de la technique aliénante. S'il ne justifie ses spécificités capitalistes que par la suite, il les suggère déjà en disant que la machine sortie « de son contexte socio-économique », utilisée par d'autres que des ouvriers, serait adaptée « aux fins qu'ils poursuivent »⁴. Gorz la situe dans l'organisation capitaliste des techniques, de production comme de consommation, pour débusquer les intentions spécifiquement économiques et politiques. Alors que Sartre interprète certains phénomènes comme des contre-finalités, forces sociales aliénées qui s'autonomisent et s'imposent aux individus comme des forces hostiles et étrangères alors qu'ils en sont à l'origine, et produisent des effets opposés à ceux recherchés, Gorz reconstruit les intentions à leur origine. Si la notion de contre-finalité pointe les conséquences des actions humaines qui adviennent par la réification

¹ Stéphane Haber, *L'Aliénation. op. cit.*, p. 20.

² CRD, p. 174.

³ CRD, p. 40.

⁴ MH, p. 71.

d'une multitude de praxis, les considérer comme le produit indirect et involontaire de praxis aliénées risque de masquer les intentions conscientes à leur origine – de destruction des savoir-faire ouvriers et de contrôle de la main d'œuvre dans l'organisation tayloriste.

Le dévoilement de l'aliénation aurait mené certains marxistes, comme Engels, à négliger les motifs subjectifs puisque les individus font « *autre chose* que leur volonté »¹ et sont dépossédés du résultat et du sens de leurs actes. Ils ont alors étudié des lois immanentes de processus d'ensemble plutôt que le résultat contingent des projets inaccessibles à l'analyse. Les individus témoignent du cours du monde plutôt qu'ils ne l'expliquent. Or, pour Gorz le marxisme « ne se réduit pas à une théorie scientiste des processus socio-économiques » qui ne s'y intéresse que pour « comprendre la *contradiction* qui se développe “inexorablement” entre les *fins* des individus et les *résultats* qu'ils produisent »², comme il le justifie avec Marx – en lui attribuant une citation en fait de Engels :

Ce que veut chaque individu est empêché par chaque autre et ce qui s'en dégage est quelque chose que personne n'a voulu... *Mais de ce que les diverses volontés* – dont chacune veut ce à quoi la poussent sa constitution physique et les circonstances extérieures économiques en dernière instance (ou ses propres circonstances personnelles ou les circonstances sociales générales) n'arrivent pas à ce qu'elles veulent mais *se fondent en une moyenne générale, en une résultante commune, on n'a pas le droit de conclure qu'elles sont égales à zéro*³.

Partir de ces fins montre que les sujets peuvent se sentir coincés dans les conséquences involontaires de leurs propres actes et peuvent alors souhaiter changer de pratiques. Ils comprennent ainsi les contre-finalités qui résultent de leurs projets, que Gorz illustre par l'automobile. Alors que chacun utilise sa voiture individuelle pour gagner de l'autonomie, l'agglomération des pratiques individuelles contraint à essayer de « vaincre la circulation, de refuser cette aliénation collective de son projet »⁴. Les volontés individuelles éparpillées ne se fondent pas en une moyenne générale qui réfléchirait des besoins communs puisque les usagers n'ont rien en commun : leur circulation n'apparaît pas comme une chose commune mais comme une « juxtaposition d'extériorité, un *rassemblement* moléculaire »⁵ qui s'impose à leur volonté,

¹ MH, p. 94.

² Ibid.

³ MH, p. 94 : Gorz cite Marx, *Lettre à Joseph Bloch*, sans préciser l'édition citée, mais ce passage provient en fait d'une lettre adressée par Engels le 21-22 septembre 1890, après la mort de Marx. Gorz l'a lu dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Ed. Sociales, 1961, p. 129. Il trouve aussi un écho à cette idée dans le *Feuerbach* de Engels, p. 49 : « Ce n'est que rarement que se réalise le dessein voulu ; dans la majorité des cas, les nombreux buts poursuivis s'entrecroisent et se contredisent, ou bien ils sont eux-mêmes a priori irréalisables, ou bien encore les moyens pour les réaliser sont insuffisants. C'est ainsi que les conflits des innombrables volontés et actions individuelles créent dans le domaine historique une situation tout à fait analogue à celle qui règne dans la nature inconsciente. Les buts des actions sont voulus, mais les résultats qui suivent réellement ces actions ne le sont pas, ou s'ils semblent, au début, correspondre cependant au but poursuivi, ils ont finalement des conséquences tout autres que celles qui ont été voulues. » Voir son exemplaire Archives André Gorz/IMEC/371/BP10.

⁴ MH, p. 96.

⁵ MH, p. 99.

mais qu'ils ne souhaitent pas transformer en liens de solidarité et de coopération. Tous comme les automobilistes, les capitalistes contemporains des cartels ne sont pas une classe unifiée par des intérêts communs : ils se concertent pour la fixation des prix, la détermination des volumes de production et des opportunités de marché et demandent à l'État de les prémunir contre les conséquences de leurs actions, par « un *ordre* social stable, coiffé par une administration efficace, par un État autoritaire »¹. Leur union n'est pas une « *entreprise commune* » volontaire et consciente mais « le meilleur moyen de tirer des avantages particuliers et privés de leur affaire »². Ils n'agissent pas en vue d'un but commun mais selon des intérêts similaires privés, comme s'opposer à tous les tiers que seraient les syndicats ouvriers ou l'État.

C'est pourquoi Gorz propose de définir l'unité de classe à partir de ce pratico-inerte, et non, comme Marx, en termes de moyenne consciente. La classe n'est pas la moyenne des conduites individuelles mais le résultat du pratico-inerte : « L'unité de la classe est l'envers aliéné des conduites de ses membres, et les individus deviennent individus de classe par la nécessité dans laquelle ils se trouvent d'assumer leur unité-dehors pour arriver à leurs fins singulières »³. L'unité de classe qui existe factuellement en dehors des individus, peut ensuite être assumée subjectivement au niveau des conduites individuelles, pour mobiliser l'action collective.

2.3. La réappropriation consciente des praxis aliénées

Cette compréhension des intentions et contre-finalités permet à Gorz de réunir les conceptions sartrienne et marxienne de l'aliénation. Dans un texte de 1966, il considère que Sartre la définirait comme le Marx de *L'Idéologie allemande* et de la préface du *Capital*

[c]'est-à-dire comme le fait que les praxis séparées des individus se combinent en extériorité dans le champ de la matérialité pratique, selon des lois qui restent opaques à leurs agents et qui reviennent contre eux comme une force extérieure et ennemie – une puissance «autonomisée» dit Marx – et à première vue inintelligible⁴.

Sartre analyse les transformations des praxis dans des processus qui ne leur ressemblent pas, voire nient leurs fins conscientes, projet qui serait aussi celui du *Capital*, pour montrer que ces processus autonomisés sont issus des praxis humaines. C'est pourquoi ils peuvent être réappropriés pour « que soit aboli tout ce qui existe par les hommes comme indépendant

¹ MH, p. 102.

² MH, p. 104.

³ MH, p. 106.

⁴ « Sujet, structures, science et action politique. Discussion », *loc.cit.*

d'eux »¹. Gorz interprète ainsi le lien entre *L'Idéologie allemande* et *Le Capital*, que prolonge la *Critique de la Raison Dialectique* :

Une fois qu'on a montré cela, il est légitime et nécessaire, bien entendu, d'étudier les lois spécifiques des processus économiques et sociaux concrets. C'est là l'objet principal du « Capital ». Mais, cette entreprise-là n'a tout son sens que reliée à celle qui l'a précédée. Il faut avoir écrit *L'Idéologie allemande* – dont *La Critique de la raison dialectique* est, à mon avis, par certains côtés, le prolongement, il faut avoir montré que les processus sociaux qui se déroulent selon leurs propres lois en dehors des individus sont au fond les praxis de ceux-ci autonomisées, totalisées par la matière, pour qu'il y ait un sens à se demander si – et à montrer que – le procès du capital produit par sa propre logique les conditions de son dépassement, les conditions où la praxis sociale des individus et la résultante sociale des praxis individuelles pourront coïncider, obéir à une seule et même rationalité ou finalité consciente : bref les conditions du communisme².

Face à ces pratiques aliénées, Marx entend le communisme comme la « réappropriation de la praxis sociale par les individus sociaux sur la base de la division sociale volontaire du travail »³ : ce n'est donc pas la promesse d'une égalité de fait ni de droit, mais d'un pouvoir de réappropriation d'une praxis qui nous a échappé. *Le Capital* fonde scientifiquement la lutte du prolétariat pour le communisme, comme mouvement même du réel, à partir de l'expérience subjective d'aliénation et de son dévoilement.

Dans *La Morale de l'histoire*, Gorz dresse deux perspectives pour le sujet dans une situation d'aliénation : se désadapter de soi-même pour s'adapter au monde ; ou se désadapter du monde en s'accrochant à ses propres certitudes⁴. Toute société d'aliénation comporte des marginaux incapables de s'intégrer dans la communauté, voués alors à la contestation : ils peuvent devenir des intellectuels quand ils assument leur solitude et « leur irréalisable exigence d'humanité » pour « apprécier le monde à partir d'elle »⁵, figure dans laquelle se reconnaît Gorz. Ils appellent ainsi les autres à « refuser ce monde dont ils sont les complices et les victimes »⁶ et revendiquent la liberté de faire ce qu'ils peuvent approuver en leur nom propre, c'est-à-dire des tâches que l'homme peut accomplir en se prenant pour fin et justification de son action.

Quand leur dénonciation rencontre « une classe sociale qui elle aussi refuse l'aliénation générale »⁷, sa lutte se dote d'une signification morale dans une situation historique. Ils peuvent alors se solidariser avec cette classe, « médiatiser sa propre exigence morale en se faisant "la tête" d'une action révolutionnaire dont "le prolétariat est le cœur" »⁸. Gorz attribue ce choix à

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *MH*, p. 129.

⁵ *MH*, p. 141.

⁶ *MH*, p. 142.

⁷ *MH*, p. 144.

⁸ *MH*, p. 146.

Marx, pour qui l'intellectuel assume le rôle que lui propose la lutte prolétarienne, pour trouver dans le prolétariat ses armes matérielles, tout comme le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes intellectuelles¹. Il s'agit alors d'expliquer que le prolétariat est bien l'incarnation historique de l'exigence morale de l'humanisme révolutionnaire dans la situation capitaliste.

2.4. *La vocation universelle du prolétariat*

Gorz explique que le prolétariat, classe particulière, est bien le sujet de l'histoire capable d'aspirer et de réaliser la liberté pour tous, par la thèse selon laquelle son action n'est commandée par aucun intérêt, parce qu'il ne possède rien, et défend seulement sa vie et ses besoins humains. Cette vocation du prolétariat est « si solidement enracinée chez tous les marxistes que son seul examen peut déjà paraître suspect »². Gorz s'oppose par exemple à Jean Kanapa pour qui « le socialisme n'est pas d'abord une exigence morale, mais d'abord un système donné de rapports de production... La morale vient ensuite, comme le produit (non immédiat, d'ailleurs) de la structure économique de la Société »³. Ce but moral a été oublié parce que la lutte prolétarienne s'est incarnée dans des partis ou États aux intérêts spécifiques en contexte, soumis « au règne de la nécessité et à ses déterminations aliénantes »⁴. En demandant aux prolétaires de les accepter malgré tout, ils ont nié « les aliénations propres de la politique prolétarienne »⁵. Face à ce « marxisme tronqué » il faut « comprendre pourquoi et en quoi le prolétariat est l'exigence morale en tant que force historique »⁶. Le marxisme se contente d'affirmer que dans telle situation des forces productives le prolétariat nie historiquement la bourgeoisie : ce constat matériel ne justifie pas de jugement de valeur et ce faisant le prolétariat ne semble avoir qu'une supériorité factuelle et n'est pas reconnu comme agent moral qui choisit ses fins, semblant dictées par sa situation objective. Le développement historique est considéré extérieurement, indépendamment du sens qu'il peut avoir pour ses acteurs. Si Sartre justifie la capacité de la classe ouvrière à s'auto-émanciper par la dialectique des contradictions entre les différents groupes qui constituent la classe ouvrière⁷, Gorz double

¹ Même si Jean Quétier montre aujourd'hui que cette théorie de l'engagement de l'intellectuel est plus complexe chez Marx, notamment dans son rapport au parti politique, et varie dans son œuvre, cf. « Marx dans le combat politique (1864-1883) », *La Pensée*, n° 394, p. 78-88.

² *MH*, p. 147.

³ *Nouvelle critique*, n°82, cité par Gorz, *MH*, p. 176.

⁴ *MH*, p. 147.

⁵ *Ibid.*

⁶ *MH*, p. 148.

⁷ *CRD*, p. 660.

cette justification historique d'une justification humaniste universelle : puisque « le prolétariat est la philosophie ou l'exigence morale incarnée (...) "être moral" c'est soutenir le prolétariat dans sa lutte »¹. Soutenir la lutte prolétarienne c'est œuvrer pour la libération de tous les hommes, de l'aliénation et d'une société de classes, selon une morale fondée sur l'exigence d'émancipation de tous. Gorz estime rendre justice à Marx en redonnant corps à la dimension morale de la lutte prolétarienne, jugée « préférable au contenu de la praxis de toute autre classe », puisque le prolétariat est conçu comme la classe qui émancipe toutes les sphères de la société et réalise l'homme et l'humanisation du monde, soit le « but propre de l'homme »². Il reconstitue ainsi « la philosophie de la liberté qu'implique la philosophie marxiste »³ : ce faisant, il ne réconcilie pas extérieurement marxisme et existentialisme mais montre que le marxisme est lui-même une philosophie de la liberté.

La spécificité du prolétariat par rapport aux autres classes sociales est qu'il ne suit « aucun *intérêt* particulier ou général »⁴ : il ne cherche qu'à défendre sa vie. N'est-ce pas là un intérêt matériel ? Reprenant le concept sartrien, Gorz considère « l'intérêt » comme l'exigence dictée par la matière pour se conserver : l'intérêt du capital est de croître. La possession « est toujours une aliénation à la chose possédée »⁵ parce que la matière dicte au sujet ses impératifs de conservation : il ne suffit pas d'obtenir une propriété pour être désaliéné. Les travailleurs non prolétaires, comme les artisans ou paysans, entretiennent leurs moyens de production pour garantir leurs conditions de vie : ceux-ci leur dictent des exigences matérielles qui sont des « exigences hétéronomes et aliénées »⁶ qui s'imposent à leurs pratiques. À l'inverse, le prolétaire « ne possède rien en propre, sauf sa force de travail, sa capacité de *faire* », mais elle ne lui apparaît que « comme une chose abstraite que les autres utilisent, c'est-à-dire comme sa non-propriété absolue »⁷. La rémunération qu'il tire de sa location n'est pas sa propriété mais le moyen temporaire de reproduire sa force de travail, pour le patronat auquel il la vend : « loin d'être l'intérêt du prolétaire, le travail salarié est, tout au contraire, la *négation* de son travail et de son être personnel, la réalité de son être-exploité et dépossédé, la choséification du travailleur en *propriété des autres*⁸. » Le salariat lui révèle qu'il ne possède rien, ni son salaire, ni sa production ni les outils de production. Les prolétaires n'ont donc pas d'intérêt de préservation

¹ MH, p. 147.

² MH, p. 149.

³ MH, p. 150.

⁴ Ibid.

⁵ MH, p. 154

⁶ MH, p. 151.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

d'une propriété, mais des exigences vitales de satisfaction de besoins humains ; ils contestent les exigences matérielles de la rentabilité d'une production et de l'équilibre financier d'une entreprise au nom de besoins qui valent intrinsèquement.

Quel est alors leur intérêt de classe spécifique ? Ce n'est pas un intérêt matériel dont le contenu et la valeur découleraient de la possession matérielle ; ce n'est qu'un moyen, transitoire et stratégique, d'atteindre le seul but de satisfaction des besoins humains. La lutte ne vise d'ailleurs pas l'unité de classe en soi mais la suppression du salariat, des classes et du prolétariat lui-même. Le prolétariat est nié dans ses besoins par la misère. Ses besoins sont contraires aux exigences matérielles capitalistes : alors que la marchandise de travail doit coûter au patronat le minimum pour rendre le maximum, le besoin du travailleur est inverse, afin de reproduire sa force de travail. La marchandise de travail doit pouvoir être achetée à volonté par le patronat, alors que le besoin vital du prolétaire est que son emploi lui soit garanti. Puisque toutes les autres classes possèdent quelque chose, son absence de propriété l'aliène aux propriétés des autres. Le seul intérêt du prolétaire serait de posséder son travail et sa rémunération en possédant collectivement « le produit du travail et les moyens de production »¹ : son seul intérêt est donc de ne plus être prolétaire, mais de posséder ses moyens de production.

Ce faisant, il pourrait satisfaire ses besoins de façon autonome, sans dépendre d'un tiers : il est « *destiné à l'autonomie* »². Ce but de satisfaction autonome des besoins est le seul moyen de ne pas être aliéné pour survivre. L'autonomie ne se construit pas par-delà les besoins matériels, mais en les assumant comme une condition anthropologique, comme le précise Gorz : « L'homme n'a donc pas à se libérer *de* ses besoins ; au contraire, ses besoins *sont* sa liberté, il se fait homme et libre par la poursuite de leur assouvissement, par la création des conditions de leur assouvissement »³.

Le prolétariat ne peut que se révolter face à la misère qui met en péril sa survie. Puisque cette situation résulte de pratiques antérieures, elle peut être défaite s'il en prend conscience : « il a fallu du temps et surtout du travail pour donner au prolétariat *conscience de sa misère*, conscience de ses besoins ; pour lui donner *le courage* d'assumer ses besoins et de se révolter contre sa misère »⁴. Cette prise de conscience advient massivement – plus que par l'éducation politique ou les discours des représentants – par l'action collective, qui progresse de façon dialectique : le prolétariat devient révolutionnaire petit à petit, « d'abord sans le vouloir, pour

¹ MH, p. 152.

² MH, p. 153.

³ Ibid.

⁴ MH, p. 159.

la simple raison que, lorsqu'il cherche à s'assurer la possibilité de vivre, il est *nécessairement* amené à contester le système social de production dans sa totalité et à en rechercher le contrôle et l'appropriation sociaux »¹. L'impossibilité de subvenir à ses besoins dans cette société-là devient une attaque contre elle : le prolétariat s'engage dans le mouvement révolutionnaire d'abord en cherchant à satisfaire ses besoins vitaux.

Cette mission historique du prolétariat est-elle contradictoire avec le refus gorzien d'une téléologie déterministe ? À l'instar du groupe en fusion sartrien, le prolétariat vise un projet de libération qui n'est pas déterminé par la matière inerte mais provient d'une activité libre de la praxis collective, capable de se réapproprier dans une situation matérielle un projet politique. Leur révolte manifeste l'exigence humaine d'autonomie, sans que ce ne soit une réaction instinctive, puisque leur misère n'est pas naturelle mais sociale. Leurs revendications se fondent sur des besoins autonomes, qui sont à eux-mêmes la raison de leur propre satisfaction et justifient la critique de l'emprise du capitalisme sur les besoins et désirs. Le mouvement révolutionnaire est fondé sur la praxis qui cherche à se désaliéner ; le communisme est le mouvement de la liberté humaine contre les aliénations, quelles qu'elles soient, par-delà les seules exigences matérielles de survie économique.

Gorz précise alors l'articulation de ce projet de libération collectif avec l'action individuelle. Comment expliquer voire susciter l'adhésion subjective au mouvement de l'histoire ? « Que l'histoire aille inexorablement dans un certain sens, ne suffit pas pour que *je* *veuille* aller dans ce sens². » Considérer qu'un devenir historique est un destin inéluctable ne suffit pas à le faire vouloir ; cela peut même décourager l'action s'il semble se faire avec ou sans nous, voire malgré nous. « Pour adhérer au processus, il faut que je puisse reconnaître mes fins propres dans sa finalité objective »³, c'est-à-dire prendre conscience que mes fins pourront être réalisées dans ce processus historique, soit parce qu'il les vise aussi soit parce qu'elles en résulteraient. Gorz soutient que Marx aurait pris en compte cette dimension subjective de l'action, puisqu'il n'aurait pas présenté l'avenir comme une nécessité implacable mais comme un projet humain auquel choisir de prendre part :

À la différence des philosophies de l'Histoire de type cosmologique, théologique ou « scientifique », la sienne était humaniste : il ne nous incitait pas à aller dans le sens de l'Histoire parce que ce sens était fatal ; il nous incitait à y aller parce que ce sens était *le nôtre*⁴.

¹ MH, p. 163.

² MH, p. 8.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

Quelles sont alors les fins visées par les sujets ? Gorz s'oppose à une interprétation déterministe qui expliquerait les valeurs d'un individu par sa situation particulière, puisqu'elle n'explique pas que les intellectuels marxistes d'origine bourgeoise préfèrent les fins de la classe ouvrière à celles de leur classe. Contre un relativisme moral qui légitime n'importe quelles valeurs, Gorz soutient l'universalité des valeurs de la classe prolétarienne, qui explique l'adhésion des intellectuels d'origine bourgeoise : leur choix se fonde sur « un choix éthique, la compréhension que les fins prolétariennes, si étroitement conditionnées qu'elles soient, sont une affirmation positive de la liberté, les fins de la classe bourgeoise son aliénation »¹. Cette universalité est un humanisme qui reconnaît chacun comme une fin, capable et légitime de s'accomplir. Il justifie la lutte contre la société de classes qui aliène et réduit les possibilités d'épanouissement. Alors même qu'il entend fonder les valeurs dans les sujets dans *Fondements pour une morale*, Gorz reprend ici une valorisation de l'humanisme universaliste issu des Lumières – ce qu'il reconnaît à la fin de sa vie².

Gorz entend *humaniser* le communisme en montrant qu'il constitue un projet fondé et dirigé vers la liberté et les besoins de tous. Cela n'implique pas une nature humaine que l'histoire réaliserait, ce que ni Marx ni Sartre ne soutiennent non plus³ : l'histoire n'est que la production historique de l'humain par l'humain. L'horizon d'un humanisme marxiste serait la « production d'un homme souverain dans ses rapports avec la nature et avec les autres hommes »⁴, mais sa possibilité n'est pas garantie par une autorité transcendantale ou naturelle. Ce n'est qu'une « exigence de supprimer toutes les conditions par lesquelles l'homme en tant que praxis souveraine, est nié et écrasé, mais il n'y a aucune garantie que cette exigence sera réalisée »⁵. Gorz insère cette finalité humaniste dans les conditions matérielles d'un tel devenir historique : il est fondé « à la fois dans la logique des faits (à savoir que le capitalisme succomberait à ses contradictions inévitables) et dans l'exigence humaine »⁶. Le capitalisme est critiqué en tant que « négation de l'homme si universelle et si radicale qu'il provoquerait contre lui l'union révolutionnaire de la masse de l'humanité niée »⁷ : les déshumanisations qu'il engendre sont des négations de l'humanité. Le communisme est alors un mouvement

¹ MH, p. 16.

² « Avec l'avènement des Lumières, émergea la conviction selon laquelle la liberté (et son expression politique) constitue la seule base possible d'une « bonne société » (...) ? L'émancipation individuelle était considérée comme un prérequis pour une société émancipée et « juste » ». Entretien avec Andrea Levy, *art. cit.*

³ « Entretien », in Ilija Bojovic (dir.), 1968. *Archéologie d'une pensée*, *op. cit.* p. 125.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ MH, p. 8.

⁷ *Ibid.*

dialectique de « *négarion de la négation* » du capitalisme, « nécessaire sous peine de mort, pour réorganiser aux fins propres des hommes les forces inhumaines qu'ils cré[ai]ent »¹. Puisque la situation qui nie l'humanité résulte d'une pratique humaine, détournée de son objectif d'humanité, elle peut être réappropriée pour la soumettre à des fins humaines.

2.5. Le but du projet révolutionnaire : l'appropriation des forces productives

Quel est alors le contenu de ce projet révolutionnaire ? Gorz fait une série d'équivalences cruciale pour son projet autogestionnaire écosocialiste : pour les prolétaires, vouloir vivre c'est vouloir satisfaire leurs besoins, donc c'est vouloir le socialisme, c'est-à-dire « *l'appropriation de la totalité des forces productives* » ; appropriation qui permet l'autodétermination des moyens de satisfaire les besoins, issue d'une pratique libre plutôt que réalisée par « la force des choses »². Seul le prolétariat peut s'approprier de façon autonome les forces productives, parce qu'il n'est pas soumis aux processus matériels qui s'imposent aux autres classes sociales aliénées aux exigences inertes de leurs propriétés. Il atteint ce but d'autonomie en se faisant lui-même agent autonome du mouvement révolutionnaire :

*La nécessité de cette réappropriation, la nécessité du Socialisme, signifie donc pour le prolétariat la nécessité de se faire praxis active et souveraine. Cette nécessité non seulement peut être voulue par les prolétaires en leur nom humain ; elle doit même être voulue expressément pour qu'elle se réalise. Elle exige d'eux la conscience explicite de leurs fins humaines et de leur autonomie. Elle ne fait qu'un avec la nécessité de la liberté*³.

Les prolétaires visent le travail libre et la reconnaissance de son produit comme leur propre fin. Puisque les exigences inertes de la production capitaliste les en empêchent, ils doivent reconquérir la matérialisation de leur praxis en s'appropriant les forces productives. L'action révolutionnaire n'est pas dictée par l'inertie matérielle mais résulte de la praxis libre, qui s'oppose aux forces qui l'aliènent. Une fois que le prolétariat prend conscience de la possibilité matérielle de ce projet et l'assume comme sien, l'explication matérialiste est remplacée par une compréhension existentialiste⁴ de l'action :

Contre le processus capitaliste se dressera une praxis organisée, fondée sur l'exigence et le besoin humains ; et cette praxis ne pourra plus être expliquée du dehors, par autre chose : elle s'expliquera elle-même ; elle n'aura d'autre raison que celle qu'elle se donne ; bref, elle sera autonome. C'est pourquoi la

¹ Ibid.

² MH, p. 165.

³ MH, p. 166.

⁴ Cette compréhension de l'expérience subjective de classe vient chez Gorz de l'existentialisme. En 1973 dans une note de la *Critique de la division du travail* (p. 85), Gorz cite renvoie à *The Making of the English Working class* d'E. P. Thompson, pour son analyse du pouvoir des patrons sur les ouvriers, mais ne commente pas sa méthode historiographique qui insiste sur l'expérience subjective de classe.

méthode explicative devra le céder à la méthode *compréhensive*. C'est le point de vue de l'intériorité qui sera cette fois dominant¹.

Le prolétariat devient dialectiquement l'acteur historique à partir du processus qui l'a fait produit passif. Gorz identifie une contradiction entre la classe comme « praxis pétrifiée gouvernant des agents du dehors à la manière d'un destin subi, et comme projet de maîtriser ce destin par une libre praxis », double « négation *des* prolétaires et [sa] négation *par* les prolétaires »² pour la supprimer. Le prolétariat doit devenir une union active et consciente de ce qu'il est de fait, comme union extérieure et passive.

Pour cela, « il faut que cette union, conquise sur la dispersion par un *travail* d'unification et par un *projet* commun, soit *incarnée* en des organes d'unification grâce auxquels la négation retourne au positif »³ : cet organe est notamment le parti prolétarien, qui constitue « la classe comme unité-sujet et comme projet »⁴. En 1959, Gorz désigne donc le parti comme l'organe émancipateur de la classe ouvrière, alors qu'à partir de 1964 il s'agit principalement du syndicat.

3. Actualiser le marxisme

Si Gorz justifie la vocation morale révolutionnaire du prolétariat chez Marx, il le resitue aussi dans la situation « du XIX^e siècle, aux prises avec la première révolution industrielle et avec un capitalisme anarchique »⁵. Qu'en est-il dans les pays avancés où « le capitalisme a appris à atténuer le processus des crises cycliques, d'où devaient résulter son effondrement et son remplacement inévitables »⁶? Les conditions matérielles d'existence semblent améliorées ; l'effondrement du capitalisme n'apparaît plus ni imminent ni fatal et l'appropriation des moyens de production n'est plus vitale pour le prolétariat :

Que reste-t-il alors du marxisme ? Quel sens peut-il encore avoir *pour nous*, dans les pays capitalistes avancés ? Ne devient-il pas entièrement caduc du moment que *l'exigence* humaine des travailleurs n'est plus portée et garantie par le *processus* de désagrégation qui devait rendre la révolution absolument nécessaire⁷ ?

Gorz refuse de dire que rien n'a changé depuis Marx et que la loi de paupérisation absolue vaut toujours – comme le fait Thorez –, parce que ce serait figer le marxisme en un dogme idéaliste

¹ MH, p. 167.

² MH, p. 170.

³ *Ibid.*

⁴ MH, p. 171.

⁵ MH, p. 177.

⁶ *Ibid.*

⁷ MH, p. 179.

qui nie la réalité empirique. Il le fonde donc dans le sujet qui continue de porter le marxisme : « cette nécessité, c'est vous, votre négation nécessaire et permanente des aliénations existantes »¹. Le communisme n'est plus une nécessité vitale mais reste « le contenu nécessaire de l'exigence humaine » parce que subsiste « l'aliénation du travailleur à la machine, au marché, aux intérêts du Capital, etc. »². L'infirmité de la loi de la paupérisation absolue ne signifie pas que le communisme n'est plus possible ou souhaitable, mais que le mouvement révolutionnaire doit changer de stratégie, puisqu'il ne peut s'appuyer sur une révolte engendrée par une misère insupportable : le communisme peut se fonder sur des exigences humaines aussi cruciales que la satisfaction des besoins vitaux, comme le dépassement de l'aliénation³. Pour cela il doit en révéler les nouvelles formes dans cette situation, ce qui justifie l'analyse empirique de la situation contemporaine.

3.1. Critique interne et critique externe

Gorz propose de soumettre le marxisme et la pratique communiste à la critique, pour l'actualiser, dont il distingue deux types, externe et interne.

La critique externe « est une "superstructure" de la négation pratique de la praxis adverse qui nous nie ; elle s'applique à l'adversaire, le dénonce et l'accuse, et, ce faisant, explicite, valorise et moralise les raisons pratiques pour lesquelles nous le combattons »⁴. Face à son adversaire, elle explicite les valeurs du camp qui la porte. À l'inverse, la critique interne s'adresse aux actions de son camp, pour en définir collectivement ses fins et moyens : « la critique interne retrouvera en revanche toute sa fécondité dans le cas d'une *entreprise* concertée, ayant pour but de soumettre le monde à des fins humaines⁵ ». Elle vise à déterminer « le sens même du développement historique », « toujours enjeu de luttes »⁶, qui influence ensuite le rapport de forces : elle actualise le socialisme, projet inachevé, qui ne peut s'évaluer que par rapport à ses fins et ses moyens déterminés pour la réaliser, et non par rapport à ce qu'il est déjà.

Ces deux formes de critique sont possibles et légitimes en raison de la contingence historique. L'existentialisme le rappelle aux marxistes qui justifient la politique stalinienne ou

¹ *Ibid.*

² *MH*, p. 180.

³ Voir aussi « Avant-propos », *LTM*, septembre-octobre 1962.

⁴ *MH*, p. 18.

⁵ *MH*, p. 20.

⁶ *MH*, p. 33.

khrouchtchéviennisme comme le résultat nécessaire de conditions matérielles. Si le communisme n'est « qu'un *processus* déterminé entraînant les dirigeants à sa suite et leur imposant *son* sens, alors en effet il perd sa finalité *humaine*, alors il ne vaut pas mieux que le capitalisme »¹, lui-même caractérisé par cette nécessité historique. La finalité humaine d'un projet politique est la possibilité, pour les individus, de déterminer ses fins et les moyens pour les réaliser. Si le communisme s'enlise dans les nécessités inhumaines, alors il perd son humanisme, comme en URSS. Puisque le communisme vise des fins humaines, « les hommes ont leur mot à dire au sujet de la direction qu'elle prend, [ils] ont à revendiquer le contrôle constant de son déroulement » : c'est non seulement une *possibilité* métaphysique, parce que le projet résulte des fins humaines autodéterminées, mais c'est même un *impératif* moral pour que ce projet conserve « son sens humain »². Déjà dans sa compréhension du projet communiste, Gorz vise une forme d'autogestion du projet politique.

Cette critique des fins et moyens du mouvement communiste est d'autant plus nécessaire après « vingt-cinq années de stalinisme [qui] ont fait régner sur la pensée marxiste un terrorisme du réel qui, au nom de la nécessité historique, pourchassait comme idéaliste jusqu'au soupçon qu'il serait possible de faire autrement qu'on ne faisait »³. Gorz reproche à l'explication du stalinisme d'osciller entre déterminisme matériel et contingence subjective selon les besoins politiques : quand Staline est au pouvoir, ses actes sont justifiés par une nécessité historique indiscutable ; après sa mort, puisqu'une politique différente semble possible, la sienne apparaît comme le résultat de sa volonté individuelle. Or, « après coup, nul ne peut dire avec certitude si et *quand* le caractère du gouvernant reflétait la nécessité historique et était requis par elle, et *quand* l'Histoire reflétait, façonnée par lui, le caractère du gouvernant »⁴.

Si ces questions ne peuvent recevoir de réponses définitives, elles doivent être posées parce qu'elles résultent d'une interrogation cruciale :

Que pouvons-nous ? Quelle est la limite passée laquelle la volonté de forcer le sens de l'Histoire cesse d'être réaliste pour devenir erreur ou utopie ? Quelle est, dans une politique, la part de la nécessité, quelle est la part de l'accidentel et quelle est la part du choix imputable à la liberté individuelle, choix qui dans les mêmes conditions eût pu être différent⁵ ?

Pour dépasser la nécessité stalinienne, l'humanisme insiste sur la contingence et la participation des sujets à la détermination de l'action, de ses valeurs, moyens et modalités. Cette contingence

¹ MH, p. 21.

² MH, p. 22.

³ MH, p. 23.

⁴ MH, p. 30.

⁵ MH, p. 31-32.

n'est pas un « indéterminisme total » puisque les situations restent déterminées matériellement, mais elle tient compte de « la liberté de ses agents dans le cadre de déterminations de fait qui ne vont jamais jusqu'au déterminisme pur, [que] la contrainte des nécessités globales n'est jamais si rigide que l'initiative humaine ne puisse se manifester à travers elle »¹.

Gorz relève une ambiguïté chez Marx sur la critique communiste : le communisme est-il la direction de la société capitaliste qui creuse sa propre tombe et crée, par le développement des forces productives, les conditions matérielles de la société communiste, ou bien un projet volontaire de création d'un monde humain ? Dans la première branche de l'alternative, le capitalisme crée les conditions matérielles du communisme alors que dans la deuxième il crée le *besoin* humain de les créer. Gorz considère que Marx ne l'a pas tranchée, parce qu'il indique à la fois ce que les prolétaires peuvent et doivent vouloir, par-delà leurs objectifs immédiats, mais précise aussi qu'ils doivent déterminer la direction de leur projet. Lénine aurait dépassé ce seul objectif de satisfaction des besoins déjà existants : « seule la radicalisation des besoins peut leur faire comprendre que la moindre de leurs revendications ne peut être vraiment satisfaite dans la cadre de la société existante, mais seulement par la transformation radicale de cette société »². Gorz fait remonter ce volontarisme bolchévique à Marx lui-même, puisque le communisme était présenté comme

[u]ne entreprise volontaire fondée sur le besoin réfléchi des hommes de créer ce qui n'avait jamais existé et que l'Histoire ni aucun processus « naturel » ne pourraient créer à leur place : un monde qui, parce qu'il serait fait délibérément par et pour les hommes, leur permette de se faire et de se reconnaître hommes – c'est-à-dire agents souverains – par leur activité même³.

La critique marxiste est à la fois interne, incluse dans la réalité qu'elle critique, et externe parce qu'elle s'énonce « au nom des forces négatives qui, déjà, travaillent à la suppression et au dépassement de cette politique », qui visent des fins par-delà les possibles de la situation⁴. Cette dialectique critique un état de fait au nom de besoins déjà présents car humains, qui s'expriment alors. « La critique marxiste est donc à la fois une critique réaliste, fondée sur des possibilités effectives, et une critique finaliste externe, fondée sur des fins ou des exigences non réalisables dans l'avenir immédiat »⁵. Alors que la critique interne énonce les possibilités d'une situation donnée, la critique externe exprime le besoin d'un changement radical, elle est « en avance sur les possibilités réelles » parce qu'elle « implique le projet (parfois abstrait et

¹ MH, p. 23.

² MH, p. 35.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ MH, p. 36.

utopique) de créer les conditions de sa satisfaction, de créer des possibilités là où elles n'existent pas, de supprimer les impossibilités existantes »¹. Ce faisant, elle crée ses propres

[c]onditions psychologiques et *politiques* qui permettront de créer les conditions économiques, actuellement inexistantes, d'une transformation. *L'existence de cette critique elle-même devient partie intégrante des conditions objectives qui rendent une transformation possible*².

Les mouvements révolutionnaires n'attendent pas que les conditions de satisfaction des besoins soient déjà réunies, mais se fondent sur « une exigence humaine dont la révolution se donne pour tâche de créer les conditions d'effectuation. À ne fonder la critique que sur les possibilités déjà existantes, on s'arrêtera au stade des réformes sans jamais aboutir à la révolution »³ – distinction majeure dans la théorie de l'autogestion.

Face aux régimes d'oppression qui combattent la critique pour qu'elle ne bouscule pas la superstructure idéologique, la philosophie marxiste donne un double fondement à la critique : « elle refuse de critiquer stérilement l'état réel au nom d'un état idéal ; elle prétend seulement formuler une critique déjà contenue dans la réalité constituée, sous forme de praxis négative, de refus agissant de cette réalité »⁴, mission qu'endosse Gorz dans toute son œuvre. La critique externe ne peut se fonder sur une praxis constituée ailleurs parce que les situations sont différentes, ni sur une analyse scientifique des contradictions de la situation, parce qu'elle ne suffit pas à rendre désirable la fin du capitalisme : elle est « historique, elle s'inscrit dans la lutte en cours, elle n'est pas le verdict d'esprits désincarnés, mais l'intervention d'individus qui tentent, avec leurs armes intellectuelles, de faire pencher la balance d'un côté plutôt que de l'autre »⁵. Elle vaut parce qu'elle est formulée en situation par des sujets qui revendiquent la satisfaction de leurs besoins, selon leurs propres moyens, et non par l'intellectuel ou le représentant politique qui la médiatiseraient : les sujets sont les seuls représentants de leur praxis. Malgré la situation particulière dont elle est issue, elle ne reflète pas d'intérêt particulier, parce qu'elle ne vaut « que dans la mesure où elle exprime l'exigence *propre* des hommes revendiquant leur qualité humaine contre les forces et les intérêts matériels qui la nient – et en particulier, dans la mesure où la critique exprime le *besoin* »⁶. Gorz tient ce double mouvement dans toute son œuvre : la critique d'une situation spécifique, selon ses conditions particulières et les possibilités de la situation, elle formule aussi des exigences qui ne sont pas encore réalisables mais déjà présentes, souhaitables et souhaitées.

¹ *Ibid.*

² *MH*, p. 37.

³ *MH*, p. 33.

⁴ *MH*, p. 44.

⁵ *MH*, p. 15.

⁶ *MH*, p. 44.

3.2. Réactualiser la critique marxiste

Gorz examine alors la situation du marxisme dans le contexte de la guerre froide pour développer une « nouvelle critique de la raison économique tenant compte de l'évolution et des nouvelles données du capitalisme avancé », geste qui fait son originalité au sein du marxisme contemporain pour Arno Münster, parce que cette réactualisation se fonde sur des données empiriques et non seulement sur le corpus de Marx¹.

Alors que dans les pays capitalistes la nécessité vitale est moins pressante, les pays socialistes ont fait accepter à leur population le développement de l'appareil productif comme une priorité, au nom de la révolution et de la construction immédiate du socialisme à venir. Pour réaliser les conditions matérielles du communisme alors que le capitalisme n'était pas développé en Russie, les dirigeants soviétiques ont réalisé eux-mêmes le processus inhumain du capitalisme. Ce faisant, ils ont incarné les aliénations sinon anonymes sous le capitalisme. Le prolétariat a étouffé ses besoins et ses revendications ; leur satisfaction a été subordonnée à des préconditions matérielles et le travail a été soumis à des impératifs de productivité capitaliste² : donc le marxisme comme « contestation des aliénations et entreprise positive de désaliénation, était devenu impraticable »³. Le stalinisme est justifié par la création des conditions matérielles du socialisme. Les marxistes se trouvent face au paradoxe de ne pas évaluer cette pratique réelle, en continuant de juger ses buts : ils se reconnaissent dans l'idéal communiste mais pas dans sa réalité effective. Deux tentations surgissent : soit juger le communisme et ses dirigeants au nom des exigences communistes, indépendamment des difficultés, soit justifier la nécessité de leurs actes, alors que le projet communiste devait les dépasser. Le prolétariat occidental devrait continuer de contester les aliénations qui persistent malgré la réduction de la misère matérielle, mais le prolétariat soviétique devrait en même temps éviter ces contestations au nom de la construction en cours du socialisme – ce qui en affaiblit sa conscience voire les lui fait accepter comme nécessaires et discrédite le socialisme de part et d'autre du rideau de Fer.

Si l'appareil de dictature stalinien se maintient après la mort de Staline, une critique émerge parce que les bases matérielles du socialisme ont fait naître une classe ouvrière consciente de sa force et qui conteste le pouvoir bureaucratique pour réhumaniser la praxis : « la démocratisation ne peut être entreprise et décrétée d'en haut, [qu']elle a sa dialectique

¹ Arno Münster, *Le Socialisme difficile*, Paris, Lignes, 2008, p. 36.

² Voir à ce sujet Robert Linhart, *Lénine, les Paysans*, Taylor, Paris, Seuil, 2010.

³ *MH*, p. 194.

propre et échappe au contrôle d'une direction qui l'accélère en croyant seulement en jeter les bases, qui la renforce en tentant de la freiner »¹. Elle « a besoin d'être exigée par en bas. Elle ne peut survenir qu'à l'issue d'un *conflit* opposant les revendications de la base à l'inertie des appareils »². La démocratisation est alors le moyen de créer les conditions matérielles de la satisfaction des besoins et des exigences d'humanité des masses.

Dans les partis communistes européens, l'URSS a aussi étouffé l'esprit critique, niant ainsi l'actualité des aliénations contemporaines. Les dirigeants du PCF se sont soumis à la scolastique stalinienne qui « les dispensait d'une analyse marxiste de la réalité française et de leur propre politique »³, ce qui a annihilé la conscience des aliénations et contradictions en France. C'est pourquoi ce sont des théoriciens en dehors du PCF – comme les économistes Alfred Sauvy, François Perroux, et Jean Fourastié ainsi que le sociologue Georges Friedmann – qui étudient la situation de l'après-guerre. Quelles sont les possibilités pour les pays capitalistes occidentaux ?

Gorz s'oppose à deux voies qui abandonnent le projet révolutionnaire : dire que le marxisme aurait raté sa chance historique et serait dépassé, ou qu'il n'aurait qu'une valeur instrumentale de développement du capitalisme dans les pays encore sous-développés⁴. Ces thèses convainquent même la classe ouvrière elle-même, pour deux raisons. D'une part, la réalisation du communisme n'est pas apparue comme un modèle universalisable mais comme une solution locale de développement économique, en URSS ou dans les pays sous-développés. D'autre part, le communisme, en soutenant les anciennes colonies, est apparu comme une menace pour les nations capitalistes impériales et s'inscrit alors dans la guerre froide, qui étouffe l'histoire réelle : « en Europe, la lutte des classes est aujourd'hui confisquée et aliénée par la lutte américano-soviétique »⁵, alors même que l'URSS n'incarne pas adéquatement les intérêts du prolétariat mondial. On impute aux acteurs des intentions géopolitiques qu'ils n'ont pas : « quand les prolétaires français se mettaient en grève, ils n'avaient pas conscience de défendre les intérêts de l'URSS ; ils défendaient leurs "intérêts humains". Mais c'est au nom des intérêts de l'URSS qu'on les combattait »⁶.

Gorz invite à considérer ces exigences humaines et la lutte prolétarienne pour elles-mêmes :

¹ MH, p. 202.

² MH, p. 203.

³ MH, p. 189.

⁴ MH, p. 205.

⁵ MH, p. 213.

⁶ MH, p. 212.

Nous sommes en proie à un schématisme historique qui nous détourne des problèmes concrets, noie nos aliénations concrètes dans l'abstrait et nous décourage d'en tenter le dépassement. Depuis dix ans, nous sommes mystifiés par des questions de stratégie mondiale¹.

Elles sont toujours d'actualité. Comme Gorz le dit ailleurs, « aujourd'hui comme il y a cent ans, la lutte des classes demeure le moteur de l'histoire »² : ce sont seulement le mode de production, la structure et la force des classes qui se sont modifiés. C'est pourquoi il faut réactualiser l'analyse des formes d'aliénation et des besoins. Dans la situation du capitalisme keynésien, y a-t-il encore une lutte des classes, du moins un conflit entre patronat et salariat alors que les ouvriers semblent bénéficier des gains de productivité, de l'accession à la propriété voire de la cogestion ? L'abondance matérielle qu'il apporte, si elle réduit la misère absolue, permet-elle de satisfaire les besoins humains et de supprimer l'aliénation ? Engendre-t-elle l'embourgeoisement du prolétariat ? Si non, les aliénations au travail qui subsistent sont-elles inévitables ? Ces questions interrogent « le genre d'aliénations que produit, dans les trois domaines principaux de sa praxis – l'entreprise, la consommation et le travail – le capitalisme développé »³. Gorz s'appuie pour cela sur des recherches économiques et sociologiques, sur le fonctionnement du capitalisme monopolistique comme sur les transformations des conditions des travailleurs, aux expériences plurielles.

L'actualisation des formes d'aliénation du travail est cruciale pour mobiliser les travailleurs en partant de leur expérience concrète immédiate et des conditions de leur dépassement. Dans un entretien à ce sujet, face au structuralisme qui « pousse la réaction contre les déformations "subjectivistes" jusqu'à évacuer l'homme en tant qu'agent de la science et de la praxis historique »⁴, Gorz renouvelle la philosophie marxiste et humaniste en réaction aux exigences de sacrifices : elle rétablit « l'homme comme agent et comme but de la praxis historique et de la production sociale, et non pas comme leur moyen inessentiel »⁵. Cette réflexion est aussi possible parce que la production a atteint un certain niveau et qu'il n'est plus question de produire à tout prix mais de se demander « *quoi* produire et *comment* »⁶ : sans nécessité objective, ces questions appellent des choix de valeurs. Gorz constate que cela mène à un clivage, en Tchécoslovaquie, en RDA et en Hongrie, entre les technocrates et les philosophes : les premiers organisent la production, la planification et l'économie selon des

¹ MH, p. 216.

² Archives André Gorz/IMEC/371/8/26.

³ MH, p. 223.

⁴ « Sujet, structures, science et action politique. Discussion », *loc.cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁶ *Ibid.*

critères d'efficacité et le modèle des pays capitalistes. Les seconds soumettent ces décisions à des valeurs et des discussions sur un modèle de civilisation socialiste.

3.3. *Quelle est la situation de la lutte des classes ?*

Y a-t-il encore une lutte de classes ? Au début du XX^e siècle, l'économiste marxiste autrichien Rudolf Hilferding considère déjà comme une nouvelle phase du capitalisme la concentration des acteurs économiques sous la forme de cartels, qui pousse les États à une forme de protectionnisme pour soutenir la concurrence mondialisée¹. Gorz actualise l'analyse des cartels et de l'interventionnisme étatique dans le contexte des Trente Glorieuses.

Les entrepreneurs contemporains ne poursuivent plus seulement des fins privées d'enrichissement. Les secteurs clés de l'industrie ne fonctionnent plus par concurrence sauvage mais par oligopoles, dont l'activité repose aussi sur une forte demande – qui implique un bon niveau d'emplois et de salaires – qu'ils souhaitent entretenir tout en craignant le pouvoir qu'elle confère aux travailleurs. L'entrepreneur ne réalise plus son profit seulement par lui-même, puisque son succès dépend de la conjoncture nationale et internationale et de la coopération avec l'État, l'administration et les organisations syndicales.

Gorz juge cette organisation défailante : les oligopoles ne parviennent pas à maintenir un taux d'investissement élevé et produisent maints gaspillages, de travail et de ressources naturelles et humaines. Après Sartre qui constate l'« arrêt du marxisme », Gorz estime que cette situation d'oligopole représente « le capitalisme arrêté »², parce qu'ils détruisent la libre entreprise à l'origine du capitalisme et ne parviennent pas à investir suffisamment.

Cela conduit soit à la dictature soit au travaillisme. La dictature réalise la finalité des oligopoles en s'assurant la domination de l'État pour orienter l'activité économique vers les secteurs les plus lucratifs. Dans le travaillisme, que Gorz estime réalisé en Grande-Bretagne, la société soumet le capitalisme : les capitalistes sont transformés en « fonctionnaires d'un capital dont ils ne sont plus les seuls maîtres »³ et auquel ils ne peuvent imposer leur objectif de profit. Mais le gouvernement travailliste impose aussi sa discipline aux syndicats et le prolétariat ne peut plus lutter par lui-même pour la satisfaction de ses besoins. Les deux camps restent en opposition et rien ne change dans les rapports de production. Cela peut mener à son renversement par la bourgeoisie, pour reprendre le pouvoir économique, ou par les travailleurs,

¹ Guillaume Fondou, *Une science sociale en contexte*, op. cit., p. 118.

² MH, p. 228.

³ MH, p. 230.

pour construire le socialisme. Gorz estime que la première option est la plus probable, parce que l'État travailliste réduit la conscience politique de la classe ouvrière et lui fait perdre de vue le but de socialisation des moyens de production.

3.4. *Quelle est la situation de l'aliénation ?*

Y a-t-il encore une aliénation des besoins ? Oui, dans le capitalisme nourri de publicité et de marketing, qui s'appuie sur « un goût socialisé et hétéronome que l'individu [est] incapable de fonder sur ses penchants propres »¹ mais qu'il poursuit pour sa valeur sociale. Quand les besoins sont contrôlés socialement pour maintenir le niveau de production en écoulant la marchandise capitaliste, ils aliènent aussi les sujets. Comment distinguer les besoins « autonomes et hétéronomes, authentiques et inauthentiques »² – question cruciale pour l'écosocialisme ? Il faut distinguer le choix de l'objet lui-même, qui peut être hétéronome, du besoin qui préexiste à cet objet et qu'il entend satisfaire, sans y parvenir nécessairement, comme celui de reconnaissance sociale. Un besoin peut être détourné vers le désir de telle marchandise capitaliste qui lui confère une symbolique spécifique – comme l'automobile individuelle.

L'industrie détermine les besoins en fournissant des marchandises pour les satisfaire. Ce faisant, « plus l'appareil de production et de distribution se développe, plus la sphère proprement individuelle se rétrécit »³ parce que les individus dépendent de l'appareil de production et de distribution pour satisfaire leurs besoins et sont jugés selon leur capacité à s'y adapter. La satisfaction des besoins élémentaires annihile le ferment de négativité que constitue « la revendication *autonome* au nom du seul besoin »⁴.

La prise de conscience de la non-satisfaction des besoins autonomes non-élémentaires est plus lente, surtout qu'ils sont plus faciles à conditionner par la publicité puisqu'ils ne sont pas seulement matériels mais aussi chargés de sens que l'industrie prétend incarner⁵. La publicité crée incessamment des modes qui forcent à consommer sans cesse pour écouler la marchandise. L'industrie s'adapte à ce marché de masse et ne lui fournit pas de « produits capables de satisfaire de manière durable un besoin déterminé »⁶ : leur qualité est réduite pour

¹ MH, p. 233.

² MH, p. 236.

³ MH, p. 238.

⁴ MH, p. 242.

⁵ Voir aussi les analyses de Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957 et de Jean Baudrillard, *La société de consommation : ses mythes, ses structures*, Paris, Gallimard, 1974.

⁶ MH, p. 248.

limiter la durée d'usage, ou bien le produit est daté par un style que le prochain démode alors que la valeur d'usage perdure.

L'abondance matérielle ne suffit ni à satisfaire durablement les besoins matériels ni à éliminer les aliénations capitalistes, puisque les individus sont jugés par leur capacité à s'adapter à ce système hétéronome « sous peine d'ostracisme social »¹. De plus, du travail est gaspillé pour cette propagande commerciale et la production de richesses consommées sans joie : même si l'abondance matérielle était réalisée, ils resteraient « totalement aliénés au marché et condamnés à entretenir des besoins frivoles à seule fin de faire circuler la monnaie et de conserver leur emploi »².

En plus, Gorz objecte que seule une minorité de la population a réellement accès à cette abondance fictive par ses revenus élevés. Même en réduisant les inégalités,

[c]e capitalisme corrigé laissera subsister l'aliénation fondamentale de la société capitalise d'abondance : l'obligation de consommer pour faire tourner l'économie ; le fait que l'on devra consommer pour pouvoir travailler, et non l'inverse ; le fait que l'existence de millions de travailleurs ne peut être assurée que par le gaspillage systématique des richesses qu'ils produisent ; le fait donc que leur travail, destiné à être gaspillé, n'a aucun sens et reste asservi à ses produits³.

La logique même de la consommation, indépendamment de son contenu, est prise dans la rationalité capitaliste d'écoulement de la production plutôt que de satisfaction des besoins.

Y a-t-il encore une aliénation du travail ? Gorz inclut les entrepreneurs dans son analyse pour spécifier les changements de leur fonction. À l'époque du capitalisme industriel, le succès entrepreneurial reflète des « compétences techniques, commerciales, administratives et politiques »⁴. La transmission et la concentration des entreprises ont transformé les entrepreneurs en propriétaires soumis aux exigences matérielles du capital – la recherche du profit. Les directeurs deviennent des bureaucrates de gestion. Cela rejaillit sur toute l'organisation du travail, pour tous : le travail est « privé de fins personnelles et de significations, pour être subordonné aux impératifs de l'ensemble »⁵.

Quelle fin assigner au travail des salariés alors qu'il est devenu hétéronome, dicté par les exigences du capital ? Pour les subordonner à la rentabilité financière, l'industrie américaine les fait participer au capital : elle les transforme en actionnaires, agents de leur propre aliénation parce qu'ils reconnaissent alors qu'ils n'ont d'autres fins que de produire pour s'enrichir. La classe sociale d'employés est aussi condamnée « à des tâches subalternes, routinières,

¹ MH, p. 247.

² MH, p. 248.

³ MH, p. 255.

⁴ MH, p. 256.

⁵ MH, p. 258.

parcellaires, à l'insécurité de l'emploi, à la réification de leur travail et de leurs rapports »¹ mais refuse de se considérer comme le prolétariat, par distinction sociale. Les employés croient avoir quelque chose à perdre dans la révolution communiste, sans voir ce qu'elle pourrait leur apporter. L'analyse marxiste doit alors « élargir son cadre pour dévoiler aux cols blancs le caractère illusoire et irréalisable de leurs fins »² et l'aliénation de leur travail, qui empiète sur leur personnalité intime, puisque certains emplois font appel à du travail affectif et des ressources affectives : Gorz s'appuie ainsi sur les recherches de C. Wright Mills³ sur les employés de commerce, qui utilisent des traits personnels voire intimes pour peaufiner leur art de vendre ou de servir les autres, comme l'amabilité, l'humeur et la présentation physique.

L'aliénation des ouvriers n'a pas disparu avec le capitalisme keynésien et le plein-emploi, même si elle est moins visible parce que le capital n'est plus incarné seulement par le patronat. Les ouvriers ont toujours à peine conscience de ce qu'ils font au travail, mais leurs rêves ont changé : ce n'est plus l'appropriation juridique des moyens de production puisque leur travail reste réifié, malgré les nationalisations dans les pays capitalistes et la propriété collective en URSS, qui n'ont pas changé les conditions de travail des ouvriers soviétiques.

Les revendications qualitatives des professionnels dépossédés de leur savoir-faire sont alors remplacées par des revendications quantitatives, alors même qu'elles ne sont pas aisément évaluables : pour les OS, « leur travail, leurs cadences, leur travail et leurs primes sont calculés scientifiquement par des techniciens de l'organisation et de la gestion »⁴, donc ils ne peuvent évaluer ni leur productivité et leur rentabilité, ni leurs besoins économiques. Ils les forment en argent pour satisfaire leurs besoins immédiats, mais Gorz suggère qu'ils expriment en fait « un besoin total et radical d'humanité, [que] le refus de se satisfaire du salaire présent enveloppe le refus de *toute* la condition présente »⁵. Puisque l'argent finance des biens de consommation ou des loisirs jusque-là inaccessibles, l'ouvrier croit pouvoir échapper à sa condition au sein de la société capitaliste : il devient alors réformiste et s'installe en elle, sans être réconcilié avec elle. Mais si ses espoirs s'effondrent, « son refus tombera dans le champ idéologique du marxisme et se fera radical »⁶. Dès lors, la perspective révolutionnaire du prolétariat n'a pas disparu : étouffée subjectivement temporairement, elle peut être réactivée en révélant ces formes d'aliénation qui font accepter la société pourtant refusée globalement.

¹ MH, p. 260.

² MH, p. 262.

³ Charles Wright Mills, *White collar*, New York, Oxford University Press, 1951.

⁴ MH, p. 268.

⁵ MH, p. 270.

⁶ MH, p. 271.

Le travail humain est-il tout autant réifié dans le socialisme que dans le capitalisme ? Alors qu'il est absurde dans le capitalisme, puisqu'il ne sert que ses finalités, le travail socialiste a au moins une valeur instrumentale pour « assurer à chacun selon son travail et selon ses besoins »¹. C'est un rêve quant « aux possibilités qu'une société communiste ouvrirait à la place des impossibilités présentes »². Gorz cite dans ces possibilités concrètes l'éducation supérieure universelle et le polytechnisme, pour éviter l'assignation définitive d'un travailleur à une fonction particulière. Même s'il reconduit sous une certaine forme le travail aliéné, le socialisme représente quand même la possibilité, dans la situation présente, d'une « société meilleure que celle-ci »³, comme moyen de dépasser les pénuries par le développement des forces productives et de réaliser le développement intégral de l'individu, sans garantir qu'il s'agit de la dernière étape. Gorz se justifie de cette prudence prophétique :

Je crois qu'une certaine manière théologique de présenter le socialisme lui fait plus de tort que de bien : si vous affirmez au départ qu'il résoudra tous les problèmes une fois pour toutes, vous allez droit vers la terreur et vous faites peur à tout le monde, moi inclusivement : car vous affirmez alors qu'après la révolution, ce sera un acte de subversion et de trahison que de prétendre qu'il y a encore des problèmes. Et votre manière de présenter les sociétés socialistes existantes comme le meilleur des mondes terrorisera tous ceux à qui l'existence de problèmes, de contradictions et d'aliénations à l'intérieur de ces sociétés crève les yeux⁴.

De façon existentialiste, il réaffirme que la perspective d'une meilleure société n'est ni une nécessité historique ni un modèle parfait à réaliser mais une possibilité de la praxis commune. Pour être réalisée, elle doit être réappropriée subjectivement et continuée d'être maîtrisée collectivement. C'est le cas y compris pour les socialistes dans les pays capitalistes, :

Mais qu'avez-vous besoin que le socialisme soit déjà le meilleur des mondes ? Sa valeur *pour nous* n'est pas la valeur qu'il peut avoir pour les membres d'une société socialiste ; pour nous, il ne se confond avec aucune société *donnée*, avec aucun programme statutaire, avec aucun plan décennal : il se confond avec le projet de faire un monde humain et un homme humain, de supprimer le règne du besoin et de la société : sa valeur, pour nous, ne réside pas dans ce qu'il *sera* une fois qu'il aura *été fait*, – car cela dépend justement de nous : il sera cela seulement que nous le ferons – mais dans l'action même de le faire, en tant qu'elle confirmera l'exigence de l'homme de se mettre au fondement de la société. Sa valeur c'est qu'il est à *faire*, c'est qu'il se confond avec le refus de nous enliser dans l'aliénation et avec la volonté de nous approprier le monde et l'histoire⁵.

C'est bien parce que la valeur de ce projet est portée collectivement qu'il est impossible de prédéterminer les modalités de son achèvement et sa réalisation finale et qu'il est toujours à remodeler en situation :

Cette appropriation sera nécessairement une entreprise infinie. Nous ne pouvons savoir comment et dans quelle mesure elle sera réussie, et nous pouvons deviner qu'elle ne sera jamais achevée. Ce n'est pas une raison pour ne pas la vouloir, de ne pas miser sur la seule classe qui, de par sa praxis, soit à même de

¹ MH, p. 276.

² MH, p. 277.

³ MH, p. 278.

⁴ Ibid.

⁵ MH, p. 278-279.

l'entreprendre. Pour nous, il n'y a d'autre espoir possible que celui-là, ni de condition plus désespérante que de nous engluier dans nos aliénations présentes de peur que leur dépassement en engendre d'autres¹.

Cette indétermination ne doit pas décourager l'action collective, puisqu'elle résulte au contraire de cette libre praxis. Cependant, elle n'implique pas que toutes les formes d'organisation se valent pour orienter efficacement la praxis révolutionnaire : c'est pour cela qu'à partir des années 1960, Gorz examine les conditions de possibilité et d'efficacité d'une action collective dans sa forme autogestionnaire.

3.5. Perspectives autogestionnaires

Dans *La Morale de l'histoire*, Gorz reprend la revendication marxiste de la propriété sociale des moyens de production en affirmant que le travail ouvrier ne peut dépasser son aliénation que si le prolétariat conquiert le contrôle et la propriété des moyens de production pour soumettre enfin sa praxis à ses propres fins², mais il reste vague sur les modalités de ce projet. Il exprime même des doutes que cela puisse suffire à constituer un projet d'émancipation collectif : il distingue les professionnels fiers de leur qualification, conscients de leur exploitation économique, qui revendiquent la réappropriation des moyens de production pour mettre fin à l'aliénation dans le travail, des ouvriers OS aliénés par une organisation du travail routinière, qui ne leur permet pas de reconnaître dans le produit de leur travail le fruit de leur libre activité. L'OS désigne un statut dans la hiérarchie professionnelle, défini par l'absence de qualification préalable à son embauche et par ses tâches parcellaires et répétitives. Pour les premiers, l'appropriation des moyens de production est possible et souhaitable alors que les seconds ne peuvent l'atteindre puisqu'ils ne touchent qu'à une infime partie de la production³.

Gorz fonde cependant le pouvoir d'émancipation de la classe ouvrière sur elle-même, comme Rosa Luxembourg et Karl Korsch qui défendent l'autodétermination directe de la classe ouvrière et de ses conditions de travail, contre des conseils prodigués de l'extérieur. Le prolétariat détermine le sens et les moyens du projet révolutionnaire, fondés sur l'expérience vécue, au travail et dans les autres conditions de vie. Gorz se méfie des stratégies marxistes-léninistes qui visent la conquête du pouvoir politique et une organisation étatique centralisée, contrôlée par les notables du parti. Il n'accorde au parti qu'une fonction transitoire pour éviter la situation de l'URSS après Lénine, où les structures du parti se sont transformées en un lourd

¹ *Ibid.*

² *MH*, p. 154.

³ *MH*, p. 265.

appareil de pouvoir, structuration matérielle du pratico-inerte mène à la stalinisation et à la bureaucratisation. Cette idée d'auto-émancipation est au cœur de sa théorie du syndicat et de l'autogestion qu'il développe plus précisément à partir des années 1960.

Enfin, Gorz envisage déjà l'autogestion dans la satisfaction des besoins : le but du communisme est d'affranchir les hommes du règne des nécessités par la satisfaction des besoins vitaux, action « d'humanisation qui a la liberté et les besoins des hommes pour fondement et pour fin »¹. Gorz construit une théorie des besoins critique du capitalisme, qui détourne les besoins d'autonomie et de reconnaissance vers la production-consommation ; il finit *La Morale de l'histoire* par une critique de la surconsommation et du gaspillage capitalistes sous couvert d'abondance. Il dessine déjà des pistes de réappropriation autonome : la satisfaction des besoins essentiels conditionne celle d'autres besoins, moins liés aux impératifs de survie matérielle. Sa théorie anthropologique des besoins fonde ensuite sa conception anthropocentrique du milieu de vie qui en fournit les ressources, ainsi que sa conception de l'écologie comme défense d'un milieu de vie.

Comment articuler la théorie sartrienne de la rareté avec la critique gorzienne de l'opulence artificielle, produite par le capitalisme pour stimuler la consommation de sa production selon ses fins (rotation du capital, compensation des gains de productivité, domination de la satisfaction des besoins) ? Peut-on dire que la rareté anthropologique et historique originaire disparaît, au point que le capitalisme a besoin d'en créer de nouvelles formes, artificielles pour stimuler la consommation ? Sartre ne distingue pas la rareté spécifiquement organisée par le capitalisme et ne pense pas sa disparition, puisque c'est une lutte permanente pour les ressources. Si la conception sartrienne de la rareté semble abstraite face à un mode de production d'opulence de surproduction et de surconsommation, elle peut être aussi lue comme une conscience de la finitude des ressources, au cœur du projet écologique de Gorz. La rareté n'est pas tant une insatisfaction permanente de l'homme vis-à-vis de la production pour satisfaire ses besoins que la caractéristique des ressources productives nécessairement finies. À partir de cette donnée, Gorz à l'inverse construit un projet d'autogestion de la production-consommation soumise à la norme du suffisant.

¹ MH, p. 21.

Conclusion de la Première Partie : Gorz abandonne-t-il Sartre pour le marxisme ?

Nous aurons l'occasion de revenir sur les versants et évolutions de l'héritage sartrien et marxiste de Gorz. Nous voulons seulement, au terme de cette partie, discuter son éventuelle conversion au marxisme à partir de 1959 et encore plus en 1964, qui serait un abandon de son existentialisme.

Dans le communiqué de presse des éditions Galilée pour *Fondements pour une morale* en 1977, Gorz est présenté comme « “Sartrien” depuis 1941, connu surtout pour un essai expérimental sur soi-même (*Le Traître*) et pour différents essais existentialo-marxistes »¹. À partir de *La Morale de l'histoire*, les livres de Gorz sont reçus comme marxistes². Une recension le présente même comme le meilleur livre marxiste de l'époque parce qu'il rend compte de la situation capitaliste présente et fonde la destination historique du prolétariat³. En même temps, Gorz situe l'ouvrage à contre-courant d'une forme structuraliste de marxisme, qu'il juge dominante en France à l'époque⁴, parce qu'il développe une théorie de l'aliénation qu'il estime alors « rejetée par le marxisme français »⁵, ce pourquoi il est mieux reçu en Italie et dans les pays hispaniques.

Par la suite, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* le fait entrer dans le corpus marxiste de l'époque, aux yeux des intellectuels et des militants : il devient un « marxisant, marxologue, marxien » qui pourrait néanmoins heurter les tenants « d'un marxisme dit orthodoxe »⁶. Soit son ancrage existentialiste et humaniste est encore souligné, pour révéler une part du marxisme méconnue⁷ ; soit on lui reproche à présent une anthropologie « marxiste et matérialiste » prise

¹ Communiqué de presse « André Gorz, *Fondements pour une morale* » 15 mars 1977 par les Éditions Galilée, Archives André Gorz/IMEC/371/24.

² Ces recensions sont regroupées dans les dossiers de presse associés à chaque livre et conservés à l'IMEC, voir notamment Archives André Gorz/IMEC/371/24 et 371/25. La photocopie conservée par Gorz n'indique pas systématiquement la date de publication, nous indiquons ici tous les détails disponibles.

³ Signée « Jean Nagueure », destination non identifiable.

⁴ Ce jugement est discutable, parce que cette forme du marxisme hostile à la théorie de l'aliénation, incarnée notamment par Althusser qui rejette « l'humanisme socialiste » des années 1950, n'est pas encore dominante en 1959. Il s'agit peut-être d'une illusion rétrospective de Gorz qui projette les évolutions des années 1960 dès 1959.

⁵ *FM*, p. 19.

⁶ G. H, *Paris Normandie*, 7 août 1964.

⁷ « C'est un exemple rare de rencontre entre un point de vue critique, une description précise et des propositions fidèles à l'esprit de l'humanisme marxiste », notamment de son « caractère individualiste » qui revendique « l'humanisme de l'activité libre et de l'autogestion à tous les niveaux » en se donnant les moyens pratiques, par des techniques syndicales et politiques, de se réaliser. Pierre Lantz félicite même Gorz pour son commentaire de « textes de Marx trop peu connus » : Pierre Lantz, « Stratégie ouvrière et néocapitalisme par André Gorz », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, Vol. 19, N°03, juillet-septembre 1964, p. 456-457.

Pierre Lantz est le fondateur de la revue *L'Homme et la société*. Voir Pierre Rolle, « Pierre Lantz », *L'Homme & la Société*, vol. 209, n°1, 2019, pp. 25-26.

en conflit entre l'individuel et le social, qui ferait « du social, non pas une dimension mais la substance même de l'homme et le terrain exclusif du développement humain ; l'individuel n'étant en quelque sorte qu'un support biophysique et une base de départ de l'homme »¹. Gorz ne serait plus assez existentialiste parce qu'il ne reconnaîtrait plus l'autonomie personnelle et la capacité de la société à maîtriser les contraintes objectives. Cette impression est partagée par Serge Mallet² qui qualifie Gorz d'« ancien disciple » de Sartre, qui aurait à présent découvert la réalité ouvrière et économique par sa fonction de journaliste. Il souligne la singularité, parmi les marxistes, de l'intérêt de Gorz pour les stratégies contemporaines du capitalisme de consommation. Mallet finit sa recension par une remarque qui donne à comprendre l'appropriation collective du marxisme à l'époque par une nébuleuse intellectuelle et militante :

Stratégie ouvrière et néocapitalisme n'est pas un ouvrage isolé : au contraire, il s'insère dans la production de ce courant théorique de renouveau du socialisme dont l'importance grandit chaque année. Mais je considère pour ma part que sur certains aspects, par exemple sur son analyse des modèles de consommation, il apporte à ce courant une contribution essentielle et neuve. On a souvent dit que notre époque avait besoin, pour repenser le socialisme, d'un « Marx collectif ». Petit à petit, et par apports successifs, se construit, sur la débâcle des idéologies dépassées et inefficaces, une théorie nouvelle de la connaissance et de l'action ; face aux apologistes résignés de la société de consommation et aux bavardages peureux des archéo-marxistes, le mouvement socialiste secrète les théoriciens dont il a besoin. Le renouveau théorique, certes, précède toujours le renouveau politique. Mais il en est l'annonce. Et lorsqu'il l'emporte largement sur le plan théorique, comme c'est le cas aujourd'hui, le renouveau politique n'est plus très loin.

Gorz est reconnu pour sa participation au « Marx collectif » théorique et pratique en tant qu'intellectuel en prise avec le réel empirique et avec ses acteurs, syndicalistes et travailleurs, avec lesquels il échange constamment³. Cependant, on a vu que Gorz lui-même se défend d'une rupture avec Sartre et lui attribue au contraire l'initiative du livre. Cette réactualisation contemporaine du marxisme est aussi pointée par François Châtelet qui considère que le livre essaie

de comprendre les possibilités actuelles d'une mutation sociale radicale – celle que souhaitait Marx – dans l'optique marxiste et sans cependant admettre comme vérités intangibles, ni ce qu'en son temps établissait Marx ni ce que les scléroses multiples, depuis lors engendrées par les événements, ont imposé comme alpha et oméga du savoir rationnel et de la conduite juste⁴.

À ses yeux, le projet de stratégie révolutionnaire de Gorz est le même que celui de Marx parce qu'il dévoile les conditions économiques et sociopolitiques du néocapitalisme comme le *Capital*. Les militants reçoivent aussi l'ouvrage de Gorz comme une réactualisation marxiste, au point de se demander si « le mouvement de renouveau de la gauche française a[-t-il] enfin

¹ André Demonchaux, « Pour une stratégie offensive », *Esprit*, septembre 1965, p. 348.

² Serge Mallet, « Un réformisme révolutionnaire », *France Observateur*, 21/05/1964, p. 6-7.

³ Voir l'abondante correspondance des lecteurs à Gorz pour ses ouvrages et ses articles, « Correspondance », Archives André Gorz/IMEC/371/44, 371/45 et 371/46.

⁴ François Châtelet, « Charlot, des sous ! » *Express*, 11/06/1964. Notons que Gorz était encore en poste à *L'Express* lors de la parution de cette recension.

trouvé son Marx »¹. Cependant, sa « stricte inspiration marxiste » d'un « socialisme à prétention scientifique » lui est même reprochée par un militant CFDT qui préférerait une version « vulgaire » du socialisme, assimilée au « socialisme humaniste »², que Gorz n'embrasserait pas assez. De même, *Socialisme difficile* est accueilli en 1967 comme un ouvrage marxiste, ouvert au dialogue³, qui bouscule les idées reçues de la gauche occidentale en montrant les potentialités révolutionnaires dans les pays capitalistes et en proposant un « socialisme « riche » qui mette au premier plan la satisfaction des besoins sociaux librement assumés et le jeu sans entraves des capacités individuelles et collectives des hommes d'aujourd'hui »⁴.

Alors que Gorz entretient un lien d'exégète avec le corpus de Sartre, dont il maîtrise la lettre, et qu'il défend contre les interprétations indues⁵, il entretient plutôt un lien *intuitif* avec le corpus de Marx, dont il s'approprie de façon sélective des idées et des analyses pour les actualiser, comme beaucoup alors. En qualifiant en 1959 le capitalisme contemporain de keynésien et oligopolistique, puis en 1964 comme « néocapitalisme », Gorz s'autorise une distance vis-à-vis du capitalisme industriel de Marx.

Gorz distingue deux fonctions du marxisme, qu'il dissocie au cours de son œuvre pour n'en conserver qu'une : une fonction critique d'analyse de la réalité capitaliste et une fonction qu'il qualifie de « prophétique » quand il l'abandonne dès 1975⁶, relative à sa philosophie de l'histoire. Sa fonction critique rend raison de nouvelles crises du capitalisme, à condition d'accepter qu'elles n'aient pas toutes été prévues par le corpus marxiste⁷. Sa relation à Marx

¹ « Bulletin du Rhône », 1^{er} octobre 1964, n°208 recension non signée, suivi d'une discussion entre René Bletterie, André Chazalotte, Maurice Chevallier et Jean Guichard.

² André Breton « Interrogations sur le socialisme », *France Forum*, oct 1964.

³ « La présentation intellectuelle la mieux élaborée d'un socialisme, marxiste pour l'essentiel, pour sociétés industrielles avancées » : Jean Deschamps, revue mensuelle du Mouvement Ouvrier Chrétien, cité par Yves Landen, *Combat*.

Gorz participe aux « théoriciens marxistes » pour « déterminer les moyens pour la classe ouvrière de venir à bout des défenses d'un régime qu'il juge aussi condamnable que tenace » ; sa « pensée marxiste originale », développée « hors du parti communiste » est ouverte au dialogue avec d'autres courants socialistes, mais refuse une « alliance avec les sociaux-démocrates ». A.D. « "Le Socialisme difficile" d'André Gorz », *Le Monde*, 1^{er} novembre 1967.

⁴ Jean-Marie Vincent, « Un provocateur tranquille », *LNO*, 9 juillet 1965, p. 27-28.

⁵ Voir notamment les deux articles dans *Socialisme difficile*.

⁶ Et non en 1980 avec *Adieux au prolétariat* : « Le marxisme, bien qu'il demeure irremplaçable comme instrument d'analyse, a perdu sa valeur prophétique. » *EP*, p. 259.

⁷ « Car tout en présentant toutes les caractéristiques d'une crise de suraccumulation classique, la crise actuelle présente aussi des dimensions nouvelles que, à des rares exceptions près, les marxistes n'avaient pas prévues, et auxquelles ce qu'on entendait jusqu'ici par « socialisme » ne contient par la réponse : crise du rapport des individus à l'économie lui-même ; crise du travail ; crise de notre rapport à la nature, avec nos corps, avec l'autre sexe, avec la société, avec notre descendance, avec l'histoire ; crise de la vie urbaine, de l'habitat, de la médecine, de l'école, de la science. » *EP*, p. 260.

est « ambivalente depuis le début » parce qu'il refuse la divinisation de l'histoire et du prolétariat « érigés en dogme religieux » par le « léninisme-stalinisme-maoïsme » mais s'intéresse à « des traits libertaires et des analyses phénoménologiques éblouissantes dans lesquelles il [Marx] emploie les concepts qu'il a dégagés comme instruments d'une critique quasiment existentialiste »¹. Cette distinction porte « l'en-deçà et l'au-delà du marxisme », ce qu'il abandonne et ce qu'il s'approprie ; ce projet d' « expulser le “mauvais” Marx à l'aide du “bon” » s'inscrit pour lui dans le sillage d'anarcho-communistes comme Ernst Fischer ou de marxistes italiens, à l'opposé du « structuralo-marxisme d'Althusser et de ses disciples [...] qui nie l'intérêt du concept d'aliénation et soutient qu' “on ne fait pas la révolution pour être heureux” », supprimant donc toute « perspective – et l'exigence – du “plein épanouissement de l'individualité” qui se trouve déjà dans le *Manifeste* ». Est-ce à dire que le marxisme n'est qu'un moyen contingent pour Gorz de traduire des analyses critiques et de construire des pistes d'émancipation ? Il est contingent en tant qu'il fait partie d'une situation historique singulière dans laquelle Gorz s'est trouvé et à partir de laquelle il s'est exprimé, mais n'est pas arbitraire puisqu'il lui reconnaît une fonction critique pertinente.

C'est en tout cas le rapport à Marx et au marxisme qui initie, constitue et fonde la philosophie du travail chez Gorz. Avant 1958, ses quelques réflexions sur le travail sont surtout existentialistes. À partir de 1958, Gorz utilise le marxisme pour actualiser ses analyses de l'aliénation et de ses sujets, dans le contexte de l'après-guerre, du capitalisme keynésien, des oligopoles, des OS et des employés. Cette attention à la réalité empirique est nourrie par sa fonction de journaliste économique, qui lui donne matière et légitimité à commenter précisément les mutations économiques, même s'il s'en distingue puisque ses articles sont publiés sous le pseudonyme de Michel Bosquet alors que ses textes philosophiques – ouvrages et articles pour les *Temps Modernes* – le sont sous le nom d'André Gorz. Il s'appuie pour cela sur les recherches empiriques de son époque pour actualiser la théorie marxiste, comme celles sur les techniques de production et de vente du capitalisme américain de Vance Packard ou celles sur les nouveaux cols blancs et employés de Wright, puis par la suite celles philosophiques de Herbert Marcuse et celles économiques de John Kenneth Galbraith. Marx n'est donc pas la seule source de sa réflexion, mais entre en résonance avec les recherches contemporaines.

¹ FR, p. 25-26.

Synthétisons l'héritage marxien de Gorz par deux aspects : premièrement, une anthropologie selon laquelle l'humain est producteur de son monde, pour expliquer la réalité sociale qu'il engendre sous une forme aliénée mais qu'il serait capable de se réapproprier. Elle comporte l'idéal humaniste de libération et d'épanouissement des facultés de l'individu. Cette lecture qui fait droit à la philosophie du travail comme philosophie du sujet correspond à la lecture « phénoménologique » que Aron identifie comme l'une des deux lectures possibles de Marx¹, par distinction de la lecture « structuraliste » selon laquelle l'humain n'est qu'un produit déterminé extérieurement, incapable d'une praxis autonome². Deuxièmement, un héritage économique critique, qui vise à comprendre les modalités de fonctionnement du capitalisme contemporain, notamment sa forme d'oligopoles voire de capitalisme d'État, et ses conséquences sur l'organisation du travail et des classes sociales. Son héritage libre de Marx lui permet d'adopter différentes interprétations : *Adieux au prolétariat* ne constitue pas un rejet du marxisme, mais une critique d'une téléologie et d'une sacralisation du prolétariat tirées de Marx. Gorz reste ainsi un marxiste intuitif, non dogmatique, qui fait vivre le marxisme en l'utilisant pour rendre compte de multiples situations et perspectives d'émancipation. C'est un acteur du mouvement marxiste et communiste plutôt qu'un exégète du corpus marxiste : il assume à la fois le projet théorique de critique du capitalisme, qu'il actualise et le projet politique révolutionnaire, qu'il renouvelle pour le distinguer de sa forme communiste, en s'appuyant sur le corpus de Marx.

Les évolutions de son rapport à la lettre marxienne peuvent être synthétisées ainsi. Il se fonde d'abord sur les textes philosophiques de jeunesse, notamment la *Sainte-Famille* puis *L'Idéologie allemande* et les *Manuscrits de 1844* pour fonder un marxisme humaniste critique de l'aliénation. À partir des années 1960, Gorz lit *Le Capital* et les *Grundrisse* et se concentre sur la critique de l'économie politique, pour réactualiser l'idéal polytechnique des travailleurs. Il se distingue d'une forme de naturalisme de l'humanisme marxiste, issu des *Manuscrits de 1844*, pour insister sur sa détermination historique. Dans les années 1970, la *Critique de la division du travail* s'appuie sur les analyses de l'organisation capitaliste du travail, notamment du rapport aux machines, du *Capital*. Les *Adieux au prolétariat* en 1980 critique la philosophie de l'histoire marxiste, notamment le dogme qu'est devenu le prolétariat révolutionnaire, auquel Marx aurait assigné une mission historique en le transformant en une forme de l'esprit hégélien. Dans les années 1980 et 1990, il montre les limites de l'utopie communiste de l'appropriation

¹ Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, op. cit.

² Voir à ce sujet Michel Kail et Richard Sobel, « Le marxisme est un humanisme », *LTM*, vol. 632-633-634, n°4-5-6, 2005, p. 505-521.

des processus productifs par les producteurs et s'appuie sur les *Grundrisse* pour justifier la réduction du temps de travail, en se fondant sur le projet marxien de société de culture et sur la perspective du règne de la liberté par-delà le règne de la nécessité. Entre 1997 et 2007, Gorz actualise la théorie du *general intellect* issue des *Grundrisse* pour rendre compte du capitalisme immatériel et cognitif. La référence à Marx ne disparaît jamais, tout comme la référence au socialisme, sans cesse redéfini dans son contenu mais toujours pertinent pour nier le capitalisme¹.

Peut-on dire avec Michael Löwy qu'il y a du marxisme chez Gorz sans qu'il ne soit marxiste² ? Si ce n'est pas une identité qu'il endosse, mais plutôt qu'on lui assigne ou qu'on lui conteste, son œuvre s'inscrit indéniablement dans l'histoire des idées marxistes que nous avons reconstituée. Dans son étude des marxismes russes et allemands, Fondu remarque qu'une réflexion sur l'unité du marxisme naît dans les années 1920 quand les bolchéviques révolutionnaires se réclament de l'esprit authentique du marxisme et se voient accuser d'hétérodoxie révisionniste par les menchéviques qui revendiquent l'orthodoxie³. Lukács propose alors une définition méthodologique du marxisme : c'est une synthèse entre la fixité des principes et une possibilité laissée aux changements selon la réalité empirique. Badiou le définit aujourd'hui comme une pratique collective qui articule l'analyse objective d'une situation pathologique avec la constitution d'un sujet collectif capable de la dépasser⁴, ce qui correspond au projet gorzien d'étude des possibilités du sujet révolutionnaire dans différentes situations. *Adieux au prolétariat* de 1980 invite à redéfinir le sujet révolutionnaire, dont l'évidence est contestée. Tout comme les discours marxistes de la fin du XIX^e et début XX^e en Allemagne et Russie que Fondu étudie doivent être « confrontés à leur *présent* en tant que ce dernier n'est pas pour eux un objet mort et irrévocable mais le moment d'une intervention possible, moment dont les coordonnées – spatiales et temporelles – ne sont donc pas tout à fait indépendantes de l'efficace possible du discours »⁵, les analyses de Gorz sur l'actualité du prolétariat sont une réponse à la situation du marxisme, théorique et stratégique, de son temps. Fondu note que la spécificité du marxisme est d'être à la fois un discours tragique qui rend compte des pathologies d'une situation, résultat d'actes passés, et émancipateur qui dessine

¹ Voir aussi Arno Münster, *Le socialisme difficile*, op. cit., p. 67.

² Michael Löwy, « Le marxisme d'André Gorz », *EcoRev'*, vol. 45, n°2, 2017, pp. 104-115.

³ Guillaume Fondu, *Une science sociale en contexte*, op. cit., p. 11.

⁴ Alain Badiou, *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ? Une conférence donnée par Alain Badiou au séminaire étudiant Lectures de Marx*, Paris, Les Éditions sociales, 2016, cité par Guillaume Fondu, *Ibid*, p. 11.

⁵ *Ibid*, p. 23.

comment la dépasser¹ : l'analyse objective de la situation doit servir à théoriser la possibilité de sa modification, et donc à remettre en question l'idée d'une nécessité implacable. L'analyse rend compte de l'action subjective de l'humain, même construite à partir d'une situation dans laquelle il est jeté. Cet enjeu de libération dans une situation déterminée mais non entièrement déterminante stimule le marxisme humaniste et existentialiste des années 1945-1960.

Plus globalement, l'humanisme marxiste des années 1950 semble avoir été oublié ; ses thèses sont seulement commentées en histoire des idées. Tosel déplore ainsi la non-réception des œuvres de Castoriadis, Sartre, Weil ou Merleau-Ponty chez les marxistes français². Si la thèse d'Alexandre Feron vient éclairer le corpus phénoménologique marxiste de Sartre, Merleau-Ponty et Trần Đức Thảo, on trouve peu de commentaires sur le marxisme de Lefebvre, Naville ou Friedmann³. Gorz est commenté aujourd'hui dans les recherches d'histoire des idées extérieures au marxisme français, chez des philosophes non-marxistes, comme Serge Audier qui le commente précisément dans ses ouvrages d'histoire des idées productivistes et écologiques⁴ et chez des historiens américains de la gauche française d'après-guerre comme Michael Scott Christofferson⁵, Arthur Hirsh⁶, Mark Poster⁷ et Tony Judt⁸. Hirsh commente longuement la trajectoire de Gorz, dont la conversion à l'écosocialisme dans les années 1970 inaugure selon lui une nouvelle étape pour l'histoire intellectuelle de la gauche. Christofferson s'intéresse à Gorz en tant que directeur de la section politique des *Temps modernes* qui développe une « analyse du capitalisme et de la classe ouvrière dans l'Europe contemporaine »⁹, qualifié de « théoricien de la nouvelle classe ouvrière » aux côtés de Pierre Belleville, Serge Mallet, Alain Touraine et Henri Lefebvre. Plutôt que de désigner certains marxistes comme authentiques, Christofferson note que la période des années 1960 connaît une

¹ *Ibid*, p. 20.

² André Tosel, *Le Marxisme du XX^e siècle*, op. cit., p. 25. Voir aussi p. 89 : « Les grandes figures du marxisme du 20^{ème} siècle n'ont pas fait l'objet d'une attention soutenue, si l'on excepte les références énigmatiques au tout aussi énigmatique matérialisme aléatoire du dernier Althusser. (...) Lefebvre est toujours au purgatoire avec Sartre. (...) Le mot d'ordre de retour à Marx par-delà les marxismes a été contemporain de l'ignorance de l'histoire théorique des marxismes. »

³ Il y a peu de littérature secondaire sur le marxisme de Lefebvre (il y en a un peu plus sur ses analyses de la vie quotidienne, citons par exemple Hugues Lethierry (dir.), *Sauve qui peut la ville*, Paris, L'Harmattan, 2011 et *Agir avec Henri Lefebvre*, Lyon, Chronique sociale, 2015 et Remi Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible, Théorie des moments et construction de la personne*, Paris, Anthropos, 2009. Un colloque en mars 2022 lui a été consacré, organisé par la Fondation Gabriel Péri.

⁴ Dans *L'âge productiviste: Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, La Découverte, Paris, 2019, Audier mobilise Gorz dans cinq chapitres (en comptant l'épilogue), en lui consacrant toute une section et dans *La cité écologique: Pour un éco-républicanisme*, La Découverte, Paris, 2020 dans six chapitres.

⁵ Michael Scott Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche*, op. cit., p. 61-162.

⁶ Arthur Hirsh, *The French New Left*, op. cit.

⁷ Mark Poster, *Existential Marxism in postwar France*, op. cit.

⁸ Tony Judt, *Le marxisme et la gauche française 1830 – 1981*, op. cit.

⁹ Michael Scott Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche*, op. cit. p. 61-162.

dissolution progressive de « l'identité du marxisme, en tant que projet révolutionnaire spécifique »¹, qui a du mal à désigner une classe révolutionnaire, ce pourquoi l'étiquette est complexe à utiliser pour désigner certains auteurs de cette période. Judt estime que Gorz, tout comme Lefebvre, Castoriadis et Althusser, comptent en tout cas pour l'histoire de la gauche française, pour le contenu de leurs analyses théoriques ainsi que pour les raisons contextuelles qui les ont amenés à les développer ainsi que par les réactions qu'elles ont suscitées dans les milieux de gauche, dans les Universités et les mouvements sociaux².

Gorz abandonne-t-il donc plutôt Sartre ? Sur le plan humain, leur compagnonnage aux *Temps Modernes* perdure au moins jusqu'en 1978 – date à laquelle Gorz prend ses distances du comité de rédaction en raison de l'influence croissante du maoïste Benny Levy, qui s'oppose à un de ses projets de publication, nous y reviendrons. S'il désapprouve certaines de ses prises de position, il en reste proche :

Je lui étais indéfectiblement attaché, mais je n'étais pas toujours d'accord avec ses prises de position. En 1961, quand, dans sa préface aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon, il a soutenu que les classes ouvrières « occidentales » avaient définitivement cessé d'être des forces potentiellement révolutionnaires, j'ai objecté que les formes prises par l'aliénation pouvaient présenter un potentiel révolutionnaire plus grand que la misère ou l'oppression coloniale. J'ai développé cette thèse dans *Stratégie* en reprenant en même temps la théorie des « réformes révolutionnaires » qui, à l'époque, avait cours dans la gauche syndicale italienne. Ce livre et celui qui a suivi ont plu à Sartre. Ils anticipaient à certains égards ce qui allait éclater en mai 1968.

Plus tard, dans les années 1970, Sartre s'était lié, comme on le sait, avec les maoïstes, tandis que je soutenais leurs adversaires libertaires. Nos rapports étaient parfois tendus, mais il n'a jamais cherché à m'empêcher de donner la parole dans *Les Temps Modernes* aux « anti-prochinois ». (...) Comme écrivain et comme personne, il est resté pour moi jusqu'au bout l'homme auquel j'étais le plus attaché. De son côté, il me considérait comme l'une des rares personnes capables de comprendre ses travaux de l'intérieur, pour ainsi dire, et, en les maniant, à les développer sur de nouveaux terrains³.

S'il lui reproche à demi-mot de ne s'être pas adressé aux masses avant la fin des années 1960⁴, Gorz se reconnaît aussi dans la conception sartrienne de la philosophie et de l'intellectuel : le désir d'être non-orthodoxe, irrespectueux des standards établis, engagés dans les conflits du

¹ *Ibid.*

² Tony Judt, *Le marxisme et la gauche française 1830 – 1981*, op. cit., p. 29.

³ « La vie, la nature, la technique », *FR*, p. 28-29.

⁴ Alexandre Astruc et Michel Contat, *Sartre*, op. cit. p. 86-87 : « Il y a une chose cependant que surtout vos lecteurs étrangers ne comprennent pas, c'est que vous n'ayez posé le problème qu'en termes ou d'adhérer à quelque chose de constitué ou de rester là où vous étiez. Alors que par exemple, en Italie ou aux Etats-Unis, les gens, parce qu'ils ont d'autres traditions, disent volontiers : "Mais il y a avait autre chose à faire", qui était par exemple de faire des *Temps modes* non pas une revue s'adressant essentiellement à un public intellectuel mais une revue s'adressant aussi aux masses ; par exemple de faire aussi, comme vous le faites aujourd'hui, des journaux, des publications, des pamphlets que l'on peut distribuer dans des usines ou dans les quartiers, et qui soient un type de production intellectuelle qui aille de pair avec une pratique, mais qui soit propre au type d'exigence que vous aviez. »

temps, pas seulement en tant que soutien d'un camp mais d'une manière d'élever la conscience des gens sur le sens de ce qui est en cours¹.

Sur le plan philosophique, synthétisons ici les grands traits de cet héritage. Gorz conserve d'abord une philosophie du sujet, capable d'expérience et d'action, créateur du monde humain : « Le monde ne nous appartient et ne nous est intelligible qu'en tant que nous le produisons, le réorganisons et nous produisons en lui. Le reste est objet de poétique, de spéculation et de science. »² C'est pourquoi il s'oppose sans cesse aux structuralistes qui réduisent le sujet à un porteur de structures³. En 1967, il leur reproche de manquer le sens de l'histoire en considérant que les contradictions internes du capitalisme suffisent à créer les conditions matérielles d'apparition du socialisme, qui n'est qu'un système comme un autre :

Maurice Godelier va nettement plus loin, à mon avis, que Lévi-Strauss : selon lui, les actions humaines seraient toujours et nécessairement gouvernées en extériorité par des structures qui restent masquées aux agents (ce que Lévi-Strauss est très loin d'affirmer) ; et il en irait de même sous le communisme, qui serait simplement une société aux structures différentes, mais tout aussi inintentionnelles que celles du capitalisme. Mais, s'il en était ainsi, si le communisme n'est pas la production consciente de la société, par les individus sociaux librement associés, en vue de et par leur développement humain intégral, pourquoi se battre pour le communisme⁴?

Après 1968, Gorz réitère ce choix contre le structuralisme, qui nierait la praxis réelle, pour fonder les exigences d'autonomie du projet émancipateur. La philosophie du sujet lui semble plus efficace pour critiquer le capitalisme et pour justifier le projet d'émancipation qu'une sociologie fonctionnaliste qui réduit l'acteur à sa fonction sociale, notamment à sa fonction de production :

Il y a des choses et des hommes, des hommes qui ne sont pas des choses, qui ne coïncident pas avec leur fonction dans le processus de production capitaliste, qui ne coïncident pas avec le prix de leur force de travail, ni avec l'usage qu'en font les capitalistes, ni avec les besoins auxquels ceux-ci les réduisent⁵.

¹ Finn Bowring et André Gorz, « Afterword: A conversation with André Gorz », in Finn Bowring, *André Gorz and the Sartrean Legacy*, op. cit., p. 186.

² André Gorz, « Philosophie : Sartre malgré lui ? », *NO*, 6 décembre 1976.

³ Voir aussi le manuscrit « Remarques pour la construction du concept d'Althusser » non daté, « Textes reçus » Archives André Gorz/IMEC/371/28 où Gorz discute Balibar et Althusser : « Qui sont les hommes ? Il apparaît à première lecture qu'ils sont les agents du procès de transformation historique. Cette attitude, qui certes peut bénéficier de l'épistémologie et de la philosophie, n'a en tout cas rien à faire avec le projet révolutionnaire. L'idée qu'il y a des hommes, ou des individus, est à son fondement : le sens du communisme, dit Marx, est de « rendre impossible tout ce qui existe indépendamment des individus ». Il s'avère dans *Le Capital* que les hommes sont les supports de certaines fonctions. Mais, s'ils sont cela dans *Le Capital*, c'est parce qu'ils sont réduits à cela dans le capitalisme. Si les hommes ne sont vraiment que ce qu'ils sont sous le capitalisme, quel socialisme est possible ? On ne peut justifier à partir de là autre chose qu'une politique bureaucratique, inspirée par une science objective de l'histoire qui lui enseigne comment utiliser certains « objets », subsumés sous le concept de prolétaires, pour réaliser ses fins, la rationalisation du capitalisme. Le socialisme ne peut être autre chose que s'il est qqc que les hommes font, en tant justement qu'ils ne se réduisent pas à ce que le système a fait d'eux, et y font quotidiennement la pénible expérience de cette réduction. C'est ce que signifie l'idée marxiste selon laquelle la perte de l'humain dans le prolétariat est aussi sa constitution. »

⁴ « Sujet, structures, science et action politique. Discussion », loc. cit.

⁵ « Préface », *RR*.

En 1999, Gorz se décrit, dans les années 1950 à 1970, comme un « théoricien de l'aliénation » qui rend compte de la façon dont les puissances propres de l'être humain « s'autonomisent en puissances étrangères », inappropriables, au point de « le dominer, l'asservir et le déposséder de lui-même »¹ : le sujet n'existe que « sur la base d'une factualité qu'il dépasse vers lui-même, dont il est la négativité », capable de nier les conditions matérielles qui le déterminent, de se distinguer et de nier « l'être autre, objectif, extéro-déterminé, rôle, fonction, etc., qu'il est pour les autres et dans le champ social »². Il peut s'extraire de la réification sociale et matérielle de sa praxis dans le pratico-inerte, parce qu'il est capable « d'autoréflexion, d'autocontestation, d'autointerrogation » qui s'appuient sur le refus et la lutte contre ce qui le nie. Nié par le pratico-inerte, il ressent le besoin et la possibilité de le dépasser pour retrouver son autonomie, entendue comme capacité de se dicter à soi-même ses propres lois, plutôt que de subir des lois déterminées extérieurement.

Pour comprendre le devenir de l'action, y compris sa forme capitaliste, c'est encore l'analyse sartrienne du pratico-inerte qui guide toute sa critique de l'existence capitaliste et qui justifie, à partir de 1980, les limites que Gorz voit dans l'idéal autogestionnaire. S'agit-il d'un retour à une forme générique et indépassable de l'aliénation, nécessairement vécue par le sujet dans le social lui-même, et non plus située spécifiquement dans le capitalisme ? Nous y reviendrons en dernière partie ; disons ici que Gorz semble maintenir les deux versions, qu'il privilégie et fait varier en situation, selon les besoins analytiques et stratégiques. L'aliénation située dans le capitalisme et dans l'expérience de la production oriente le projet d'émancipation vers ces dimensions, tandis que l'aliénation générique qui se retrouve dans le travail hétéronome à partir de 1980 motive ensuite la valorisation d'activités qui y seraient moins soumises. En tout cas, l'aliénation n'est pas perçue comme un phénomène fatal et indépassable, mais une situation renouvelée qui guide un projet émancipateur. Comme le comprend finement Richard Sobel, l'aliénation chez Gorz est « le point d'accroche d'une analyse phénoménologique à visée critique car l'aliénation est précisément le mode d'être concret du sujet autonome en situation, et partant, pour qui sait y saisir le potentiel subversif, le bras de levier d'une perspective émancipatrice »³.

Sa conception initialement générique lui permet d'avoir une conception diversifiée, extensive et pluraliste de l'aliénation, par-delà la situation de travail – ce qui fait son originalité,

¹ « Entretien avec André Gorz » in Françoise Gollain, *Une Critique du travail*, op. cit., p. 222.

² *Ibid.*, p. 231

³ Richard Sobel, « Le dernier Gorz et la Critique de la valeur », *Revue de philosophie économique*, 2021/2, n°22, p. 55-88.

comme il le note à la fin de sa vie : « Que nous sommes dominés dans notre travail, c'est une évidence depuis cent soixante-dix ans. Mais non que nous sommes dominés dans nos besoins et nos désirs, nos pensées et l'image que nous avons de nous-mêmes.¹ » Il devient ainsi « écologiste avant la lettre », « par la critique du modèle de consommation opulent »². Tout comme Sartre pluralise les groupes qui insèrent le sujet dans sa classe, Gorz pluralise les conditions matérielles d'existence par-delà le travail, dans l'expérience des besoins, de la consommation, des loisirs ou de l'habitat : cela explique la pluridimensionnalité de son projet autogestionnaire, irréductible à l'autogestion productive.

L'analyse de la praxis et de son projet le rend attentif aux intentions subjectives derrière le pratico-inerte, ce pourquoi il attribue l'inspiration de sa technocritique écologiste à la *Critique de la raison dialectique* :

J'y ai – et Contat aussi, dans une certaine mesure – trouvé le fondement d'une technocritique, d'une critique de la division et spécialisation du travail, du marché et des rapports sériels des « grandes sociétés » qui fonctionnent comme des méga-machines et déterminent le travail en fonction de *leurs* besoins (exigences mortes), le rendant hétéronome. C'est la *Critique de la Raison Dialectique* qui m'a conduit à m'intéresser à Illich et à l'écologie³.

L'anthropologie existentialiste marxiste que Gorz constitue à ce moment-là perdure dans toute son œuvre et sert sa philosophie du travail et son écologie politique : l'humain produit ses conditions matérielles d'existence en produisant les moyens de satisfaire ses besoins et il peut transformer la situation matérielle dans laquelle il se trouve en les transformant. Si sa production lui échappe dans le cadre capitaliste, il peut se la réapproprier pour la soumettre à nouveau à ses besoins. Cette réappropriation des forces productives ne se réduit pas au juridique ou à l'économique, mais renvoie à l'autodétermination des moyens et normes de satisfaction des besoins.

Ce double héritage existentialiste et marxiste construit le problème qui guide toute son œuvre : quelles sont les possibilités et les moyens de réappropriation de telle situation ? Comment construire l'autonomie à partir de cette situation spécifique où se jouent des forces de domination, capitalistes et technocratiques ? Cette quête d'autonomie peut être appelée autogestion, sur un plan métaphysique et non seulement pratique, parce qu'il s'agit d'autodéterminer les conditions matérielles d'existence en situation, en autogérant la matérialité dans laquelle le sujet se trouve pris mais qu'il peut se réapproprier.

¹ E, p. 13.

² E, p. 14.

³ « Lettre à François George » *LTM*, n°632-633-634, *Notre Sartre*, 2005, p. 59.

DEUXIÈME PARTIE

L'autogestion de la production : une « réforme révolutionnaire » (1964 – 1980)

« Si Gorz avait été en Italie, il aurait été opéraïste. » Toni Negri¹

« Après avoir quitté le parti, j'étais resté deux ans en léthargie ; et puis peu à peu j'avais recommencé à m'occuper de la vie syndicale. Ce travail-là me semblait licite parce qu'il n'avait rien d'un travail politique ; il était à mesure humaine. Je n'avais pas à choisir pour autrui ; je ne décidais de rien ; chaque membre du syndicat reconnaissait sa propre volonté dans la volonté collective ; je n'exerçais aucune action sur le groupe auquel j'appartenais : je me bornais à être l'instrument à travers lequel il réalisait son existence ; en moi, ses aspirations confuses s'ordonnaient en pensées cohérentes, ses désirs dispersés prenaient un corps tangible, ils empruntaient ma voix pour s'exprimer tout haut ; mais c'était tout. Par moi il n'arrivait rien dans ces vies d'inattendu ni d'arbitraire, rien qui ne jaillit d'elles-mêmes². » Simone de Beauvoir

« On a rendu le travail idiot non pas parce que les ouvriers sont idiots, mais parce qu'ils sont malins : tant qu'ils disposent d'une parcelle de contrôle, ils la retournent contre ceux qui les exploitent. L'organisation scientifique du travail, c'est la destruction scientifique de toute possibilité de contrôle ouvrier³. »

Introduction

Chapitre 3. Le « contrôle ouvrier » : une stratégie révolutionnaire

Chapitre 4. La recomposition de l'idéal autogestionnaire : pratiques et critiques des institutions

Conclusion

¹ Entretien réalisé le 26 janvier 2023 au domicile de Toni Negri.

² Simone de Beauvoir, *Le Sang des autres*, Paris, Gallimard, 1945, p. 80.

³ « Comment peuvent-ils être OS ? », *NO*, 24 mai 1971, *CCQ*, p. 179.

Introduction

Nous présentons dans cette partie notre lecture de Gorz comme théoricien de l'autogestion. Il suit les luttes ouvrières européennes très intenses dans les années 1960. Ce choix d'objet d'analyse s'explique par deux raisons. D'une part, en tant que journaliste au *Nouvel Observateur*, « Michel Bosquet » commente l'actualité économique et sociale. D'autre part, à partir de 1960 « André Gorz » participe au comité de rédaction des *Temps Modernes* : il échange régulièrement avec des sociologues, économistes, syndicalistes ou politiciens, qu'il publie (Serge Mallet en France, René Dumont en Algérie, Ernest Mandel et René Schutter en Belgique, Heinz Abosch en RFA, Claude Bourdet et Isaac Deutscher sur la Yougoslavie et la Hongrie). C'est le cas notamment des socialistes et des marxistes italiens qui s'inspirent de l'existentialisme marxiste de Sartre pour trouver une alternative entre capitalisme et stalinisme et refonder un communisme autonome, adapté à leur situation nationale. Gorz, devenu en 1962 le directeur politique de la revue après le départ de Péju, édite des numéros dédiés aux communistes, socialistes et opéraïstes italiens – courant marxiste hétérodoxe qui renouvelle l'analyse de la classe ouvrière et des possibilités de luttes. Parcourir ces numéros, par-delà ses seuls ouvrages, permet de reconstituer ce que Gorz connaît de la situation européenne des luttes de travailleurs.

Dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, en 1964, l'autogestion est d'abord pensée comme autodétermination des conditions de production, puis comme autodétermination des luttes ouvrières, par les travailleurs eux-mêmes, organisés ou non sous la forme du syndicat. C'est aussi déjà, dans une moindre mesure, l'autodétermination des conditions sociales d'existence. Comme nous le verrons dans la partie suivante, à partir de 1974, Gorz se concentre sur l'autogestion écologique du monde vécu. L'idéal autogestionnaire relie ainsi sa critique du travail capitaliste et son écologie politique par un projet émancipateur d'autodétermination des conditions matérielles, de production et d'existence, dans une situation où des formes de domination, capitalistes et technocratiques, s'imposent au sujet. Le sujet producteur de ses moyens d'existence, qui revendique leur autogestion entre producteurs associés, est élargi par-delà la sphère économique.

Cette interprétation du corpus est inédite. C'est une réponse à la problématique existentialiste marxiste (quelles sont les possibilités d'émancipation dans cette situation ?) située dans les enjeux sociaux de l'époque. En défendant le contrôle des travailleurs sur la production, au sein d'un mouvement ouvrier autonome des partis politiques et des stratégies électorales, Gorz participe aux vifs débats sur l'autogestion des années 1960 et 1970, mais il

n'en est ni le seul penseur ni la principale figure. Ses contributions à ce sujet ne sont pas l'objet d'ouvrages spécifiques, mais elles s'insèrent dans une réflexion globale sur l'actualité et la stratégie du mouvement ouvrier face aux évolutions du capitalisme. L'autogestion est alors un thème central des courants intellectuels, politiques et syndicaux de l'époque qui convergent vers la « nouvelle gauche » à partir des années 1960. Cet idéal répond à la quête, depuis l'après-guerre, d'un projet d'émancipation pour répondre à la situation d'aliénation : certains intègrent de nouvelles conditions matérielles d'existence, comme l'urbanisme et les loisirs (Henri Lefebvre et Cornélius Castoriadis), d'autres discutent spécifiquement les formes et les possibles de l'autogestion, comme Albert Meister et Yvon Bourdet. Cette discussion se développe dans de multiples revues, comme *Socialisme ou Barbarie*, *Arguments*, ou *Autogestion*. Alors que dans les années 1950 les intellectuels pensent théoriquement la révolution et le mouvement ouvrier, dans les années 1960, à la suite de Claude Lefort, Castoriadis et Gorz manifestent un intérêt intrinsèque pour l'expérience des ouvriers et l'autonomie des organisations ouvrières. Ils discutent des pratiques concrètes du socialisme à partir du jeune Marx, dont les réflexions sur l'aliénation intègrent mieux l'autonomie et l'initiative prolétarienne dans la perspective critique et révolutionnaire que la seule critique de l'économie politique.

L'autogestion devient une réponse au triptyque critique de l'aliénation, l'exploitation et la domination : en reprenant le pouvoir sur l'organisation de la production et les conditions de travail, les travailleurs peuvent dépasser l'aliénation et la situation durable de domination qui en résulte ; en reprenant le pouvoir sur la valeur d'échange de la production, le chiffre d'affaires et les stratégies d'investissement et de vente, ils dépassent aussi l'exploitation. L'autogestion est alors une pratique de transformation des sujets qui entend répondre simultanément à ce que certaines stratégies et revendications visent sinon isolément. L'autogestion se caractérise aussi par l'exercice direct du pouvoir : c'est une pratique menée par les acteurs eux-mêmes et non par des représentants ou des organes de délégation du pouvoir.

Cette époque n'invente pas l'idéal de l'autogestion – même si le concept se forge, comme nous le verrons, à ce moment. En s'inspirant de l'histoire des mouvements coopératifs et de la tradition anarcho-syndicaliste ainsi que des diverses pratiques conseillistes réalisées après la Première Guerre mondiale – en Allemagne, en Hongrie, en Espagne et en Italie – l'époque utilise le concept comme mot d'ordre et horizon de transformation sociale. Pourquoi ce vocabulaire se substitue-t-il à celui des coopératives et des associations, très ancré dans la tradition ouvrière ? Les théoriciens autogestionnaires de l'époque mobilisent les textes, idées et pratiques du XIX^e siècle, articulés autour de ce nouveau concept unificateur. L'autogestion porte peut-être un espoir plus global, qui entend dépasser la seule expérience localisée de

coopérative, tout en s'inscrivant en même temps dans des pratiques singulières. Le concept rassemble peut-être des aspirations plus libertaires, critiques des institutions politiques comme des formes juridiques d'association, qui n'entendent pas se réduire à certaines formes instituées ; il met l'accent sur une intention, un esprit et des valeurs et non des pratiques qui découleraient de certaines structures. La spécificité de l'époque est peut-être d'en faire un projet de société et non seulement un idéal de pratique localisée. Dans le but d'élaborer un socialisme non soviétique, l'autogestion apparaît comme une alternative socialiste libertaire à la collectivisation soviétique et aux seules nationalisations dans les pays occidentaux, qui ne transforment pas les rapports de pouvoir. C'est aussi une alternative plus exigeante au modèle de cogestion tel qu'il existe alors en Autriche et tel qu'il est envisagé par de Gaulle, à travers la seule participation économique des salariés aux bénéfices de l'entreprise. L'autogestion revendique un pouvoir qui dépasse l'unique partage de la valeur économique ou l'approbation formelle de décisions stratégiques prédéterminées : elle revendique le pouvoir sur la stratégie, les choix de production et d'investissement, l'organisation du travail, la rémunération ou encore le recrutement.

L'étude des pratiques et des principes autogestionnaires révèle ainsi ces variables interdépendantes, à prendre en compte dans une analyse rétrospective et contemporaine de l'autogestion :

- Les agents :

Contre qui, par qui et pour qui est réalisée une pratique autogestionnaire ? Qui exprime un désir d'autogestion, c'est-à-dire qui ressent la situation de dépossession de son action, la juge illégitime et veut la dépasser en réorganisant le pouvoir pour continuer de l'exercer soi-même ? Les acteurs qui initient le projet le portent-ils durablement ? Ce sujet est-il nécessairement une entité concrète (un groupe de travailleurs, les habitants d'une commune) ou bien peut-il être une entité abstraite (un collectif à plus grande échelle, voire au niveau d'un Plan de production) ? Celle-ci risque de recréer des rapports de représentation – si certains membres prennent des décisions au nom d'une population plus large – que l'autogestion entend pourtant dépasser.

- Les moyens :

La pratique autogestionnaire utilise-t-elle un organe institutionnel (parti ou syndicat), lui-même plus ou moins autogérable, ou peut-elle s'en passer ?

- Les finalités et le contenu :

Pour quoi s'agit-il de reprendre du pouvoir ? Sur quelles tâches en particulier ? S'agit-il d'autogérer durablement la production pour remplacer le pouvoir du patronat, ou bien d'autogérer ponctuellement une lutte ?

- Les échelles et les temporalités :

L'autogestion se décline à l'échelle de l'atelier, de l'usine, de la ville, de façon ponctuelle ou durable, selon ses finalités et ses moyens. Quelles sont ses limites internes – les conditions pour parvenir à le réaliser – et ses limites externes, d'échelles et d'acteurs, d'extension ? Comment délimiter les acteurs mobilisés ? Certains peuvent être concernés par les conséquences d'une décision, sans qu'ils soient en directement conscients et donc impliqués dans les processus de prise de décision. Plus l'échelle et la temporalité sont grandes, plus l'autogestion a besoin de s'organiser pour perdurer, par-delà les mobilisations contingentes des acteurs initiaux. Quelle serait la taille limite d'un collectif autogestionnaire ? À la fois l'autogestion ponctuelle et locale est limitée dans son ampleur et ses effets par ses conditions d'exercice ; et en même temps toute autogestion qui entendrait dépasser ces conditions risquerait de recréer des pratiques et des structures qu'elle entendait initialement dépasser. Peut-elle durer par-delà des pratiques ponctuelles de certains de ses agents et de leur seul engagement personnel ? Peut-elle s'étendre par-delà un terrain précis dans lequel elle est née ? L'institutionnalisation de ces pratiques est-elle contradictoire avec des principes caractéristiques de l'autogestion, au point que toute pratique instituée, organisée par des structures durables, animées par des représentants et des membres, ne puisse être qualifiée d'autogestion ?

En dehors des échelles et temporalités de l'application de l'autogestion, quelles conditions spatiales et temporelles sont nécessaires, du côté des acteurs, pour participer à ces activités autogérées ? Peut-on parler d'un temps politique qui serait distinct du temps du travail, parce que ce serait deux activités différentes, surtout pour les consommateurs ou les habitants qui peuvent participer à des choix de production sans être les producteurs ? Ou bien est-ce un temps de l'autogestion collective des besoins en un sens plus large ? Faut-il un temps en dehors de la rationalité économique pour s'extraire de sa propre fonction de production-consommation ? L'autogestion de la production peut contredire les normes de productivité capitalistes mais ne s'extrait pas nécessairement de la rationalité économique et de ses normes de rentabilité – surtout si elle doit perdurer dans le temps, sur un marché économique.

Dans quelle mesure la variabilité de ces conditions d'application autorise-t-elle malgré tout l'usage du même concept ? Est-il autant légitime de parler d'autogestion du Plan national de production que de l'autogestion de l'atelier, comme le fait Gorz ? Utiliser le même concept

pour des pratiques si diverses indique que le concept ne vise pas tant à désigner une pratique exacte qu'à rassembler normativement des pratiques qui relèvent de la même intention. L'autogestion est un projet normatif qui se décline par plusieurs pratiques. Cependant, le concept est-il assez souple et robuste pour intégrer la diversité des pratiques et de leur contexte ? Son extension mène-t-elle à sa dissolution ? L'autogestion répond au dilemme entre réforme et révolution : elle est accessible immédiatement en situation, mais transforme durablement les pratiques et les rapports de force. Alors que son sens initial est local, étendre le concept à un sens politique et macrosocial, n'est-ce pas lui donner à nouveau un sens révolutionnaire, inaccessible en situation ? Son sens politique rend-il le concept trop exigeant, au point de disqualifier les luttes locales ? Faut-il alors le limiter pour qu'il puisse tenir ses promesses ? Au niveau local, y a-t-il des pratiques qui ne se prêtent pas à une réorganisation autogestionnaire, qui ne pourraient pas, intrinsèquement, être organisées et réalisées par les agents qui en sont concernés ? Si oui, ces raisons relèvent-elles de l'activité intrinsèquement (dont la bonne exécution implique une délégation du pouvoir) ou bien des agents qui la réalisent (présupposés non compétents) ?

La pensée autogestionnaire gorzienne soulève et traite ces questions. Son originalité constitue dans son fondement philosophique existentialiste marxiste : elle résulte d'une théorie générique de la pratique, supposée capable de transformer et de dépasser les rapports de force qu'elle vit en situation. Le rassemblement des sujets leur permet de changer leur situation, qu'elle soit déterminée par des rapports de production ou un mode d'organisation, comme le parti ou le syndicat. Ce fondement justifie l'idéal d'une émancipation collective, par la pratique des acteurs eux-mêmes, incarnée et située. Plutôt que de déléguer le pouvoir, il s'agit de le prendre et de l'exercer effectivement et durablement. Ce faisant, l'autogestion a des effets directs sur les agents et leur expérience, que l'existentialisme marxiste dévoile.

Le projet autogestionnaire appelle aussi une théorie politique et une analyse des rapports de pouvoir : il implique de les identifier, ainsi que les expériences vécues qu'ils engendrent, le désir de les transformer, les modalités pour ce faire, les autres configurations possibles. La théorie autogestionnaire de Gorz révèle des rapports de pouvoir et des formes de domination dans des dimensions de l'existence qu'il estime alors négligées par le mouvement socialiste. L'autogestion n'implique pas la dissolution du pouvoir, mais sa réorganisation par les agents, selon des modalités et des finalités qu'ils jugent plus adaptés à leur projet. Certains rapports de pouvoir qui n'ont pas été aperçus comme tels peuvent aussi se rejouer de façon inconsciente (les rapports de genre ou de capital culturel, social et symbolique). Si la lutte contre les

inégalités au sein du groupe devient un objectif conscient, alors les pratiques et les rapports de pouvoir pourront être aménagés en ce sens.

Que s'agit-il d'autogérer et comment ? Si ce projet d'autodétermination s'incarne d'abord, dans les années 1960, dans la sphère productive, c'est parce que s'y manifestent les luttes sociales les plus vives, qui témoignent du pouvoir des travailleurs. Gorz fait alors du syndicat l'organe pour exprimer et le réaliser. À partir des années 1970, quand il étend le projet autogestionnaire par-delà la production, à la consommation, à la médecine, l'école et la famille, ainsi qu'à l'habitat, aux loisirs, aux transports et au milieu de vie, c'est parce qu'il voit dans les nouveaux mouvements sociaux l'expression d'autres revendications d'autodétermination des conditions de vie et de nouvelles critiques des rapports sociaux, racistes ou patriarcaux, peu présentes dans les luttes sociales antérieures – mais il garde le syndicat comme acteur de la coordination de ces luttes.

C'est parce que l'autogestion ne se limite pas à un secteur – la production économique, la consommation, l'habitat ou la représentation politique – mais s'applique en droit à toutes les dimensions sociales de l'existence humaine qu'elle est féconde comme projet social global. Alternatives au grand soir révolutionnaire, les pratiques autogestionnaires sont déjà un moyen et une propédeutique à la réappropriation écosocialiste de la production et de la société. En redonnant du pouvoir aux agents sur la détermination de leurs pratiques, elle les rend plus critiques de la domination qu'ils vivent et plus autonomes dans l'élaboration, théorique et pratique, de conditions d'existence alternatives.

Pour justifier notre hypothèse de lecture, nous commentons dans cette partie les textes des années 1960 et 1970, moins discutés dans la littérature secondaire que ceux des années 1980 ou 1990.

- *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* (1964) renouvelle les analyses marxistes du capitalisme et des stratégies dans le contexte des « Trente Glorieuses » caractérisé par une forte croissance économique, une consommation de masse et une élévation relative du niveau de vie.
- *Le Socialisme difficile* (1967) est un recueil d'articles : les plus importants pour nous ici sont celui sur le syndicalisme (« Syndicalisme et politique », 1966) et sur l'autogestion yougoslave (« Le Socialisme difficile », 1966).
- *Réforme et révolution* (1969) rassemble des textes déjà publiés mais commence par une préface inédite qui développe une théorie marxiste des besoins et de l'aliénation ainsi qu'une théorie du parti et de la lutte syndicale.

- *Critique du capitalisme quotidien* (1973) édite des articles parus dans *Le Nouvel Observateur* qui commente précisément les luttes des travailleurs, la situation dans certains pays en développement et les nouvelles formes de domination capitaliste sur le travail et la satisfaction des besoins. Les textes des années 1960 sont peu lus aujourd'hui, alors qu'ils ont fait connaître Gorz comme théoricien majeur du mouvement ouvrier et du socialisme, comme en témoigne la presse de l'époque.

Nous nous appuyons aussi considérablement sur des textes alors publiés mais non réédités :

- Des articles publiés dans *Les Temps Modernes* et des dossiers dirigés par Gorz, notamment sur le socialisme italien et sur l'actualité européenne du mouvement ouvrier et des pratiques autogestionnaires.
- Des articles publiés en anglais sur le *workers' control* retrouvés dans sa bibliothèque.

Rassembler ces matériaux permet de voir l'importance de l'autogestion dans la pensée de Gorz à cette époque. Reconstituer la théorie autogestionnaire de Gorz est crucial pour comprendre *Adieux au prolétariat*, qui n'abandonne pas cet idéal de pouvoir des travailleurs sur la production au profit de loisirs passifs – qu'il critique dès les années 1960 – mais qui vise plutôt à discuter les potentiels actuels du projet autogestionnaire.

Chapitre 3. Le « contrôle ouvrier » : une stratégie révolutionnaire

Dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Gorz exprime pour la première fois sa problématique autogestionnaire : quelle organisation autonome du travail et de la production est possible ? L'ouvrage le fait connaître comme un penseur socialiste original ; ses théories du syndicat et des « réformes de structures » sont commentées dans le milieu syndical et dans la « nouvelle gauche ». Cet ouvrage est pourtant sous-mobilisé aujourd'hui, comme en témoigne son indisponibilité éditoriale. Voilà pourquoi, à nos yeux, il faut le commenter précisément.

L'autogestion, au sens large, est une pratique qui consiste à obtenir et exercer du pouvoir sur le procès de production, ses conditions, son contenu et sa stratégie par les travailleurs qui la réalisent. Gorz la présente comme une alternative aux revendications quantitatives, par exemple salariales – que nous appellerons « stratégies matérialistes » – qui ne changent pas les structures du pouvoir capitaliste, qu'elles contribuent même à consolider. L'autogestion est une revendication qualitative qui vise à récupérer le pouvoir sur le travail – son organisation et ses conditions – et la production – son contenu et sa correspondance avec des besoins – que le capitalisme a ôté aux travailleurs par la division technique et scientifique de l'organisation de la production, notamment le taylorisme. C'est alors le moyen, la norme et le but du socialisme.

Gorz la justifie en théorie comme une réactualisation de l'idéal marxien de réappropriation du procès de production par les travailleurs polyvalents organisés collectivement ; et en pratique, comme la possibilité pour une nouvelle classe ouvrière, mieux formée et plus autonome, d'organiser la production en partie mécanisée, par le biais d'un syndicat autonome du parti politique.

Sa défense de l'autonomie du syndicat traduit une méfiance libertaire vis-à-vis de l'institutionnalisation du parti politique, qui s'insère dans le parlementarisme et la course au pouvoir. Dans quelle mesure le syndicat peut-il être un organe révolutionnaire alors qu'il ne peut pas prendre le pouvoir politique institutionnel, à l'inverse du parti ?

Rétrospectivement, Gorz estime qu'à ce moment il pensait « que l'évolution technique allait éliminer progressivement le travail non qualifié et répétitif au profit d'un travail de plus en plus intellectualisé, techniquement avancé, et donc potentiellement favorable à l'épanouissement des capacités d'autonomie »¹ : sa conception de l'autogestion repose-t-elle sur un sujet ouvrier élitiste et idéalisé ?

¹ « Entretien avec André Gorz », in Françoise Gollain, *Une Critique du travail*, op.cit., p. 222.

Section 1. Critique des stratégies « matérialistes » du mouvement ouvrier

1. Disparition ou étouffement de la conscience critique ?

Dès 1959 dans *La Morale de l'histoire*, Gorz se demande déjà quelles sont les possibilités révolutionnaires dans la situation d'après-guerre, qualifiée de Trente Glorieuses : la misère économique et sociale de la classe ouvrière semble moins extrême qu'au XIX^e siècle, en raison de l'amélioration des conditions de vie matérielles conquise par le mouvement ouvrier – hausse de salaires, réduction du temps de travail, congés payés, sécurité sociale et sentiment de confort avec l'équipement des foyers et la hausse de la consommation. Pourtant, les revendications ouvrières se concentrent encore sur les hausses des rémunérations, notamment pour suivre l'inflation. Pour Gorz, elles expriment déjà des exigences qualitatives et non seulement matérielles parce qu'elles témoignent en fait d'un refus de toute leur condition sociale. En effet, l'argent permettrait de ne plus être un ouvrier, en consommant différemment et en offrant aux enfants un autre destin social. Ces revendications ne peuvent être satisfaites que par un changement radical d'existence et non son amélioration matérielle marginale. Quelles sont alors les potentialités de contestation plus radicales dans cette situation ?

Gorz se distingue de Marcuse, qu'il lit en rédigeant *Stratégie ouvrière et néocapitaliste*¹ et qu'il discute explicitement par la suite². En 1955, dans *Eros et civilisation*, Marcuse envisage un changement radical de civilisation, explicitement antiproductiviste : les gains de productivité issus du « principe de rendement »³ rendent possible la réduction du temps et de l'énergie consacrés au travail pour développer une civilisation « vraiment humaine » qui « sera jeu plutôt que labeur » et où « l'homme vivra dans l'apparence plutôt que le besoin »⁴. Dans *L'Homme unidimensionnel*, Marcuse ne constate plus le désir d'un tel changement de civilisation, en raison de l'étouffement de la conscience critique par la société de production et de consommation de masse. En marxo-freudien, il déplore que ces désirs inconscients de libération soient refoulés par l'idéologie capitaliste⁵.

¹ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 105.

² Dans la recension de *L'Homme unidimensionnel* pour la revue américaine *The Nation*, mai 1964 et dans l'article « Syndicalisme et politique » de 1966, *SD*.

³ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel, Minuit, Paris, 1963, p. 119. Gorz le lit en anglais (sa version française n'a pas les pages coupées), sans qu'on ne puisse en dater la lecture. Voir Archives André Gorz/IMEC/371/BP57.

⁴ *Ibid*, p. 193.

⁵ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, tr. Monique Wittig, Paris, Points, 1968, p. 87.

Gorz refuse la posture de l'intellectuel qui aurait accès à l'inconscient social à la place des sujets eux-mêmes. De plus, il conteste son diagnostic : le besoin de libération des masses perdure, comme en témoignent les luttes ouvrières européennes depuis l'après-guerre. Il reconnaît cependant à Marcuse l'intérêt de la critique d'une vision mécanique du mouvement révolutionnaire, qui résulterait automatiquement de la perception des contradictions objectives du capitalisme : il dévoile aussi l'importance de l'adhésion subjective au projet communiste. Mais Gorz conteste la conclusion de l'impossibilité d'une action révolutionnaire dans le capitalisme développé, que Marcuse tire de la situation américaine : celle-ci n'est pas extrapolable à toute société capitaliste, puisque, en Europe, s'exprime un besoin de libération, même obscur et mystifié, vécu comme tel par les travailleurs, dans les usines et les bureaux.

Face à Marcuse qui critique les faux besoins conditionnés par le capitalisme pour étouffer la conscience de classe, Gorz se demande qui peut légitimement les distinguer des vrais : qui peut connaître les besoins que le peuple ne connaît pas lui-même ? Il refuse que le sujet soit incapable de se connaître lui-même et d'évaluer sa situation, comme si seule une autorité extérieure pouvait la juger à sa place et exprimer ses vrais besoins. Gorz conçoit plutôt que le philosophe peut seulement aider les sujets à en prendre conscience, à partir de leur propre expérience : si c'est une condition nécessaire de la lutte collective, elle n'est pas suffisante¹. La philosophie peut seulement révéler les contradictions de l'existence capitaliste pour dévoiler les potentialités révolutionnaires d'une situation et stimuler le mouvement ouvrier. Celles-ci sont vécues et expérimentées : « dès lors que contradiction il y a, celle-ci est nécessairement éprouvée à un certain niveau de l'expérience des masses. Et la tâche, alors, est de rendre perceptible ce qui n'est pas perçu »². Seule la lutte d'une classe pour son émancipation peut rendre visible la contradiction entre les potentialités libératrices du développement des forces productives et son usage capitaliste. Le rôle du philosophe est de rendre l'individu conscient des contradictions puis acteur autonome de leur dépassement.

2. La passivité des revendications matérialistes

Dans la première partie intitulée « Au-delà des sous », *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* constate la faiblesse du mouvement ouvrier dans les pays capitalistes : « les luttes économiques immédiates » du programme du CNR, de la CGT réunifiée de 1943 et de la

¹ Voir les notes préparatoires à l'article dans le dossier : Archives André Gorz/IMEC/371/50/3.

² « Syndicalisme et politique », in *SD*, p. 18.

CFTC, qui défendent la stabilisation des prix et la revalorisation salariale¹ n'ouvrent plus de perspectives révolutionnaires, parce qu'elles s'accommodent de réformes concédées par le gouvernement capitaliste et le patronat fordiste. Ce dernier peut en effet augmenter nominalement les salaires parce qu'il les compense par une hausse des prix ; il y trouve même son intérêt dans ces débouchés de consommation². Ces luttes n'expriment donc plus l'antagonisme persistant de la classe ouvrière face à la classe capitaliste. La « lutte purement économique pour le niveau de vie, contre les disparités de revenus et la répartition "injuste" du revenu national et des fruits de l'expansion »³ est d'autant plus imparfaite que l'état des statistiques empêche la comparaison des revenus professionnels salariaux et non salariaux.

Nous appelons « stratégies matérialistes » les revendications syndicales et politiques qui visent la satisfaction immédiate des besoins par l'amélioration matérielle des conditions de vie des travailleurs, notamment par des hausses de salaires. Elles sont matérialistes dans un sens descriptif, parce qu'elles portent sur les conditions matérielles d'une situation donnée, mais aussi en un sens pragmatique et téléologique parce qu'elles sont supposées pouvoir mécaniquement susciter la conscience de classe et d'autres revendications plus radicales. Le matérialisme historique marxiste présuppose ainsi certains effets mécaniques, de luttes ou de réformes.

Pour Gorz, elles résultent d'un examen réductionniste de la condition ouvrière. L'analyse marxiste de l'exploitation montre l'extorsion économique, par le capitaliste, de la survalueur produite par le travailleur, générée par les gains de productivité et l'intensification de l'exploitation de la force de travail, ce pourquoi le mouvement ouvrier demande son partage entre capital et travail, par une hausse des salaires et une réduction du temps de travail. Cela néglige l'expérience existentielle de l'aliénation et de la domination du travailleur dans son expérience de production, voire l'exacerbe en le maintenant dans une position passive. Ces revendications matérialistes témoignent d'une conception social-démocrate de l'intégration de la classe ouvrière, qui ne remet plus en question la logique même du capitalisme : Bosquet note à propos de la Suède qu'à présent, « la liberté ouvrière c'est de pouvoir consommer, après le travail, comme les bourgeois »⁴.

Gorz conteste de plus les effets révolutionnaires de ces stratégies matérialistes parce qu'elles maintiennent les travailleurs séparés : chacun reçoit un dédommagement matériel pour

¹ René Mouriaux, *Le syndicalisme en France*, Paris, La Découverte, 2013, p. 6-7.

² S, p. 25.

³ S, p. 31.

⁴ « Consomme et tais-toi ! », *NO*, 1 juin 1966.

son travail aliéné – situation acceptée de fait – sans les transformer en collectif capable d’action politique. En termes sartriens, ces stratégies visent des objectifs qui maintiennent l’inertie et la dispersion des individus dans un rassemblement sériel contingent : la hausse des rémunérations concerne individuellement chaque travailleur, sans changer son rapport aux autres. Elles sont d’autant plus abstraites qu’elles restent unitaires et générales, malgré « un contexte de diversification des statuts de travailleurs »¹, sans s’adapter à leurs exigences spécifiques. Ces revendications ne les unissent pas par un objectif commun susceptible de les transformer un groupe en fusion capable de dépasser ces inerties. De plus, elles font perdurer la situation matérielle en maintenant la logique capitaliste de production-consommation parce qu’elle finance la hausse de la consommation et assure des débouchés à la production capitaliste. En outre, ces stratégies réduisent l’autonomie syndicale de base, dont les revendications sont négligées : elles impliquent des négociations réalisées au sommet avec le gouvernement et le patronat qui concèdent à certaines hausses de salaires. À terme, elles déposèdent le sujet des luttes parce qu’elles visent des revendications identiques au niveau national, négociées génériquement par les instances représentatives, sans impliquer spécifiquement les travailleurs à l’échelle locale, qui se désinvestissent alors des luttes. Les travailleurs sont séparés par des rapports de pouvoir sédimentés, face au patronat comme classe sociale adverse, mais aussi dans leurs rapports à leurs propres instances représentatives, auxquelles participent les syndicats dans la situation du compromis fordiste qui vise à partager les fruits de la croissance.

Les revendications salariales compensent matériellement l’aliénation du travailleur – la non-maîtrise de ses conditions de travail et la non-possession de ses produits – sans s’attaquer à sa cause : la non-possession des moyens de production et l’absence de pouvoir sur leur organisation. Or, l’aliénation vécue dans le travail est la racine de la condition sociale ouvrière : la dépasser, c’est dépasser l’exploitation économique et la domination politique qu’elle engendre, dans toute la société. Le travailleur passif dans ses rapports de production demande ensuite à consommer passivement : « l’individu est amputé de ses besoins créateurs et actifs et ne trouve plus sa souveraineté que dans le non-travail, c’est-à-dire dans la satisfaction de besoins passifs, dans la consommation et la vie domestique »². La consommation capitaliste ne compense pas l’aliénation mais la maintient au contraire en étourdissant « une humanité massifiée et mutilée par des satisfactions qui, tout en laissant intacte l’insatisfaction

¹ S, p. 29.

² S, p. 68.

fondamentale, en distraient » ; dès lors, « ces hommes préoccupés par les moyens d'évasion et d'oubli, oublie[nt] de mettre en question la base de tout le système : l'aliénation du travail »¹.

À l'Est comme à l'Ouest, le travailleur subit la société sans la produire consciemment, ni dans son action ni dans son projet. Il ne peut que se replier sur sa vie privée, seule sphère qui lui paraît souveraine. Il accepte sa domination au travail comme un moindre mal, compensée par des loisirs, ce que critique Gorz² :

L'oppression et l'aliénation du travail que l'on accepte en vue d'une libération dans le non-travail, ne peut qu'aboutir à l'aliénation de la consommation et du loisir ; (...) pour se procurer les biens de consommation et de loisir qui le « libèrent » de l'oppression dans le travail, le travailleur est amené par une logique infernale à travailler de plus en plus vite et de plus en plus longtemps, à accepter heures supplémentaires et primes de rendement, jusqu'à perdre toute possibilité, matérielle aussi bien que psychologique, d'une quelconque libération ; (...) l'homme du travail est *le même* homme que l'homme du non-travail, (...) l'un ne peut pas se libérer sans l'autre. Que l'intérêt de classe fondamental de tous les travailleurs est de mettre fin à leur subordination dans le travail et dans la consommation, de prendre sous leur contrôle l'organisation et la finalité de la production sociale³.

Ces loisirs ne réalisent pas l'épanouissement des facultés que cherchait Marx dans le temps libre : « libérations imaginaires », elles nient le réel social sans le transformer parce qu'elles entretiennent la passivité du producteur-consommateur. Tant que le travail sera soumis, le temps libre sera perçu comme une activité utilitaire parmi d'autres, tout autant à disposition du capital que les autres dimensions de l'existence.

C'est pourquoi Gorz critique plus tard⁴ la revendication strictement quantitative du départ à la retraite à 60 ans – plutôt que 65 ans – pour compenser l'aliénation du travail. Cette revendication prise isolément témoignerait d'un abandon de la perspective d'amélioration des conditions de travail : puisque les travailleurs ne peuvent pas vivre tant qu'ils travaillent, en raison des difficultés d'exercice du travail, ils demandent plus de temps pour vivre sans travailler, plutôt que d'essayer de réconcilier le travail avec la vie. Gorz suggère que l'enjeu porte sur tout ce qui précède la retraite, pour éviter qu'un ouvrier de 60 ans ne soit détruit par son travail. Il s'agit d'éviter que la promesse de la retraite ne soit un moyen pour faire accepter n'importe quelles conditions de travail. À ses yeux, cette revendication ne vaut qu'accompagnée d'objectifs plus ambitieux, comme en Italie où elle a été obtenue avec la réduction du temps de travail hebdomadaire, le contrôle ouvrier des cadences de travail et la critique du travail de nuit : il faut les articuler comme divers moyens d'attaquer l'hégémonie du patronat sur la production.

¹ S, p. 69.

² Cette précision est importante puisqu'on lui reproche, à partir d'*Adieux au prolétariat*, d'accepter l'aliénation dans le travail parce qu'elle serait compensée par l'expérience privée des loisirs.

³ « Réforme et révolution », *SD*, p. 95.

⁴ « Le temps de vivre », *NO*, 17 mai 1971, *CCQ*, p. 178.

3. La dialectique des revendications économiques

Gorz considère que ces revendications salariales ont déjà la signification existentielle du refus de l'aliénation, comme critique qualitative de l'existence capitaliste :

Elles traduisent la volonté de *se faire payer le plus cher possible le temps qu'on perd, la vie qu'on gâche, la liberté qu'on aliène* en travaillant dans ces conditions-là ; de se les faire payer le plus cher possible *non pas parce qu'on place le salaire* (l'argent et ce qu'il peut acheter) *au-dessus de tout le reste*, mais parce que, *dans l'état actuel de l'action syndicale*, on peut disputer au patron *le prix* de la force de travail, mais non la maîtrise des conditions et de la nature du travail¹.

En témoigne le fait que les acquis matériels ne suffisent pas à faire accepter durablement aux travailleurs leur condition ouvrière, comme le montre « la grève des métallos italiens » du début des années 1960 :

Plus jeunes, mieux instruits, mieux rémunérés, disposant de loisirs plus étendus, libérés de la crainte du chômage, les travailleurs deviennent plus exigeants sur les aspects qualitatifs, non-salariaux de leur condition, à mesure que leurs besoins vitaux sont mieux satisfaits².

De même, dans le *Nouvel Observateur*, Bosquet estime que les mobilisations des travailleurs ne se réduisent ni à des intérêts économiques, ni corporatistes, mais portent déjà des revendications d'intérêt général³.

Pour traduire ce refus sur un autre terrain que celui du prix du travail, les revendications qualitatives doivent s'attaquer directement à l'aliénation en réclamant l'autonomie du travailleur au sein du processus productif, pour contrer l'organisation du travail qui dissocie la décision de l'exécution et soumet le travailleur aux décisions du patronat. Gorz entend ainsi combler un manque des « programmes de la gauche » dont l'action

[n]'a guère modifié la condition des travailleurs au sein du cycle productif et ne s'est traduite pour eux ni par une libération, même partielle, dans leur travail, ni par un pouvoir ouvrier qui, une fois qu'il aurait été conquis, devrait être élargi sous peine d'être vidé de toute substance, et ne pourrait être défendu que par des luttes constantes, aux objectifs toujours plus avancés⁴.

Il propose ainsi d'analyser la situation d'aliénation du travailleur, comme condition de tous ses rapports sociaux. Au travail, celui-ci reste séparé de son produit, dont il ne détermine pas les modalités. Par extension, il ne maîtrise ni ce qu'il consomme, ni l'éducation qui le forme, ni les loisirs qui participent à la reproduction de sa force de travail. Cela engendre des contradictions et des revendications à ces différents niveaux articulés : dans ses rapports de travail, le

¹ S, p. 38.

² S, p. 34. Nous étudierons les échanges italiens dans le chapitre suivant.

³ « Les travailleurs ne se battent pas seulement pour des sous. Ils se battent contre une politique, contre un type de gestion qui ruine les services publics de ce pays, qu'il s'agisse des PTT, des transports, des hôpitaux ou de l'enseignement. L'intérêt général et celui des travailleurs, ça ne fait qu'un. » « Pas seulement pour des sous », *NO*, 10 décembre 1964. Voir aussi « Le piège des salaires », *NO*, 29 mars 1967.

⁴ S, p. 35.

travailleur ressent le besoin de maîtriser son travail et ses conditions techniques pour les soumettre à ses besoins, selon les priorités économiques et sociales de la société qu'il veut construire ; pour reproduire sa force de travail, il demande des services et équipements sociaux pour les besoins collectifs, ainsi que du temps libre et de l'autonomie¹.

Gorz étend donc la lutte des classes par-delà l'exploitation économique : les rapports de travail impliquent à la fois la formation, l'évaluation et l'utilisation de la force de travail dans l'entreprise, mais aussi la finalité sociale de la force de travail et de la production, ainsi que sa reproduction dans un milieu de vie où le travailleur peut satisfaire ses besoins. Il s'agit à la fois de contester les conditions de production – conditions de travail – mais aussi le contenu même de la production capitaliste – « les fausses priorités, les gaspillages et les pénuries que le capitalisme des monopoles, dans sa phase mûre, impose à la société comme prétendu modèle de la “consommation opulente” »². Le travail est à libérer dans ses conditions et dans ses contenus, transformation qui aurait aussi des effets émancipateurs par-delà la seule sphère de la production.

4. Vers une stratégie réformiste offensive : la transformation qualitative des rapports de production

Si les revendications matérialistes peuvent être satisfaites par le capitalisme lui-même, par compromis temporaire, le mouvement ouvrier révolutionnaire doit porter des revendications plus radicales pour une stratégie fondée sur une rationalité socialiste radicalement différente³. Ces revendications révolutionnaires existent mais elles ont été négligées en raison de l'« attentisme révolutionnaire communiste » qui promet des transformations après la conquête du pouvoir politique, de peur qu'« une amélioration sensible de la condition ouvrière ou des victoires partielles dans le cadre du capitalisme ne renforcent celui-ci en le rendant supportable »⁴. Or, le désir révolutionnaire se fragilise faute de se réaliser dans des conquêtes effectives. C'est le dilemme majeur entre réforme et révolution : est-il stratégique de viser des réformes dès à présent, quitte à détourner les forces d'un mouvement révolutionnaire plus radical ? Les réformes sont-elles un outil du processus révolutionnaire ou bien risquent-elles de le scinder voire de l'étouffer ? Sans réalisation, le mouvement peut aussi

¹ S, p. 36.

² S, p. 56.

³ S, p. 24.

⁴ S, p. 10-11.

s'essouffler, ses propositions sembler abstraites et décourager ses acteurs, ce qui consolide ensuite le capitalisme qui octroie alors ce qu'il souhaite.

Gorz propose donc une « stratégie offensive »¹, plutôt que défensive et conservatrice, pour faire prendre conscience et dépasser les rapports de classe qui perdurent. Dans un contexte de relativisation de la misère, il n'est plus possible « de fonder la nécessité du socialisme seulement sur une *négation* immédiate du système en vigueur, sur un refus » parce que « l'intolérabilité de ce système n'est plus *absolue*, mais *relative* »². Des médiations supplémentaires expriment cette intolérabilité existentielle de la condition prolétarienne, en révélant « aux individus l'urgence des besoins qualitatifs que l'idéologie néo-capitaliste ignore ou réprime (...) en projetant la possibilité et les conditions positives de leur satisfaction »³ pour motiver subjectivement la lutte. Ces besoins « qualitatifs bien plus que quantitatifs, que le capitalisme ne réussira jamais à satisfaire », s'expriment au niveau des rapports capitalistes de production « où ce refus [radical de la société capitaliste] est vécu en permanence » : ils portent sur la maîtrise des moyens et conditions de production, dont la gestion est devenue le monopole du pouvoir du capital. Ils sont en outre exacerbés par la diffusion du taylorisme en Europe, qui diffuse l'expérience et le sentiment d'aliénation au travail⁴.

Le capitalisme peut satisfaire des besoins de consommation individuelle mais ne peut supprimer l'aliénation du travail qu'il engendre pour maintenir l'assujettissement des travailleurs, condition de leur exploitation et de son profit. Dans cette dimension existentielle de la condition ouvrière, caractérisée par sa non-possession des moyens de production, Gorz voit le terreau d'un refus subjectif et politique du capitalisme et de toute la société qu'il a organisée. Dès lors, la classe ouvrière « pour devenir une classe dirigeante » sur le plan politique, comme le souhaite la stratégie traditionnelle du mouvement ouvrier, doit d'abord le devenir « sur les lieux de travail », où sont vécus et refusés les rapports de travail oppressifs. Les travailleurs tentent alors de les soumettre à leur contrôle, « par une volonté ininterrompue d'auto-détermination autonome des conditions de travail » : c'est ainsi « que la classe ouvrière peut conserver ou affirmer en permanence l'autonomie de sa conscience de classe, l'émancipation humaine du travailleur comme fin suprême »⁵. Cette conception de la prise de pouvoir progressive, sur les lieux de production, tranche face à celle de la prise du pouvoir institutionnel, par laquelle certains sont élus représentants du peuple et alors indemnisés et

¹ S, p. 9.

² S, p. 10.

³ *Ibid.*

⁴ S, p. 33

⁵ S, p. 40.

déchargés de leur fonction économique de production, pour exercer le pouvoir au nom et à la place des représentés. Le premier pouvoir que la classe ouvrière peut exercer directement, c'est celui sur la production.

Comment réaliser ce but ? Puisque l'Est a aussi soumis l'humain aux exigences de la production, il n'y a pas de modèle socialiste révolutionnaire existant dont les mouvements ouvriers pourraient s'inspirer. Ils doivent inventer leur chemin vers des buts radicaux d'« humanisation de la production et sa subordination aux exigences des individus »¹. Ils en élaborent divers moyens, comme en témoignent les grèves européennes récentes qui réorientent leur stratégie vers des objectifs qualitatifs². Alors que les statuts et rémunérations se diversifient pour mieux diviser les travailleurs, la perspective d'unification de la condition ouvrière se situe dans l'appropriation et l'auto-organisation des moyens de production. Loin du compromis social-démocrate durable et paisible sur un partage de la valeur ajoutée, la classe ouvrière se place immédiatement dans des rapports conflictuels de classe avec le pouvoir du capital.

Que transformer alors dans les rapports de production ? La comparaison avec les pays socialistes l'indique : les nationalisations d'entreprises permettent la possession collective des moyens de production mais ne suffisent pas à désaliéner le travailleur, qui ne maîtrise pas les conditions de son travail, déterminées par la hiérarchie au sein de l'unité de production et selon les modalités d'un Plan centralisé³. Si l'organisation de la production reste bureaucratique, hétérodéterminée par des normes extérieures, les travailleurs subissent la production sociale comme un processus étranger. La propriété collective des moyens de production, condition favorable à leur maîtrise collective, ne suffit pas à émanciper les travailleurs. La critique de Gorz rejoint celle déjà adressée par Simone Weil dans les années 1930 au marxisme⁴, même s'il ne la cite pas ici : l'aliénation du travailleur ne tient pas uniquement au régime de propriété des moyens de production mais aussi à l'organisation de la production. Désaliéner les travailleurs implique de défaire l'organisation capitaliste du travail qui instaure et maintient durablement la situation de passivité des travailleurs face au pouvoir du capital. Pour mobiliser les travailleurs avec des revendications anciennes et nouvelles, le mouvement ouvrier doit « élaborer une stratégie et des objectifs nouveaux qui *unissent indissolublement la*

¹ S, p. 23.

² « La grève générale wallonne de décembre 59-janvier 60 ; la longue lutte des métallos italiens (mai 62-février 63) ; la grève des mineurs français du printemps de 1963 ; la grève Neyrpic, etc. » S, p. 34.

³ Le socialisme a été utilisé à l'Est comme méthode d'accumulation du capital public pour développer les forces productives avec un État centralisé qui dirige l'économie. L'individu n'a donc aucun pouvoir réel sur les décisions qui façonnent sa vie de travail et hors du travail.

⁴ Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1934.

revendication salariale, la revendication de gestion et la revendication d'auto-détermination par les travailleurs des conditions et des rapports de travail » en arrachant « une *parcelle-charnière de son pouvoir* de décision et de gestion à *chaque patron* (l'État y compris) »¹ dans les entreprises privées comme nationalisées. Les trois buts sont unis autour de la revendication du pouvoir ouvrier, qui est alors la condition pour transformer les conditions de travail, gérer collectivement le contenu et l'organisation de la production, ainsi que ses résultats et ses investissements futurs. La stratégie ouvrière consiste à reprendre le pouvoir sur la stratégie de la production elle-même, pouvoir de direction accaparé par le capital en raison de sa propriété des moyens de production.

Section 2. Le pouvoir ouvrier sur la production : une réforme révolutionnaire

Qu'est-ce qu'une revendication réellement révolutionnaire plutôt que réformiste ou même stérile ? Gorz se pose cette question dès *Fondements pour une morale* quand il distingue le révolté du révolutionnaire². Alors que le révolté réclame sa non-aliénation contre son aliénation présente jugée immuable, sans croire ni réaliser sa possibilité, « persuadé de son impuissance métaphysique », le révolutionnaire est conscient de sa force et de la possibilité d'une victoire parce qu'il sait que le mal est concret et situé historiquement³. Il veut transformer l'ordre existant. La révolution est possible parce que la révolte « n'est pas seulement le refus d'une situation déterminée » spécifique mais celui « de leur condition globale ». Gorz qualifie ainsi de « mystificateur » le « syndicalisme professionnel et réformiste » qui s'en tient à la conquête de réformes au sein du système capitaliste, sans plus envisager de le dépasser, ni tenir compte des revendications qui le demandent.

Pour formuler des revendications révolutionnaires, il faut établir la cause historique de la situation d'aliénation. C'est l'objet de *La Morale de l'histoire* : les individus singuliers sont aliénés par la pratique qu'ils produisent collectivement mais qui se retourne contre eux. La raison de leur aliénation se trouve notamment dans leur soumission aux exigences matérielles du champ pratique, comme celles techniques : la machine est déterminée par des pratiques humaines sédimentées, qui indirectement organisent les actes des sujets aliénés et qui se maintiennent parce qu'elles sont reproduites par les actes des travailleurs⁴.

¹ S, p. 44.

² S'il l'a lu à Lausanne (Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p.30), Gorz ne cite pas explicitement Camus dans son œuvre.

³ FM, p. 403-403.

⁴ MH, p. 72.

1. La réforme révolutionnaire contre la réforme réformiste

Cette analyse encore abstraite des causes de l'aliénation du travail est spécifiée dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* qui cherche les pouvoirs accessibles aux travailleurs dans la situation de travail. Celle-ci a été transformée depuis Marx par le taylorisme, le fordisme et la psycho-sociologie américaine, qui tente d'atténuer la perception des rapports de classes en donnant l'impression aux travailleurs qu'ils sont gagnants dans le compromis fordiste : avec le travail déqualifié, chacun pourrait accéder à un emploi sans qualification préalable et sans présélection syndicale ; avec les gains de productivité, les travailleurs auraient les ressources économiques pour accéder à un certain confort matériel jusque-là réservé aux classes aisées.

Gorz cherche des pistes révolutionnaires qui doivent être accessibles dans la situation présente, pour motiver subjectivement la lutte, sans être récupérables par le capitalisme, sinon elles perdent leur but. Dès lors, « est-il possible, de l'intérieur du capitalisme – c'est-à-dire sans l'avoir préalablement abattu – d'imposer des solutions anticapitalistes qui ne soient aussitôt incorporées et subordonnées au système »¹ ? Quelles sont les transformations possibles dans la situation présente qui rendent possible son dépassement ? Peuvent-elles être réalisées dans les institutions de l'État capitaliste – avec la participation du parti ouvrier au gouvernement ou au parlementarisme, ainsi qu'avec la négociation des syndicats avec le patronat et le gouvernement – ou bien sont-elles imposées directement, et auquel cas comment sont-elles engendrées et maintenues ?

Il distingue la « réforme réformiste » de la « réforme non-réformiste » dite aussi « réforme révolutionnaire ». La première « subordonne ses objectifs aux critères de rationalité et de possibilité d'un système et d'une politique donnés », ce pourquoi elle ne peut envisager les revendications « incompatibles avec la conservation du système »² auquel elles se soumettent. Alors qu'elles se présentent comme progressistes, ces réformes sont en fait conservatrices parce qu'elles n'interrogent ni ne dépassent la rationalité, les buts et les moyens de la société capitaliste. Elles permettent même au contraire de les déguiser sous d'autres formes. À l'inverse, les réformes non-réformistes anticapitalistes se déterminent non selon les possibilités capitalistes de la situation, mais selon les besoins sociaux et les valeurs universelles portées par le prolétariat – comme *La Morale de l'histoire* l'a montré. Ces réformes ne nécessitent pas encore d'avoir abattu le capitalisme pour être réalisées, mais doivent être suffisamment

¹ S, p. 12.

² *Ibid.*

radicales pour qu'il ne puisse ni les incorporer ni les subordonner. Elles visent à transformer durablement les rapports de forces par l'obtention de pouvoirs qui ébranlent ceux des capitalistes : sans s'y réduire, elles impliquent des « réformes de structures » qui transforment durablement les institutions.

Alors que le réformisme reste matérialiste parce qu'il revendique des « choses » – salaires, équipements collectifs ou systèmes de retraite – que l'État et le patronat peuvent octroyer – et reprendre – verticalement aux individus dispersés, impuissants et subordonnés, la réforme de structure ne se soumet pas aux rapports de pouvoirs existants et ne les déplace pas vers un tiers (l'État plutôt que le marché) : c'est une réforme imposée, « appliquée ou contrôlée par ceux qui la réclament »¹, qui repose sur leur capacité d'auto-organisation et leur initiative. Elle transforme donc l'origine et l'exercice du pouvoir, en créant de « nouveaux centres de pouvoir démocratiques »² : de l'entreprise à l'école, des municipalités au Plan en passant par les régions, une réforme de structure décentralise et multiplie le pouvoir de décision pour réduire l'emprise de l'État et du capitalisme par une « extension du pouvoir populaire », incarné et exercé collectivement.

Définie de façon formelle, elle s'applique à tout domaine où existent des rapports de pouvoir qui peuvent être jugés injustes et illégitimes. Gorz envisage ainsi son application « agraire, universitaire, foncière, régionale, administrative, économique, etc. », « au niveau des entreprises, des écoles, des municipalités, des régions, du Plan »³ : une réforme de structure n'est pas limitée dans son extension. C'est un outil de transformation de tout rapport de pouvoir. Les nationalisations revendiquées par le PCF et la CGT, ne sont donc pas des réformes de structure si elles ne créent pas de nouveaux pouvoirs. De même, face à l'État capitaliste qui oriente les investissements vers les secteurs les plus rentables, il ne suffit pas de créer des organismes publics de contrôle ou d'investissement gérés par des tiers, mais de prendre le contrôle des centres d'investissement et d'accumulation en les socialisant⁴.

Gorz commente en 1967 la participation des salaires aux bénéfices de l'entreprise, intéressement économique envisagé par de Gaulle pour réconcilier le capital et le travail⁵. Ce n'est pas un partage du pouvoir mais une variable de la politique des revenus : cela vise à

¹ S, p. 13.

² S, p. 12.

³ S, p. 13.

⁴ S, p. 62.

⁵ « Des propriétaires de vent » et « Si j'étais un patron... », 2 et 7 août 1967 : « Quelle quantité d'informations, jusqu'ici confidentielles, ne vais-je devoir fournir, si je suis patron, aux travailleurs qui voudront comprendre pourquoi « l'intéressement » leur rapporte si peu ? Ne serai-je pas finalement obligé de leur faire toucher du doigt la réalité, demeurée abstraite jusqu'ici, du « mécanisme de l'exploitation » comme disent les militants ? »

transformer les travailleurs en propriétaires en leur donnant le goût et l'illusion de la propriété, sans transformer leur condition de travailleurs et sans leur donner les clés de la gestion et de la stratégie de l'entreprise. Cette proposition revient aussi après 1968, sous diverses formes : la seule participation aux bénéfices est mineure, surtout si la comptabilité et la gestion ne sont pas contrôlables ; la participation à la productivité se réduit à des primes ponctuelles ; la participation aux ressources humaines et à la gestion serait pertinente si elle était coupée d'un réel pouvoir de transformation, pour mener à des revendications autogestionnaires plus globales¹.

Par ce concept de réforme de structure, Gorz dépasse l'alternative entre réforme et révolution, entre l'exercice actuel de pouvoirs et la future prise de pouvoir politique, par celle entre pouvoirs subalternes, soumis au pouvoir capitaliste et étatique, qu'exerce le mouvement ouvrier traditionnel, et pouvoirs autonomes, déterminés par une rationalité non capitaliste, pour soumettre la production aux besoins sociaux. Comme il le reformule en 1969, pour dépasser le capitalisme, le socialisme vise autant les résultats que la méthode de « *pouvoir* souverain des travailleurs d'autodéterminer eux-mêmes les conditions de leur collaboration sociale, de soumettre à leur volonté collective le contenu, le déroulement et la division sociale de leur travail »². La révolution socialiste telle que l'entend Gorz est d'abord une révolution du social et des pratiques quotidiennes de satisfaction des besoins, qui change la vie ici et maintenant, pour dépasser l'aliénation et la domination là où elles sont vécues. L'articulation avec la révolution politique et la conquête des institutions vient ensuite. Gorz rappelle aux révolutionnaires que les rapports de pouvoir – et donc les situations de domination et les perspectives d'émancipation – ne se réduisent pas aux niveaux structurels des institutions politiques et superstructurels de l'idéologie, mais sont déjà partout dans l'infrastructure économique et dans les rapports locaux entre les sujets et avec les institutions elles-mêmes.

2. Les pouvoirs sur la production : vers un pouvoir autonome

Sur quoi doivent porter ces pouvoirs pour transformer la condition ouvrière ? Puisque ni les revendications salariales ni l'appropriation collective des moyens de production ne

¹ « Le coup de la participation », *NO*, 22 juillet 1968 : « Accordez aux travailleurs la maîtrise de l'outil et des conditions de travail, ils en viendront tout naturellement à exiger l'autogestion économique et sociale, la détermination collective des buts et des priorités et de la production, l'abolition des classes et du pouvoir du capital. »

² « Réforme et révolution », *SD*, p. 90.

suffisent à désaliéner le travailleur, comme le montrent les résultats des luttes ouvrières à l'Ouest comme à l'Est, il faut considérer les racines de son aliénation : sa non-maîtrise de ses conditions de production qui, en régime capitaliste, résulte de la propriété privée des moyens de production et, en régime socialiste, de la reproduction de l'organisation capitaliste de la production et de la détermination bureaucratique de ses normes et contenus. La revendication de « contrôle ouvrier » sur le procès de production entend résoudre l'origine de l'aliénation.

Gorz identifie ainsi la cause de l'aliénation – et les moyens de la dépasser – dans les lieux de production. C'est la conséquence de son analyse existentialiste du travail comme activité par laquelle le sujet fait l'expérience de son pouvoir sur le réel. Même en situation d'aliénation où il ne détermine pas ses conditions de réalisation et ne reconnaît pas les fruits de son action, le travail reste l'activité où le sujet exerce sa puissance d'agir et rencontre des obstacles. C'est là que s'organisent les luttes des travailleurs qui manifestent les aspirations à faire autrement : Gorz considère que les autres activités, de consommation ou de loisirs, sont conditionnées par cette expérience fondamentale d'aliénation au travail. Tant qu'elle n'est pas dépassée, les autres activités resteront le lieu de la passivité.

Cette analyse théorique rencontre l'actualité des vives luttes ouvrières en Europe, dont Gorz rend compte dans différents numéros des *Temps Modernes*¹. À partir de ces révoltes ponctuelles et localisées, il pense un mouvement plus large pour obtenir le pouvoir ouvrier sur la production. Cela implique de considérer que l'entreprise n'est pas qu'une entité économique de production de marchandises, organisée pour réaliser ce but le plus efficacement possible, mais aussi une entité sociale, organisée par des rapports de pouvoirs, c'est-à-dire des relations qui consistent à « faire faire » par des ordres explicites, une organisation hiérarchique ou des suggestions tacites, dont la forme et les modalités sont contingentes. Puisque la condition ouvrière se caractérise par son absence de pouvoir sur la production, aussi bien ses conditions d'organisation que ses finalités et son contenu, la réforme de structure doit porter immédiatement sur la production.

Dans l'organisation tayloriste de la production, les tâches sont déterminées en amont du procès de production par un bureau d'études, composé d'ingénieurs et de techniciens qui règlent les machines, et sont ensuite exécutées par des ouvriers interchangeables, surveillés par une hiérarchie. Comme le montre aujourd'hui la sociologue Danièle Linhart, le taylorisme vise à déposséder les travailleurs de tout pouvoir sur la production, pour réduire leur potentiel de

¹ Par exemple ceux d'avril 1961, septembre-octobre 1962, avril 1963, février 1967, avril 1970, août-septembre 1970, que nous commenterons dans le chapitre suivant.

contestation et de négociation, qu'ils exerçaient notamment par un fort pouvoir syndical¹. Alors qu'il était jusque-là concentré sur la gestion et l'entreprise, le contrôle capitaliste s'étend à l'organisation et à la qualification de la force de travail. Il s'établit et se maintient en segmentant les tâches déqualifiées, pour supprimer les compétences et la polyvalence des travailleurs. Le taylorisme né aux États-Unis au début du XX^e siècle se diffuse massivement en Europe dans l'après-guerre : ses transformations majeures de l'organisation du travail, notamment la déqualification du travail ouvrier et la hiérarchie autoritaire sont à l'origine des grandes révoltes des années 1950, 1960 et 1970, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

L'usine est alors organisée selon une hiérarchie militaire ressentie comme despotique : le pouvoir de la direction et des bureaux d'études détermine le contenu quantitatif et qualitatif de la production et des tâches de travail et auquel doit se soumettre le travailleur². Mais sur les lieux de production, les travailleurs existent encore groupés, réunis par leur action commune, même aliénée. Dès lors, d'une collectivité de fait, subie, sérielle, ils peuvent former une force capable d'action collective, en se ressaisissant de leur situation, par un projet commun qui les transforme en groupe conscient. À partir des revendications de contrôle ouvrier sur la seule division technique du travail, les travailleurs reprennent confiance dans leurs capacités et peuvent revendiquer la gestion de la firme entière, de l'organisation de toute la branche de production, soit toute la division sociale du travail dans laquelle ils s'insèrent, pour organiser démocratiquement le travail, la manière de produire et les finalités de la production.

Donner du pouvoir aux travailleurs pour lutter contre le pouvoir du capital qui se réalise d'abord au travail et s'étend ensuite dans toute leur condition sociale : voici l'objectif révolutionnaire de Gorz avec le contrôle ouvrier. Alors que Willy Gianinazzi n'y voit qu'un « droit de regard et [de] contre-pouvoir »³ sur la production capitaliste, nous voulons montrer que Gorz entend là, plus radicalement, une transformation totale de la structure de pouvoirs capitalistes et technocratiques sur la production et l'expérience de travail. Alors que le contre-pouvoir ouvrier opère par *réaction* à des décisions capitalistes qu'il tente d'amender marginalement, le contrôle ouvrier revendique un pouvoir autonome capable d'initiative. De plus, il stimule aussi subjectivement les luttes ouvrières en mobilisant durablement les travailleurs, transformés en sujets politiques.

¹ Danièle Linhart, *L'insoutenable subordination des travailleurs*, Toulouse, Erès, 2021.

² S, p. 38.

³ Willy Gianinazzi, *André Gorz. op.cit.*, p. 113.

Pour cela, Gorz distingue un pouvoir *subalterne* d'un pouvoir *autonome* sur la production¹. Dans le premier cas, les travailleurs sont associés à la réalisation d'une politique et d'une gestion économiques qu'ils n'ont pas déterminées, mais dont ils doivent assumer la responsabilité, et qu'ils s'engagent à exécuter : c'est le cas de la cogestion allemande ou autrichienne, des conseils ouvriers mis en place à la Libération en France ainsi que du projet gaulliste de participation des salariés aux bénéfices de l'entreprise. La direction demande aux travailleurs, par le biais du syndicat, de participer à mettre en œuvre la stratégie qu'elle a déterminée, sans changer sa gestion de la production. Les travailleurs en sont alors complices malgré eux, sans avoir pu en contester les principes et objectifs. Gorz conçoit que le pouvoir capitaliste ou étatique puisse l'accorder aux travailleurs puisqu'il ne transforme pas les rapports de pouvoir et permet en plus de les tenir responsables de conséquences, qui ne résultent pourtant pas de choix qu'ils auraient pu altérer.

À l'inverse, le pouvoir autonome offre la possibilité de remettre en cause les prémisses d'une politique de gestion, ses effets et ses modalités d'exécution, notamment en contrôlant les données sur lesquelles elle s'appuie et en proposant des choix alternatifs, c'est-à-dire de contrôler toutes les conditions du procès de production. Alors que le pouvoir subalterne ne mobilise les travailleurs que ponctuellement et en aval des décisions, le pouvoir autonome est permanent, tel que « toute modification du processus productif doit être négociée avec lui »². Lui seul constitue une « réforme de structure »³, appliquée et contrôlée par ceux qui la réclament qui en deviennent les agents permanents. Elle ne peut plus être soumise aux impératifs structurels du capitalisme puisqu'elle est gérée par les travailleurs qui s'y opposent. Elle est donc nécessairement en contradiction avec le pouvoir capitaliste et conquise par un conflit avec lui.

3. Vers l'autogestion de la production et des besoins

Ce pouvoir de gestion est déjà une propédeutique à la subordination du contenu de la production aux besoins sociaux, but du socialisme. Sa « perspective ultime » est « la conquête du pouvoir d'autogestion »⁴. Ce concept, utilisé pour la première fois dans le corpus, n'est pas défini, peut-être parce que tout l'ouvrage vise à le déterminer. Comme « perspective ultime »

¹ S, p. 13

² S, p. 45

³ S, p. 12.

⁴ S, p. 15.

il semble prendre le sens le plus exigeant : la possession et la gestion par les travailleurs des moyens de production ainsi que l'organisation du contenu et des conditions de la production sociale, adaptée à leurs besoins. L'extension du concept d'autogestion chez Gorz varie selon les contextes, puisqu'il désigne aussi des pratiques particulières, comme l'autogestion yougoslave, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, l'autogestion est pensée en termes d'« autodétermination », concept qui s'applique à toutes les conditions matérielles de vie.

Cette large extension n'est pas anodine après sa réflexion existentialiste-marxiste sur les conditions matérielles d'une situation, qui informe le projet que le sujet se donne. Autodéterminer ses conditions de travail et le contenu de sa production c'est pouvoir déterminer ses tâches, leur contenu, leurs conditions de réalisation, d'après ses propres normes, plutôt que celles fixées par le bureau d'études tayloriste ou le contremaître. C'est alors redevenir sujet et auteur de son propre travail, susceptible de se reconnaître dans son produit, mais aussi d'en déterminer les fins et les modalités. Selon quelles normes réorienter la production ?

Il ne s'agit pas de copier la production capitaliste en l'état pour l'organiser de façon plus agréable pour les travailleurs, comme si seules les conditions de travail constituaient l'aliénation du travailleur. Gorz insiste aussi sur l'aliénation des besoins par la production capitaliste qui vise la maximisation du profit, par la dégradation du contenu de la production afin de maximiser le volume des marchandises vendues. Le capitalisme détourne la production de sa fonction de satisfaction collective des besoins sociaux en la transformant en marchandise qui ne vaut que pour sa valeur d'échange. L'autogestion de la production doit alors viser l'autogestion des besoins sociaux, à satisfaire collectivement, par des ressources collectives et selon des normes autodéterminées. Gorz les pense en termes de contenus quantifiables – tels biens consommables ou tels services collectifs – mais aussi en termes de contenus qualitatifs – le développement de telles facultés humaines dans l'activité de production, la satisfaction de tels besoins sociaux par tels équipements collectifs. Alors que le capitalisme suscite des besoins individuels de consommation qui isolent les individus dans leur satisfaction, le socialisme vise à satisfaire des besoins sociaux par des services et équipements collectifs en matière de logement, transport, santé, éducation et culture.

Gorz estime que les sociétés soviétiques ont compris l'importance de déterminer collectivement les besoins sociaux, pour ne pas seulement copier la production capitaliste, mais qu'elles ont fait erreur sur la méthode : des administrations et services bureaucratiques ont défini de façon technocratique et abstraite les « besoins objectifs » et leur contenu, en fixant des quantités de production et d'équipement. Gorz leur oppose une autogestion démocratique

des besoins, qui implique des choix de société, l'expression de priorités et de valeurs et non seulement des arbitrages techniques et objectifs sur les buts et les moyens. Cette réflexion collective peut porter sur la planification de la production nationale, telle qu'elle est envisagée depuis les années 1930 en France et organisée depuis l'après-guerre : le commissariat au Plan fournit déjà des recommandations indicatives et incitatives, élaborées par ses services de prévision statistiques, et réalisées par des stratégies d'investissement de l'argent public. Le premier plan de 1946-1952, dit « Plan Monnet » vise à élever le niveau de vie de la population, notamment sur les plans de l'alimentation et de l'habitat, mais aussi à moderniser les activités de production et à développer les exportations. Gorz propose que ces plans ne soient pas seulement élaborés par le pouvoir technocratique de l'État, en lien avec les intérêts du capital, mais qu'il soit l'occasion d'une réflexion collective sur les priorités de production et les moyens les plus adéquats pour les satisfaire¹.

Cette réflexion collective sur la production sociale est indissociable de l'exercice local de l'autogestion de la production. Celle-ci donne aux travailleurs des pouvoirs réels, qu'ils n'ont pas actuellement, sur les conditions de travail, les rythmes et volumes de production, son contenu et sa distribution, ainsi que l'orientation des investissements. Ils peuvent alors la transformer selon d'autres exigences que les impératifs capitalistes de maximisation du taux de profit ou ceux technocratiques fixés extérieurement.

Gorz suppose que les travailleurs sont capables de choisir le contenu et les moyens de la production pour des raisons épistémologiques : leur expérience sensible, de travailleur et de consommateur, leur permet de connaître leurs besoins et les moyens de les satisfaire alors que les institutions capitalistes et technocratiques en ont une approche abstraite, en termes quantitatifs de prix et de volumes. Par la connaissance sensible et pratique de la finalité de la production – satisfaire des besoins expérimentés subjectivement – le sujet est capable de déterminer adéquatement son contenu et ses normes. Donner aux producteurs le pouvoir d'adapter le contenu et les normes de production selon leurs besoins vécus c'est réintégrer le critère de la valeur d'usage dans la détermination de la production, alors que le mode de production capitaliste ne tient compte que de la valeur d'échange et que l'État capitaliste privilégie les investissements perçus comme rentables, susceptibles d'aider le développement économique. L'héritage phénoménologique de Gorz justifie son choix pratique pour l'autogestion : plutôt qu'une institution qui a une approche abstraite des besoins et des

¹ S, p. 165.

expériences de production et de consommation pour les satisfaire, le sujet qui les vit en première personne est capable de les déterminer au mieux.

Gorz fait alors de l'autogestion le moyen de construire ici et maintenant le socialisme, sans attendre le grand soir révolutionnaire qui résulterait d'une bonne situation objective des forces de production. Le socialisme ne se réduit pas à la propriété collective des moyens de production, quand bien même elle confère un pouvoir politique aux travailleurs en tant que classe, mais consiste à subordonner la production collective aux besoins réels à satisfaire, « tant pour *ce qui* est produit que pour *la manière* de le produire »¹, pour déterminer collectivement les conditions de vie. Cet objectif fait de la conquête du pouvoir de classe des travailleurs et de la propriété collective des forces productives des *moyens* dont l'instrumentalité ne doit pas être oubliée. Le travailleur est considéré comme sujet à part entière d'une praxis autonome et non un moyen du socialisme car moyen de production² : c'est pourquoi il peut soumettre sa production à ses propres normes et besoins. C'est ainsi ce qui singularise Gorz d'autres théories autogestionnaires, aux yeux de François Gollain : Gorz relie nécessairement l'autogestion de la production et le contrôle sur les conditions de travail à l'autogestion des besoins, à définir en dehors des services marchands du capitalisme³.

4. Méthodes, cadre et fins de l'autogestion

Puisque ce pouvoir est autonome, il doit être conquis de façon autonome, « imposé de haute lutte »⁴ en combat avec le patronat et l'État plutôt qu'octroyé temporairement, au risque d'être ôté. Imposé, exercé et maintenu par une mobilisation constante, non seulement il se maintient là où il s'exerce, mais il se diffuse aussi dans toutes les sphères de la société, par-delà « le cadre de la grande entreprise », pour revendiquer aussi du pouvoir sur « la politique économique de l'État, la vie de la ville, de la commune, de la région »⁵. Ce présupposé de dissémination du désir et de l'exercice du pouvoir par le sujet, qui cherche l'autonomie dans toutes les sphères d'existences, est lié à l'anthropologie gorzienne qui en fait une « urgence impérieuse » :

¹ S, p. 17.

² S, p. 97.

³ Françoise Gollain, *André Gorz, op. cit.*, p. 102.

⁴ S, p. 15.

⁵ S, p. 15.

Une fois atteint un certain niveau de culture, l'exigence d'autonomie, l'exigence de pouvoir développer librement ses facultés et donner un sens à sa vie, est vécue avec la même intensité que le besoin physiologique inassouvi¹.

Contre la conception libérale moderne du pouvoir, de Locke ou Constant, selon laquelle il est préférable de déléguer le pouvoir politique aux représentants pour se concentrer sur la gestion de ses affaires privées, quelle que soit leur nature, Gorz défend une conception extensive et pluraliste de l'exercice du pouvoir qui se nourrit de toute expérience d'autonomie :

Les emplois, les salaires, les carrières, la ville, la région, la science, la culture, la possibilité de développer les capacités créatrices des individus au service du règne de l'humain. Tout cela ne peut être sauvegardé ou reconquis que si le pouvoir de décision passe des mains du capital dans celles des travailleurs. Et cela ne sera pas atteint grâce à la seule nationalisation des centres d'accumulation du capital et du crédit : cela exige également la multiplication des centres de décision démocratiques et leur autogestion, c'est-à-dire un réseau complexe et articulé d'autonomies locales et régionales².

Cette conception pluraliste permet aussi de faire naître le désir d'autogestion dans diverses pratiques, à diverses échelles.

Dès lors, le pouvoir autonome des travailleurs est déjà une propédeutique de la lutte révolutionnaire parce qu'il assure la « progression dialectique de la lutte à un niveau de plus en plus élevé »³ en rendant saillants les rapports de force, voire en les accentuant, pour faire percevoir le conflit entre les exigences des travailleurs et celles du capital. En révélant les contradictions de la production capitaliste, l'autogestion montre quelle serait son alternative, ce qui rend l'état de fait d'autant plus intolérable. « Source et relais », ce pouvoir s'auto-engendre et s'auto-maintient, ce qui le fait perdurer parce qu'il transforme ses agents : il forme et éduque les masses. Celles-ci expérimentent alors immédiatement et concrètement le socialisme, entendu comme exercice autonome du pouvoir, horizon de leur « praxis déjà à l'œuvre » dans des actions intermédiaires et non « un au-delà transcendant et comme un avenir indéterminé »⁴ qui survient après une conquête du pouvoir politique.

Cette « stratégie progressive » ne remplace pas la conquête du pouvoir politique mais la rend possible en mobilisant déjà subjectivement les travailleurs par des objectifs intermédiaires :

La lutte pour des objectifs partiels, embrayés sur des besoins profonds et mettant en cause les structures capitalistes ; la lutte pour des pouvoirs partiels autonomes et *leur exercice* doivent donner à vivre aux masses le socialisme comme une réalité *déjà* à l'œuvre, travaillant le capitalisme du dedans et exigeant de s'épanouir librement⁵.

¹ S, p. 99.

² *Ibid.*

³ S, p. 15.

⁴ *Ibid.*

⁵ S, p. 16.

C'est une revendication exigeante, suffisamment conséquente pour contrer le pouvoir qu'exerce le capital sur le travail. Gorz reconnaît que cela pourra donner lieu à des compromis avec le pouvoir patronal, mais qu'ils seront plus transformateurs que les actuels compromis que font déjà les travailleurs en acceptant les conditions capitalistes. Ils seront porteurs de nouveaux pouvoirs et de transformations effectives des travailleurs, amenés à s'interroger sur les finalités de la production sociale en interrogeant les moyens¹.

Comment cette pratique localisée, toujours ancrée dans une situation, peut-elle atteindre le niveau global d'une politique économique ? Gorz articule diverses échelles d'autogestion :

- Au niveau de l'atelier, par la conquête d'un pouvoir ouvrier sur l'organisation et les rapports de travail ;
- Au niveau de l'entreprise, par la conquête d'un contre-pouvoir ouvrier concernant le taux de profit, le volume et l'orientation des investissements, l'évolution et le niveau technologiques ;
- Au niveau de la branche et du secteur, par la lutte contre le surinvestissement gros de crises à venir, ou au contraire contre la carence du capital monopolistique à mettre en œuvre des développements socialement nécessaires, avec esquisse des réorientations souhaitables de la production, en quantité, qualité et nature ;
- Au niveau de la ville, par la lutte contre la mainmise des monopoles sur toute la vie (culturelle, sociale, économique) de la cité, sur les transports en commun, les terrains et immeubles, l'administration communale, l'organisation des loisirs, etc.;
- Au niveau de la province, par la lutte pour de nouvelles implantations industrielles nécessaires à la survie et à l'équilibre de la région, à la résorption du chômage manifeste ou masqué, au emploi des travailleurs d'industries en crise ou en voie de disparition, cette lutte devant évidemment mobiliser paysans aussi bien qu'ouvriers, se fonder sur un programme alternatif de développement régional, être dirigée de concert par les syndicats et les partis ouvriers, et viser à la conquête de centres de décisions régionaux autonomes tant par rapport au capital monopoliste que par rapport aux tendances centralisatrices de l'État;
- Au niveau du Plan, c'est-à-dire de la société, enfin, par l'élaboration des grandes lignes d'un Plan de rechange modifiant l'orientation donnée à l'économie par le capitalisme monopoliste d'État, rétablissant des priorités-réelles, conformément aux besoins sociaux, et contestant les finalités de l'accumulation privée et de la « société de consommation » par celles de la crise en valeur des richesses humaines (éducation, recherche, santé, équipements collectifs, urbanisme) et matérielles (aménagement du territoire, développement régional) de la nation².

Le projet autogestionnaire ne se limite donc pas à l'amélioration des conditions de travail dans une unité de production mais s'étend à la détermination de toute la production sociale. Cette précision est cruciale : la quête du pouvoir des travailleurs ne peut se limiter à une entreprise mais doit être articulée à tous les niveaux de détermination de la production, y compris les plus éloignés des travailleurs, comme le Plan national. Comme Gorz le formule dans l'article de 1966 « Syndicalisme et politique », les participants de ce projet ne sont pas que « les producteurs *groupés* d'une branche ou d'un secteur », mais les « individus *groupés* sur les lieux de production, d'habitat, de culture, à l'échelle de la commune, de la région, de la nation »³. L'autogestion est donc la principale « réforme révolutionnaire » : ce n'est pas une simple

¹ S, p. 54.

² S, p. 59-60.

³ SD, p. 39.

mesure parmi d'autres, qui ne s'appliquerait qu'à un niveau de la production, mais une pratique et un objectif applicables à n'importe quelle organisation de pouvoir.

En ébranlant la structure capitaliste et technocratique du pouvoir, l'autogestion vise la détermination collective des conditions de la vie sociale : c'est la clé de voute d'un projet anticapitaliste qui entend dépasser les revendications éparses et matérielles des mouvements ouvriers. Projet politique, il est à construire collectivement par un groupe unifié qui discute des fins et les moyens d'une nouvelle civilisation. Pour l'atteindre, dans sa perspective stratégique, Gorz n'entend pas abandonner les revendications matérialistes qui mobilisent aussi les ouvriers dans les mouvements syndicaux, mais « élaborer une stratégie et des objectifs nouveaux qui *unissent indissolublement la revendication salariale, la revendication de gestion et la revendication d'auto-détermination* par les travailleurs des conditions et des rapports de travail »¹. Cela vise à mobiliser la classe ouvrière en tant que classe, en conflit avec les capitalistes – et non en tant que groupe spécifique de travailleurs. Cette stratégie a déjà fait ses preuves à ses yeux : là où le mouvement syndical concentre son action sur la conquête d'un pouvoir ouvrier au niveau de l'atelier, de l'usine, de la branche, de l'organisation du travail, s'en suivent un regain de militantisme et une repolitisation quand les partis ont su relayer l'action syndicale au niveau politique². Ensuite, le « contrôle ouvrier sur la *division technique du travail* conduit inexorablement à des revendications de contrôle sur la gestion de la firme, l'organisation de la branche, c'est-à-dire la mise en question de la *division sociale du travail* »³, ce qui étend la revendication de pouvoir à toutes les conditions matérielles de vie.

L'autogestion est alors une méthode d'organisation du pouvoir alternative à toute autre forme centralisée, qu'elle soit capitaliste ou technocratique, qui transforme toute collectivité en créant des centres de pouvoir populaire : elle déconcentre le pouvoir économique, social et politique parce qu'elle multiplie les interlocuteurs nécessaires pour prendre des décisions et auxquels rendre compte des mesures choisies, ce qui exerce un contrôle diffus sur tous les choix et restreint les pouvoirs du capital et de l'État. Alors que la démocratie représentative n'est qu'une « farce bourgeoise », le pouvoir concret d'autodétermination des travailleurs dans leur vie de travail représente une forme concrète alternative de démocratie qui s'étend à mesure qu'elle s'exerce :

L'exigence d'autogestion qui naît de la praxis productive ne peut s'arrêter à la porte des usines, des laboratoires et des bureaux d'études. Des hommes qui ne peuvent être commandés dans leur travail ne

¹ S, p. 44.

² SD, p. 35.

³ Ibid.

pourront être commandés indéfiniment dans leur vie de citoyens, ni soumis aux décisions rigides d'administrations centrales¹.

Contre l'autoritarisme du capitalisme et du socialisme stalinien, Gorz propose comme institutions politiques du projet autogestionnaire des centres de démocratie directe dans lesquels les producteurs, consommateurs et habitants peuvent collectivement déterminer leurs besoins et la production. Comme Bosquet le formule, un État autoritaire ne peut pas « construire une démocratie, c'est-à-dire donner aux individus groupés, là où ils travaillent et là où ils vivent, le pouvoir souverain de déterminer ensemble quel monde ils veulent bâtir, et comment. »² Cette autogestion de la production et des échanges peut se faire sous la forme d'autonomie locale et régionale, articulée dans un régime démocratique décentralisé, fondée sur des communautés de base, à l'échelle des coopérations de productions, des communes et des régions.

Pour autant, Gorz n'en précise pas le cadre : s'agit-il d'un fédéralisme parlementaire, sur le modèle suisse ou allemand ? Dans quelle mesure est-ce compatible avec un État centralisé et des investissements nationaux décidés par des ministères ? Bosquet déplore la centralisation administrative qui contraint les maires à mendier à Paris pour obtenir des financements locaux, ce qui maintient un contrôle politique des communes, alors que c'est à cette échelle que s'apprend la démocratie. Il propose alors une réforme de la fiscalité pour redonner des moyens de pouvoirs locaux³. Cependant, cela n'explicite pas assez les contradictions et les luttes nécessaires face au pouvoir centralisé de l'État et du capital. Gorz a ici l'intuition anarchiste que toute organisation centralisée du pouvoir résulte d'une volonté de contrôle sur la population et les biens à administrer - ce qu'il justifie par la suite dans *Critique de la division du travail* pour le gigantisme des unités de production et de distribution⁴. Mais il ne le justifie pas ici au

¹ S, p. 119.

² « Après Giscard », *NO*, 12 janvier 1966. Voir aussi « Décolonisez la province », *NO*, 7 décembre 1966 : « Beaucoup de choses qui, vues de Paris, paraissent impossibles ou peu rationnelles, deviendraient possibles et économiquement saines si leur conception et leur exécution étaient confiées aux hommes qui, sur place, luttent pour la survie d'une région qui n'est pas seulement un morceau quelconque du territoire, mais *leur* pays, un pays dont seuls ils mesurent les potentialités et pour lequel ils sont prêts à des sacrifices et à des efforts que le banquier ou le technocrate parisien n'imaginent même pas. »

³ « Les communes enchaînées », *NO*, 11 mars 1965 : « (...) En donnant aux collectivités locales des ressources à la mesure de leurs tâches, leur permet d'agir en fonction des besoins, de débattre démocratiquement de leurs options et de faire descendre la politique du ciel des abstractions sur la terre de la cité et de la région, avec ses problèmes et sa culture spécifiques. » Voir aussi « La marche sur Paris », *NO*, 8 février 1965 : « La décolonisation et le développement d'une petite moitié de la France relèvent des grandes causes nationales. » et « Décentralisation : les provinciaux secouent Paris », *NO*, 24 avril 1968.

⁴ Voir aussi « Économie : l'épicier et l'ordinateur », *NO*, 15 mars 1971 : « Les grosses concentrations capitalistes n'ont pour but ni la rationalité et l'efficacité maximales, ni la réduction maximale des coûts, ni le profit maximal *immédiat*. Leur but, c'est d'abord le maximum de puissance qui ne peut être obtenu que par des contrôles centraux, rigides et, en fin de compte, coûteux. (...) La "technostructure" supporte mal la démonstration quotidienne qu'un artisan, avec ses méthodes pragmatiques, puisse être plus rationnel et plus économique que la gestion "scientifique", toute armée qu'elle soit d'ordinateurs. »

niveau social et politique : il ne l'articule pas à une critique de la représentation politique – qu'on trouve par exemple chez Rousseau et qui conduit à établir des seuils de taille pour l'organisation démocratique.

Quelles sont alors les conditions matérielles pour réaliser l'autogestion à partir d'une situation où le pouvoir est centralisé et hiérarchisé ? Le nombre d'acteurs qui participent à la prise de décision est réduit, ce qui diminue le temps nécessaire à la prise de décision et à l'application, par rapport à des procédures plus collectives, mais aussi le besoin de formation et d'acculturation au pouvoir des sujets, puisque seuls certains sont concernés. De plus, un pouvoir centralisé est responsable d'une application uniforme de ses principes – comme la continuité et l'égalité du service public sur le territoire. Il utilise des moyens techniques et administratifs pour les appliquer. Comment faire émerger des pratiques autogestionnaires à partir d'une situation de centralisation et de concentration du pouvoir ? Ce n'est pas le même processus que d'organiser *ex nihilo* l'autogestion ou dans une situation déjà gouvernée par des principes libertaires. La reconquête de pouvoirs locaux par la fiscalité, comme Gorz le propose, ne peut que résulter d'un rapport de forces préalable avec le pouvoir centralisé, pour qu'elle soit réellement émancipatrice et ne se réduise pas à un moyen de « faire des économies » en chargeant l'échelle locale de responsabilités jusque-là assurées par l'échelle nationale.

En 1971 dans l'article « Technique, techniciens et lutte des classes », Gorz formule une condition matérielle à l'organisation durable de l'autogestion, qui se heurte au capitalisme concurrentiel : les ouvriers ne peuvent coopérer que s'ils sont sûrs que les gains de productivité ne serviront pas à intensifier leur exploitation, parce que leurs salaires y sont indexés ou parce que les emplois sont garantis. En fait, « ce n'est que dans le cadre de l'autogestion sociale que l'autogestion technique peut fonctionner et déployer son efficacité » parce que les travailleurs gèrent alors l'orientation des gains de productivité, vers l'investissement productif ou sa distribution¹. Ce couplage entre autogestion technique et autogestion sociale n'est possible ni dans une gestion capitaliste privée ni dans une gestion bureaucratique où les rapports de pouvoir excluent les travailleurs. Si Gorz ne s'arrête pas à la revendication de la nationalisation de la production, elle apparaît néanmoins comme une condition nécessaire pour mettre en œuvre une autogestion sociale et technique durable de la production. Cependant, il n'établit pas une priorisation des revendications.

En tout cas, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* formule déjà la norme d'une démocratisation du travail, telle que la décrit aujourd'hui Alexis Cukier, d'abord en tant que

¹ « Technique, techniciens et luttes des classes », *CDT*, p. 272.

contestation des formes d'organisation du travail qui empêchent la détermination du procès de travail par ses agents, puis en tant qu'élaboration de normes de sa reprise pour générer d'autres rapports sociaux¹. Gorz développe une théorie de « démocratie industrielle », qui fait du travail le lieu et le moyen de la transformation démocratique des rapports sociaux, avant et en sus de la conquête du pouvoir politique².

5. Le tabou de la gestion après le taylorisme

Pourquoi ce projet d'autogestion apparaît-il pertinent dans ce contexte d'après-guerre, caractérisé par la diffusion massive du taylorisme ? Pourquoi la tradition associationniste et coopérative du XIX^e siècle, dont est issu le mouvement ouvrier socialiste et communiste, n'a-t-elle pas réussi à imposer cette revendication du contrôle ouvrier plus tôt ? Gorz ne le justifie pas sur le plan de l'histoire des idées, ce que nous proposons de faire ici. On distingue d'abord des facteurs historiques et politiques : l'émergence de l'État-social mis en place progressivement par les élites économiques et politiques pour résoudre par le haut la question sociale transforme l'économie en un domaine d'intervention étatique, ce qui détourne le regard des pratiques réelles dans l'organisation du travail³. Le politique se contente alors de corriger les inégalités économiques, laissant intactes leur origine dans le conflit entre le capital et le travail. Rosa Luxembourg déplore donc que les quelques réformes sociales permises par les élites atténuent la perception du conflit de classe et le désir révolutionnaire des masses. C'est alors au cadre républicain de protéger les outils pour négocier la question sociale, par la reconnaissance juridique des syndicats, mais cela se fait au niveau politique, et non plus dans chaque situation de travail. Le III^e Congrès de l'Internationale Communiste de 1921 adopte certes des « Thèses sur l'action des communistes dans les coopératives » en distinguant les coopératives existantes dans les pays capitalistes, apolitiques et réformistes, de la coopérative comme un instrument de lutte des classes pour unifier le mouvement ouvrier avec les syndicats révolutionnaires. Cependant, cet horizon de réorganisation démocratique du travail n'est plus prioritaire dans les années suivantes, marquées par le reflux du mouvement ouvrier et la montée des fascismes.

¹ Alexis Cukier, *Le Travail démocratique*, op. cit., p. 25.

² Sans se référer néanmoins à l'ouvrage *Industrial Democracy* des socialistes britanniques Beatrice et Sidney Webb.

³ François Ewald, *L'État Providence*, Paris, Grasset, 1984 et Robert Castel, *Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

Montrons plus précisément pourquoi les syndicats n'ont pas porté explicitement et unanimement cette revendication de gestion, à l'aide des recherches sociologiques contemporaines de Danièle Linhart et Jean Lojkine. Linhart fait une généalogie des techniques de production et de management utilisées dans le salariat pour déposséder les travailleurs de leur pouvoir sur la production et les conditions de travail¹. Taylor dissocie la conception et l'exécution de la production pour transférer aux capitalistes le contrôle de la production, exercé jusque-là par les ouvriers professionnels et qu'ils utilisent pour défendre leurs intérêts, dans les cas de grève de zèle, de ralentissement des cadences ou de grève totale. Dépossédés des conditions de production, ils doivent se soumettre aux consignes hétérodéterminées.

Pourquoi l'autogestion n'est-elle pas alors envisagée pour contrer cette organisation dès son émergence au début du siècle ? D'abord, le taylorisme est jugé compensé par le confort matériel apporté par la hausse de la production et de la consommation. De plus, en intégrant des travailleurs sans formation, il promet de démocratiser l'accès au travail. Il dépossède aussi les syndicats de leur rôle de recrutement et d'organisation de la force de travail, qui en sortent affaiblis et ne sont pas dans une position de négociation. D'autre part, contester l'organisation de la production une fois celle-ci mise en place revient à interroger la hiérarchie et les distinctions entre les travailleurs, ce qui pourrait diviser le mouvement ouvrier entre des intérêts variés². Pour ne pas particulariser les luttes avec une revendication qui n'affecte pas tous les travailleurs de la même façon, ont été privilégiées les revendications homogènes, susceptibles de rencontrer l'unanimité – comme les hausses de salaires ou la réduction du temps de travail.

Jean Lojkine montre néanmoins que la gestion ouvrière est une revendication ancienne et qui perdure discrètement. Elle témoigne d'une « antinomie douloureuse » qui traverse l'ensemble du mouvement ouvrier, syndical et politique : s'opposer à la gestion du patronat pour « préserver son autonomie contestatrice ou rechercher les moyens de conquérir le pouvoir économique et politique »³ pour le supplanter. L'articulation du pouvoir économique et du pouvoir politique apparaît cruciale, par exemple à Jaurès qui défend la participation ouvrière à la gestion et à la direction, au « gouvernement économique de l'atelier, comme ils participent par le suffrage universel au gouvernement politique de la cité »⁴.

¹ Danièle Linhart, *L'Insoutenable subordination des salariés*, op. cit.

² Pour une analyse plus exhaustive, voir Céline Marty, « Contester la subordination des salariés à l'heure de la start up nation. A propos de Danièle Linhart, *L'Insoutenable subordination des salariés*, Erès, 2021 » *Contretemps*, 11 juin 2021.

³ Jean Lojkine, *Le Tabou de la gestion. La culture syndicale entre contestation et proposition*, op. cit., p. 14.

⁴ Cité par Lojkine, *Ibid*, p. 39.

Cependant, concrètement, l'organisation technique et l'organisation de la force de travail est peu interrogée après les mouvements des années 1850-1860 d'opposition générale à la grande industrie. Avec le machinisme naissent les mécaniciens, ouvriers très qualifiés qui les conduisent, les admirent et cherchent à les maîtriser en accédant aux savoirs nécessaires à leur conception et entretien. Acceptant alors d'être

[d]épossédé par l'objectivation de son savoir manuel, l'ouvrier qualifié cherche alors à acquérir d'autres savoirs en amont pour reconquérir sa maîtrise sur la machine ; la stratégie est donc la même : s'approprier le progrès technique, la tactique change après le triomphe de la grande industrie ; on ne cherche plus comme dans les années 1830-40 à « arrêter » le machinisme (...) mais à en subvertir l'usage capitaliste (diviser et parcelliser l'initiative humaine)¹.

Après la Première Guerre mondiale émerge la figure de l'ingénieur, modèle d'une élite scientifique qui se hisse en dehors des classes, pour gérer de façon neutre la production et sa productivité, afin de la partager avec les salariés et le patronat, ce qui étouffe l'idée d'une gestion ouvrière. C'est plutôt l'autogestion technique des experts qui est envisagée – par Proudhon puis par les théoriciens de la « nouvelle classe ouvrière ».

Entre les débats syndicaux du début du siècle sur la connaissance de l'entreprise pour contester la rationalisation industrielle, l'autogestion des usines réquisitionnées en 1944 et les propositions industrielles après mai 68, le mouvement syndical s'oppose cependant à diverses reprises au monopole patronal de la gestion. Le groupe *La Vie ouvrière* fondé en 1909 affirme la nécessité d'une connaissance fine des réalités économiques des entreprises et d'une autoformation ouvrière, par les Bourses du travail, pour contrer le savoir aliénant patronal ou étatique. Il cherche à imposer une orientation économique favorable aux intérêts des salariés et à porter des revendications de gestion précises pour renforcer le mouvement ouvrier : la connaissance de l'entreprise et de la gestion est alors un moyen de défendre plus efficacement les revendications, notamment salariales. Comme le résume Lojkine, « il ne s'agit pas d'étudier les bilans pour renforcer la collaboration avec les capitalistes, mais pour mieux les combattre en développant les arguments qui permettent d'élargir l'appui des salariés et de l'opinion publique »². À la CGT, ce courant débat entre 1920 et 1922 de l'amplitude de la revendication du contrôle ouvrier : les réformistes le limitent à la seule réglementation du travail et privilégient les institutions mixtes avec des représentants patronaux et syndicaux, alors que les plus radicaux proposent des commissions d'atelier qui contrôlent l'achat des matériaux, la fabrication et la vente des produits.

¹ *Ibid*, p. 42.

² *Ibid*, p. 30.

Ces débats perdurent avec l'instauration de comités de gestion dans les usines réquisitionnées à la Libération, des comités mixtes de production dans l'industrie d'armement et les usines nationalisées, puis des comités d'entreprise en 1945, lors du rétablissement en 1946 des délégués du personnel – supprimés par Vichy après leur instauration en 1936 – ainsi que lors de l'institutionnalisation de la Sécurité sociale, auxquels participent les représentants syndicaux. Lojkin distingue trois types d'innovations nées à ce moment-là :

- des initiatives stratégiques pour « briser le cercle du social » dans lequel le patronat et le gouvernement provisoire (du moins ses composantes réformistes) voulaient maintenir les travailleurs et les nouvelles institutions nées de la Libération ;
- des coopérations nouvelles et systématiques avec des techniciens, des ingénieurs, des chercheurs autour des problèmes scientifiques, technologiques et gestionnaires, et ce malgré l'attachement de nombreux dirigeants cégétistes (communistes) à la thèse de la dictature du prolétariat et du rôle dirigeant de la classe ouvrière ;
- un souci nouveau d'efficacité économique et d'économie sur les frais organisationnels et matériels, bien au-delà des slogans réducteurs sur la nécessité d'augmenter la productivité du « travail » (vivant)¹.

Même si le PCF condamne officiellement l'anarcho-syndicalisme à partir de 1947, pour ses pratiques autonomes et contestataires qui déplaisent alors, le courant perdure à la CGT où le taylorisme est vivement débattu. Les résultats de ces pratiques de gestion sont variés : ils démontrent qu'une autre gestion peut être portée par le mouvement ouvrier, mais qu'elle est souvent dirigée par un nombre restreint de travailleurs, sur les plan techniques et économiques. La guerre froide étouffe ensuite ces débats parce que chaque partie se replie sur des revendications consensuelles : dans le contexte de croissance soutenue des années 1950 et 1960, le mouvement syndical fait principalement pression pour répartir les richesses produites. Puisque l'organisation de la production, le choix du contenu, de la direction des investissements, sont déterminés par les bureaux d'études, les ingénieurs et la direction sous le taylorisme, ces tâches apparaissent comme celles du patronat, et non des travailleurs, que ces derniers ne souhaitent pas endosser gratuitement si l'unité de production leur reste extérieure. Les gérer à la place de la direction serait endosser une charge patronale, sans garantie qu'elle soit compensée, ni à leur avantage. Pour Lojkin, c'est à la fin des années 1960 que cette division du travail instaurée et acceptée pendant les années de croissance, « entre les patrons qui gèrent et les syndicats qui négocient la répartition du revenu »², est contestée par le mouvement ouvrier : chez Gorz, c'est l'occasion de refonder le rôle du syndicat sur le contrôle ouvrier.

¹ *Ibid*, p. 54.

² *Ibid*, p. 67.

Section 3. Le syndicat, organe de l'autogestion productive et de l'autogestion des luttes

En introduction de *Stratégie*, Gorz précise que « le mécontentement des travailleurs, même puissamment organisés, au sujet de leur condition ne s'est jamais dépassé *spontanément* vers la mise en cause de ce qui, dans l'organisation générale de la société, rendait leur condition insupportable »¹ : de quelles médiations a-t-elle alors besoin ? Les organes traditionnels du mouvement ouvrier – parti politique et syndicat – sont-ils adaptés ? Sa réflexion sur le syndicat ne se nourrit pas seulement de l'actualité syndicale riche de l'époque, mais résulte aussi d'une philosophie de l'action collective, qui l'amène à une théorie originale de cet organe peu analysé dans la théorie révolutionnaire, qui s'est plutôt concentrée sur le parti politique.

1. Théories du parti et du syndicat

Les réflexions sur les moyens d'organiser la classe ouvrière sont aussi anciennes que le mouvement ouvrier. Schématiquement, on peut distinguer l'organisation quotidienne, à des fins de conscience de classe – groupes de travailleurs, syndicats –, de l'organisation politique, qui vise spécifiquement à prendre le pouvoir politique et prend alors la forme du parti. Pour Marx et Engels, les communistes organisés en parti doivent participer à la lutte des classes et aider les travailleurs à faire la révolution, sans s'y soustraire. Le parti n'est que le médiateur entre la classe ouvrière et son but révolutionnaire.

Chez la génération de Luxembourg, de Lénine ou de Trotsky, la théorie politique est liée à un engagement politique dans la direction des partis nationaux². Trotsky³ et Lénine⁴ développent des analyses politiques stratégiques à partir de la révolution russe de 1905. Ils mettent l'accent sur le rôle du parti ouvrier, destiné à des fonctions d'organisation, d'alliances de classe, d'agitation, de propagande, de direction de grèves et de manifestation, d'usage des institutions politiques tout en préparant l'insurrection. Le parti est l'avant-garde du mouvement-masse de la classe, qui doit prendre conscience d'elle-même par ses propres pratiques. Une fois au pouvoir, le parti est l'instance unique de direction, qui organise en interne le pluralisme – excluant donc tout pluralisme politique entre partis comme condition de la démocratie.

¹ S, p. 9.

² Voir Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, op. cit., p. 18.

³ Léon Trotsky, *1905 suivi de Bilan et perspectives*, tr. Maurice Parijanine et Gérard Bloch, Paris, Minuit, 1976.

⁴ Vladimir Lénine, *Que faire ?* Paris, Librairie de l'Humanité, 1925.

Luxembourg¹ se méfie de la concentration du pouvoir dans la direction du parti : elle critique ainsi le réformisme du parti socialiste allemand, « organisation de masse, légale et hautement organisée »². Elle défend à l'inverse la révolution comme seule perspective de satisfaction des besoins des travailleurs. La formation de la conscience ouvrière passe alors par l'action directe et autonome dans des luttes. Elle insiste sur la praxis autonome révolutionnaire, réalisée par les travailleurs eux-mêmes, qui prennent alors conscience de leur expérience de classe. Ces luttes font disparaître la bipartition entre lutte économique et lutte politique, syndicat et parti. L'action de classe ne se réduit donc pas à l'organisation politique dirigée par l'avant-garde, qui doit surtout précipiter la mise en action des masses, mais c'est bien le Parti qui doit diriger politiquement la grève des masses, en définissant ses mots d'ordre et sa tactique.

Lukács³ répond à cette alternative entre spontanéisme et organisation en insistant sur la dialectique nécessaire d'interaction entre le parti organisé et les masses encore inorganisées. Le parti sert l'unification de la conscience de classe. Pour éviter les risques de sa bureaucratisation, il insiste aussi sur la dialectique interne au parti, entre la direction et les militants.

Gramsci⁴ défend d'abord la spontanéité révolutionnaire du prolétariat, dans un contexte où les masses italiennes sont plus revendicatives que le Parti socialiste centriste et que les directions syndicales. Certains comités ouvriers existent déjà à Turin depuis la grève de 1904. En 1919-1920, il constate que les ouvriers occupent spontanément les usines et interviennent dans la gestion de l'entreprise. Gramsci situe alors le pouvoir politique dans les masses elles-mêmes, organisées dans des organes autogérés, et cantonne le personnel du parti à des tâches techniques et administratives. Le parti et le syndicat ne peuvent s'opposer aux pratiques à la base : ils seraient sinon des institutions de la superstructure qui freinent le mouvement révolutionnaire. Face à l'émergence du fascisme, le recul du mouvement révolutionnaire et la bureaucratisation du mouvement communiste, Gramsci met à distance son spontanéisme initial et attribue au parti une fonction de direction du mouvement ouvrier et d'élaboration des dirigeants.

Ces analyses se situent toujours dans un contexte historique qui implique d'évaluer les forces en présence et les moyens à disposition. Comment sont-elles actualisées dans le contexte politique et social français de l'après-guerre et de la guerre froide, où le PCF est à la fois

¹ Rosa Luxembourg, *Grève des masses, parti et syndicats*, Paris, Maspero, 1964, pp. 114 et *Réforme ou révolution ?* Paris, Ed. Sociales Internationales, 1932.

² Michael Löwy, « La théorie marxiste du parti », *Actuel Marx*, vol. 46, n°2, 2009, pp. 27-51.

³ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit.

⁴ Antonio Gramsci, *Écrits politiques*. 1, 1914-1920 ; trad. Marie G. Martin, Gilbert Moget, Armando Tassi, Robert Paris, Paris, Gallimard, 1974

puissant politiquement, mais dans l'opposition, tout en subissant l'organisation soviétique, pour son fonctionnement interne et ses rapports avec la CGT ?

Dans *Humanisme et Terreur*, Merleau-Ponty reprend la conception léniniste formelle du parti contre le spontanéisme¹ : les volontés individuelles s'organisent par le parti pour conquérir le pouvoir politique. En réponse aux échecs du PCUS, il précise cependant que le parti doit rester en communication vivante avec la base : les pratiques militantes élaborent la ligne politique qu'il incarne ensuite. Le parti est alors le lieu de communication entre militants, qui permet de dépasser leur conflictualité et leurs contradictions immédiates. À partir des années 1950, Merleau-Ponty se détourne de l'actualité et de l'analyse politique, il ne pense plus les évolutions des pratiques politiques ou syndicales.

Sartre affirme d'abord dans *L'Être et le Néant* l'impossibilité d'une action autre qu'individuelle. Il qualifie alors, dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, l'écrivain engagé de médiateur universel entre tous les individus d'une société, alors que le Parti n'est que le médiateur d'une classe². Sa conversion marxiste à partir de 1952 lui fait analyser les modalités de l'action collective et de la lutte des classes, dont il refuse la conception spontanéiste : il reconnaît alors le parti et les syndicats comme des médiateurs de la conscience de classe et des moyens de son action. L'expérience vécue de leurs membres est transformée parce que les militants formés par le Parti ont plus d'autonomie vis-à-vis de la domination vécue au travail que les individus atomisés. Comme le résume Feron : « le Parti agit donc *pour* la classe en un double sens : à la fois *en direction* d'elle pour susciter une prise de conscience, et *à sa place* (ou en son nom) »³.

Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre analyse plus précisément le devenir des groupes. Quand il justifie la vocation révolutionnaire de la classe ouvrière, il caractérise le « groupe institutionnel » comme une « invite permanente à s'unir »⁴. Il se demande néanmoins si les formes institutionnalisées, que sont le parti et le syndicat créent de l'inertie qui réduit le pouvoir d'action de la classe ouvrière, ou si à l'inverse elles la protègent de l'inertie. Il montre alors que la classe ouvrière ne se réduit pas à une forme institutionnelle. Elle existe sous trois aspects de façon synchronique : c'est un groupe institutionnalisé avec le syndicat, animé encore par un groupe en fusion, un groupe assermenté dans le groupe de travail autogéré du soviet où chacun œuvre dans le même but, mais encore aussi une sérialité inerte dans les secteurs où les

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, op. cit.

² Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948, p. 122.

³ Alexandre Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, op. cit., p. 319.

⁴ CRD, p. 647.

travailleurs n'ont pas encore de conscience de leur groupe, mais restent seulement reliés aux autres par le serment d'obéir aux ordres pour travailler ensemble. Le syndicat permet aux travailleurs de comprendre leur souveraineté, de façon interne, puisqu'ils sont réunis en tant que membres du groupe de travail : il coordonne les groupes isolés, sans les surplomber. Ce faisant, il peut relier la particularité d'une revendication à l'objectif total de classe¹. Par-là, la classe ouvrière devient consciente d'elle-même et contrôle l'autorité syndicale, sans la faire disparaître. Même si le syndicat, comme tout groupe institutionnel, crée des structures inertes de récurrence et d'altérité entre les individus², les travailleurs restent unis en pratique, dans leur expérience de classe exploitée. C'est pourquoi ils peuvent toujours suspendre la souveraineté syndicale, quand ils désobéissent aux consignes ou mènent des actions indépendantes. Les ouvriers peuvent toujours remettre en cause l'autorité du syndicat ou du parti.

Naît alors une contradiction entre le syndicat, qui entend incarner la souveraineté permanente de la classe et la représenter auprès d'autres institutions, pour des négociations par exemple, et le groupe en fusion qui la suspend : la souveraineté institutionnalisée, partiellement sérialisée, est contredite par le groupe de combat vivant, particularisé par son action locale mais qui produit en même temps sa propre souveraineté à son échelle. Pourtant, ce n'est pas une abstraction vis-à-vis de la pratique syndicale nationale : le groupe local continue de se définir par rapport à elle et ses membres choisissent le projet selon la situation.

Ce que Sartre révèle de la possible contradiction entre l'action syndicale soumise à des normes d'institutionnalisation et l'action concrète et localisée des masses marque Gorz, qui l'approfondit après l'échec du mouvement ouvrier en 1968, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. L'analyse sartrienne du syndicat reste cependant formelle, fondée sur la dialectique des rapports entre les formes de groupes. Gorz à l'inverse insiste sur la spécificité du pouvoir syndical – son contenu, ses normes et ses pratiques –, par distinction du pouvoir politique – présent et à conquérir – du parti : le syndicat de travailleurs est l'organe d'exercice du pouvoir ouvrier sur la production.

Le choix de l'organisation est aussi au cœur des débats du groupe *Socialisme ou Barbarie* ? : le groupe doit-il s'organiser en parti politique pour former une avant-garde révolutionnaire (position de Cornélius Castoriadis) ou bien défendre l'autonomie des luttes sociales (position de Claude Lefort) ? Lefort considère que la forme de parti politique n'est que

¹ CRD, p. 654.

² C'est cette possibilité qui donne à voir les limites de l'action institutionnalisée, critiquée en 1968 par les mouvements spontanéistes, « gauchistes » en France, opéraïstes en Italie. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

contingente pour le mouvement ouvrier alors qu'elle comporte le risque de lui imposer de façon autoritaire une direction et un programme, en recréant la distinction entre dirigeants et exécutants. À l'inverse, Castoriadis voit dans le parti le seul moyen d'une révolution socialiste complète, dont la bureaucratisation autoritaire n'est qu'une forme contingente.

On peut aussi mettre en relief la théorie du syndicat de Gorz par rapport à la conception du parti de Louis Althusser, qu'il incarne dans les années 1960. Contre ses anciens élèves, comme Robert Linhart, qui lui reprochent d'être resté au PC même après 1968, Althusser défend la pertinence d'un engagement dans le PCF qu'on peut qualifier de dialectique. Cette expérience fait vivre la lutte des classes de la façon la plus riche :

Je pense que nulle autre organisation en France (...) ne pouvait alors offrir à des militants sincères une formation et une expérience politique pratiques comparables à celles qu'on pouvait acquérir d'une assez longue présence militante dans le Parti. (...) Connaissez-vous quelque expérience qui, où que ce soit, et même dans le PSU ou la Ligue communiste ou les groupuscules gauchistes, ait procuré à des militants l'équivalent de l'expérience sociale politique et idéologique de la lutte des classes que pouvaient procurer à des militants le passage et le séjour dans le Parti¹ ?

Cette expérience vaut non pas intrinsèquement et positivement, mais parce qu'elle fait prendre conscience des défauts de l'organisation du PCF et de l'expérience tronquée des militants :

On pouvait découvrir que ces militants et le Parti lui-même vivaient complètement coupés des couches d'ouvriers adhérents à la FO et à la CFDT, des ouvriers non syndiqués, de la masse des immigrés (cf le bulldozer de Vitry), des employés, cadres et intellectuels petit-bourgeois de tout poil que le Parti s'efforçait de rallier dans des organisations *ad hoc*, selon les principes officiels de la ligne d'union de la gauche².

Le Parti restait le seul moyen d'agir politiquement à ses yeux, ce pourquoi il considère que « les “gauchistes”, en se coupant du Parti qui les détestait (...) se sont privés du seul moyen existant *alors* d'agir *politiquement*, c'est-à-dire réellement sur le cours de l'histoire, qui passait *alors* par la lutte dans le Parti »³. C'est à ce monopole politique du parti que Gorz oppose le pouvoir local du syndicat.

2. Le pouvoir des syndicats de travailleurs sur la production

Dans *La Morale de l'histoire*, c'est encore le « parti prolétarien » qui incarne la classe « comme négation active » de la classe capitaliste et le « projet unifiant » pour la dépasser⁴. Mais dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Gorz justifie le choix de parler de « stratégie syndicale beaucoup plus que de stratégie politique » : « le syndicat, beaucoup plus que le parti,

¹ Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p. 226 et p.231.

² *Ibid*, p. 230.

³ *Ibid*, p. 232.

⁴ *MH*, p. 170.

est le catalyseur, lieu d'élaboration de la conscience de classe dans la société néocapitaliste »¹. Pourquoi ce changement d'organe ?

On distingue des raisons contextuelles : depuis *La Morale de l'histoire*, Gorz a noué de nombreux liens avec des syndicalistes européens, notamment italiens. Il voit émerger de fortes mobilisations syndicales depuis le début des années 1960. À l'inverse, les partis politiques sont paralysés dans les institutions gaullistes et sociales-démocrates. Dans la situation de l'après-guerre où les partis communistes et socialistes sont intégrés dans le parlementarisme voire le gouvernement national, ils soumettent leurs pratiques et revendications à des impératifs électoraux parfois lointains. Le parti s'institutionnalise et s'insère dans une chaîne de médiations qui lui fait perdre son autonomie : il résulte de médiations – militants et positions internes de pouvoir – et vise d'autres médiations que sont les fonctions de représentation et de pouvoir dans diverses institutions politiques. Maillon institutionnel, il est susceptible d'être réifié et coupé de la singularité des expériences vécues des travailleurs. Face à l'affaiblissement du pouvoir du parti, Gorz défend le pouvoir du syndicat, organe jusque-là peu analysé par la théorie révolutionnaire. Il revient ainsi à la tradition anarcho-syndicaliste, qui défend le pouvoir autonome du syndicat, vis-à-vis du parti politique et dans son organisation propre.

Un syndicat est une association volontaire de personnes en vue de la défense de leurs intérêts, ce pourquoi il en existe une grande variété – des salariés, du patronat, des consommateurs ou des habitants². Parmi ceux de travailleurs, on distingue deux types de syndicalisme en France³ : celui de métier, des compagnons et salariés qualifiés, et celui d'industrie, des manœuvres et ouvriers sans qualification. Alors que le premier défend un savoir-faire spécifique, qu'il vend au prix le plus haut en fixant des grilles de qualifications et de salaires minimaux, le deuxième vise un salaire horaire minimum égalitaire par un contrat collectif de branche, pour éviter la concurrence entre travailleurs. Le premier évite la délégation du pouvoir et l'engagement politique, considéré comme facteur potentiel de division face à l'unité d'une profession, et prône l'action directe au travail, tandis que le second utilise l'action politique pour compenser, dans un rapport de force avec le patronat et le gouvernement, ce qu'il ne parvient pas à obtenir à l'échelle locale.

Le syndicat de travailleurs incarne déjà une forme de pouvoir ouvrier sur les lieux de production parce qu'il est l'organe de défense de leurs intérêts, par lequel ils contestent et s'opposent au pouvoir capitaliste du patronat, de la direction et des contremaîtres. Dans le projet

¹ S, p. 17. C'est après 1968 que Gorz discute en propre du parti révolutionnaire pour dépasser le schéma léniniste.

² Dominique Andolfatto, Dominique Labbé, *Sociologie des syndicats*, Paris, La Découverte, 2011, p. 3.

³ *Ibid*, p. 8.

autogestionnaire, Gorz l'augmente de la revendication du pouvoir de maîtrise des conditions et du contenu de la production, contre le pouvoir de gestion et de direction que le patronat exerce par sa propriété des moyens de production. Le syndicalisme autogestionnaire fusionne ces deux types de syndicalisme : comme celui de métier, il défend les qualifications techniques et gestionnaires de tous les travailleurs, niées par l'organisation tayloriste, mais comme celui d'industrie, il inclut tous les travailleurs et se tourne déjà vers la lutte politique au sein et par-delà l'entreprise pour contrôler toute la chaîne de valeur. Cela résout les contradictions entre les deux types de syndicats : la défense de la singularité des métiers ne se fait pas au détriment de l'union des travailleurs, mais se joue dans la défense d'un pouvoir global des ouvriers sur la production et la gestion de la société.

Le syndicat comme organe de défense des intérêts des travailleurs, n'est pas soumis, en principe, aux normes du jeu politique, et s'incarne concrètement à la base, dans chaque unité de production, ce pourquoi il peut s'adapter aux situations spécifiques et lutter pour donner concrètement des pouvoirs à y exercer. La démocratie de masse connaît l'affrontement des partis qui luttent pour convaincre massivement, notamment les moins politisés, qui arrondissent alors les angles pour éviter les divisions. Par contraste, le syndicat est une organisation qui se renforce par sa masse, qui lui donne du poids en posant des problèmes concrets.

Alors que le parti politique est titulaire d'une fonction et d'un pouvoir politique, au sein d'institutions politiques données, le syndicat a d'abord un pouvoir et une fonction techniques, économiques et sociales, d'expertise au sein du procès de production et politique, de défense des droits et intérêts des travailleurs face à la hiérarchie et le patronat, à l'échelle locale comme globale, par la coordination avec la confédération et les autres confédérations. Il est composé de travailleurs en activité, militants et délégués syndicalistes, qui ne peuvent avoir de mandat politique en même temps que leur mandat syndical – principe de la charte d'Amiens. Puisqu'une confédération syndicale s'organise par branche, selon les secteurs de production (chimie, métallurgie ou textile) et non selon des positions hiérarchiques (contremaîtres ou manœuvres), les travailleurs sont unis par leur commune expérience de production qui leur donne une légitimité technique pour revendiquer le contrôle sur l'organisation de la production : ils connaissent un secteur, les besoins auxquels il répond, ses normes de fonctionnement et son contenu nécessaire. Le syndicat est donc l'organe capable, matériellement, d'organiser le contrôle ouvrier sur la production, et légitime pour ce faire aux yeux des travailleurs. Il est plus susceptible de déterminer les conditions de production et d'être autogéré par les travailleurs, que ne le peuvent des commissions administratives ou le parti – chargé d'une représentation politique et donc nécessairement d'une transformation.

Il s'exerce sur les lieux de travail, pour réaliser ce « pouvoir de contestation, de contrôle, d'autodétermination et de décision des travailleurs là où leur condition, où le pouvoir du capital, où leur conflit avec la société sont vécus directement ; là où ils doivent avoir prise sur une réalité qui les écrase »¹. Il a besoin « des données à partir desquelles la politique de gestion s'élabore » afin « qu'il anticipe sur les décisions patronales, qu'il pose à chaque pas sa propre solution alternative, et qu'il engage la bataille sur elle »² pour être force de proposition. Cela permettrait

[q]u'au lieu de se battre *contre* les licenciements et les plans de réorganisation de la branche, il se batte *pour* un plan de réorganisation, de reclassement, de remploi, soumis dans tous ses aspects au contrôle syndical permanent ; qu'au lieu de se battre contre de nouvelles machines et l'organisation nouvelle du travail qu'elles imposent, il se batte sur le type des machines, le mode de leur mise en place, l'organisation du travail à prévoir, les classifications à définir avant que la réorganisation ait eu lieu ; qu'au lieu de se battre contre l'aggravation de l'exploitation, il se batte pour soumettre le programme d'amortissement et d'investissement à son contrôle et pour imposer que les travailleurs en bénéficient³.

Gorz estime que le syndicat doit aussi pouvoir contrôler la formation pour vérifier qu'elle serve l'autonomie des travailleurs, ainsi que l'attribution des postes, notamment pour éviter que les jeunes ne soient destinés qu'aux tâches parcellisées abrutissantes, mais aussi le rythme de travail et la rémunération, ainsi que les techniques de production pour déterminer la division adéquate des tâches. Ces luttes pour contrer concrètement la gestion capitaliste ont ensuite un effet performatif et cumulatif puisque chaque victoire démontre le pouvoir ouvrier et réduit la liberté patronale : par l'exercice de ce pouvoir concret, le travailleur se défend tout en prenant conscience de ses compétences organisationnelles et gestionnaires. Ce n'est donc pas une collaboration avec le capitalisme mais l'expression de rapports de forces, qui signifie déjà l'émancipation des travailleurs par rapport à l'autorité du capital.

Comment conquérir ces pouvoirs au travail ? Il ne suffit pas d'implanter juridiquement une section syndicale dans l'entreprise, comme le demandent les syndicats français à l'époque : cette implantation doit d'abord être conquise par un mouvement syndical local et de base qui revendique du pouvoir sur l'organisation du travail et impose de surcroît cette reconnaissance légale. Gorz reproche au syndicalisme français d'avoir conservé un « travers jacobin » qui envisage cette question « sous l'angle juridique et institutionnel »⁴ : le pouvoir est réduit aux institutions politiques. Garantir les droits du syndicat dans l'entreprise peut s'intégrer au système patronal, comme aux États-Unis, en Suède et en RFA, sans être suivi d'un pouvoir concret. Cette revendication juridique ne peut mobiliser que reliée à des revendications

¹ S, p. 48.

² S, p. 51.

³ S, p. 52.

⁴ S, p. 42.

concrètes, comme le contrôle syndical sur tous les aspects du travail, de sorte à « subordonner et adapter les exigences du processus de production aux besoins des travailleurs ; rétrécir le domaine laissé à l'arbitraire patronal ; instaurer un véritable contre-pouvoir ouvrier pour contester le système de décision de la gestion capitaliste dans l'entreprise »¹.

Par-delà son expertise objective, le syndicat remplit une fonction subjective cruciale d'élaboration et d'expression de la conscience de classe, entendue comme conscience d'un individu d'appartenir à une classe sociale en lutte avec une autre. Non seulement il réunit les travailleurs par leur expérience commune de membres de classe – l'activité de production sans la possession des moyens de production – mais il est aussi implanté localement dans les lieux de production, où se vit l'expérience de classe. À l'inverse, le parti politique peut rassembler des individus indépendamment de leur expérience de production, souvent selon des critères géographiques électoraux. Au travail, le syndicat peut faire exprimer et rassembler les besoins vivants des travailleurs vis-à-vis du contenu et des conditions de la production et de la vie sociale : il conteste ainsi les exigences inertes du processus de production capitaliste par celles vivantes des travailleurs. La fonction du syndicat ne se limite pas à l'unité locale de production ou à la défense nationale des intérêts de classe mais pèse sur la dynamique du mouvement révolutionnaire : par le syndicat, les travailleurs participent à déterminer le projet socialiste, ses conditions et moyens de réalisation.

Gorz attribue ainsi au syndicat la fonction subjective de prise de conscience de classe, jusque-là surtout assignée au parti politique : c'est à la fois le résultat du contexte politique où les partis communistes utilisent les syndicats comme une courroie de transmission, mais c'est aussi un choix libertaire qui préfère un organe qui naît et se pratique dans une situation, avec des luttes et des objectifs concrets gérés par ses acteurs, plutôt qu'un organe vertical destiné à la conquête d'un pouvoir politique formel.

Dans l'article « Syndicalisme et politique » de 1966, Gorz réaffirme la nécessité que cette lutte « pour un pouvoir ouvrier sur les lieux de production »² parte directement des lieux de production. En effet, ce sont là où les travailleurs subissent le plus directement la domination capitaliste et où ils peuvent contester les méthodes de production qui servent à les dominer, en agissant collectivement puisqu'ils y existent déjà groupés. Elle demande « des pouvoirs de contrôle ouvrier, de gestion ou d'autogestion, pouvoirs qui remontent de l'atelier au groupe et à la branche jusqu'à englober l'économie tout entière et sa planification »³ : ces pouvoirs

¹ S, p. 43.

² SD, p. 32.

³ SD, p. 32.

localisés peuvent déjà atteindre le niveau macrosocial de la production entière. Ils transforment, de fait, la classe ouvrière en classe politique dirigeante parce que déjà en position d'exercer du pouvoir, avant toute conquête électorale.

Gorz définit alors la liberté « comme la prise de l'individu sur ses conditions d'existence, comme sa possibilité de modifier ces conditions en fonction de ses besoins et de son exigence d'épanouissement et de dépassement » : c'est donc « le pouvoir des individus sociaux sur les conditions sociales de leur existence »¹ que ne réalise pas la démocratie bourgeoise. Mais il admet plus largement que les partis politiques et les syndicats peuvent ensemble conquérir cette liberté, sur les lieux où vivent rassemblés des individus qui mettent en œuvre une praxis commune, « c'est-à-dire les lieux de travail, d'habitat, de formation »². L'exercice de ce pouvoir démocratique de base est empêché par la logique capitaliste qui tend à l'accumulation et à la concentration des pouvoirs, détruisant pour cela tout groupement local qui contesterait son pouvoir : il « s'agit de faire sortir la lutte politique des ornières du parlementarisme et de l'électoratisme » pour l'ancrer dans « le tissu des rapports sociaux eux-mêmes »³, soit dans l'expérience vécue des sujets. Au pouvoir monopoliste, Gorz oppose une « démocratie "articulée" et décentralisée, fondée sur les communautés de base des coopératives, des communes, des usines, des régions, avec leurs liaisons horizontales et verticales »⁴, soit une forme de polycentrisme du pouvoir.

3. L'autonomie syndicale : une condition pour l'autogestion de la lutte

Organe de l'autogestion de la production, le syndicat doit être aussi autogéré, pour organiser l'autogestion des luttes : Gorz défend l'autonomie syndicale vis-à-vis du pouvoir politique et du pouvoir du parti. Il privilégie la forme anarcho-syndicaliste sur la forme social-démocrate où le syndicat sert à la fois à mobiliser les masses de travailleurs pour la conquête politique par le parti, et abandonne ce faisant ses propres objectifs et pratiques révolutionnaires⁵. La situation de dépendance des syndicats vis-à-vis des partis politiques de l'époque résulte à la fois de la logique électorale, mais aussi du double militantisme, syndical

¹ SD, p. 39.

² SD, p. 40.

³ SD, p. 44.

⁴ SD, p. 43.

⁵ Sur ce point voir notamment Roger Martelli, Jean Vigreux, Serge Wolikow, *Le Parti rouge*, Paris, Armand Collin, 2020, chapitres 5 et 6.

et politique, de certains de ses membres. À ce moment-là, Gorz ne théorise pas la fonction restante qu'il assigne au parti ; il la repense après 1968.

Gorz défend l'autonomie syndicale dans l'élaboration des revendications pour une raison fonctionnelle et stratégique. Sur le plan fonctionnel, un syndicat autonome exprime plus spécifiquement les besoins concrets des travailleurs qu'un parti qui formule des propositions génériques. Le pouvoir syndical peut affirmer son « pouvoir de contestation positive et antagonistique »¹, et être force de proposition plutôt que seule réaction. Sur le plan stratégique, cela permet des actions revendicatives de masse par-delà les divisions politiques, qui montrent l'insatisfaction des travailleurs encore non résolue. Gorz s'oppose ainsi à une organisation centralisée de la production, privée ou publique, qui dicterait ensuite aux syndicats des consignes à respecter.

Cela consiste à renouer avec l'autonomie principielle de la Charte d'Amiens de la CGT de 1906. La structure même de l'organisation syndicale repose sur l'autonomie des cellules de base, selon les principes du fédéralisme associatif : le syndiqué adhère à une cellule de base, le syndicat, lui-même adhérent d'une confédération². Le projet autogestionnaire gorzien, dans sa méthode et ses intentions, ne se limite pas à l'organisation ponctuelle du travail, mais s'applique à l'organisation de tout le mouvement ouvrier, par une cellule gérée localement, portant des actions et revendications déterminées par la base, plutôt que par la confédération nationale réunie en congrès une fois tous les trois ans. Il décrit ainsi l'articulation entre l'autogestion productive et l'autogestion de la lutte, condition de la construction d'un mouvement révolutionnaire, à partir de la base :

La première démarche tendant à construire un mouvement révolutionnaire, c'est donc d'aider et de stimuler les travailleurs à se donner d'abord des objectifs à la portée et à la mesure de leurs actions directes, afin de soumettre à leur pouvoir collectif ce qui peut être directement contrôlé par eux : c'est-à-dire, en pratique, les conditions de travail dans les entreprises. L'autodétermination à la base des objectifs et des méthodes de lutte ; l'autogestion de la lutte elle-même, grâce au débat permanent, aux comités d'atelier et d'usine, aux comités de grève, élus et révocables, sont autant d'expériences émancipatrices révélant à la classe ouvrière sa souveraineté possible, sur les lieux de production d'abord, et la préparant à refuser toute subordination et toute domination de la part du patronat aussi bien que de l'Etat ou que des bureaucraties politiques et syndicales³.

L'autogestion dans l'organisation de la lutte rejaillit sur la conscience de classe des travailleurs rendus plus autonomes.

Pour autant, Gorz ne dissocie pas dans l'intention les luttes syndicales et politiques parce qu'il considère que la lutte syndicale est déjà politique : elle dépasse toujours

¹ S, p. 53.

² Dominique Andolfatto et Dominique Labbé, *Sociologie des syndicats*, op. cit., p. 47.

³ RR, p. 23.

le terrain syndical en reliant la condition des travailleurs dans leurs lieux de travail à celle dans la société, ce qui révèle les conditions économiques, sociales et politiques nécessaires à la réalisation de leurs exigences. Le syndicat est alors « une force de propulsion pour la politique »¹ parce qu'il initie des mouvements concrets sur lesquels les partis peuvent ensuite s'appuyer pour formuler des propositions, en médiatisant les contradictions vécues concrètement entre capital et travail – par exemple à propos de l'investissement des gains de productivité dans telle machine, de la hausse du prix du travail et du refus de l'intensification des cadences.

Gorz déplore en tout cas le choix des partis ouvriers de tout miser sur la victoire politique, niant de fait l'efficacité immédiate de l'action syndicale présente :

Tout se passe comme si les problèmes spécifiques des classes laborieuses - au niveau des entreprises, des branches, des secteurs, des régions - devaient attendre le renversement du capitalisme et empirer en attendant. (...) La classe ouvrière est invitée à tout espérer de victoires politiques et parlementaires ; entre temps, elle est vouée à l'attentisme, aux revendications immédiates et à l'agitation sans perspectives².

Si elle est dépossédée de son mouvement et niée dans son pouvoir d'agir, alors les perspectives révolutionnaires semblent reléguées à un avenir lointain, ce qui crée des contradictions entre les objectifs structurels de long terme et leurs traductions immédiates dans les revendications quotidiennes. Dès lors, la lutte syndicale locale se disperse « en revendications et surenchères catégorielles et corporatives »³ à défaut de pouvoir formuler des revendications immédiates valables pour tous.

C'est pourquoi le projet autogestionnaire doit être incarné à différents niveaux concrets – atelier, entreprise, secteur, ville, province, Plan – pour être exercé avant toute conquête institutionnelle de pouvoir politique. Gorz semble insister sur l'importance de l'exercice du pouvoir politique à la base, sans lequel le changement politique n'est qu'une révolution de palais, mais il ne relève pas que l'organisation de cette autogestion de la production requiert aussi des transformations institutionnelles, qui peuvent être mises en place par un changement politique, qui peut ainsi s'opposer aux rapports de force capitalistes. Si le cadre étatique perdure, l'autogestion durable de la production implique un encadrement voire une protection par le pouvoir juridique et politique qui organise formellement la production, sous la forme de coopératives par exemple. Mais cela peut aussi la conduire à lui faire perdre son pouvoir autogestionnaire : c'est le paradoxe des conditions de durabilité de l'autogestion, qui appellent une transformation formelle pouvant mettre à mal son projet initial.

¹ S, p. 22.

² S, p. 31.

³ S, p. 31.

Gorz précise l'articulation du syndicat avec les autres organes en 1966 dans l'article « Le Socialisme difficile ». Le pouvoir économique des « producteurs associés » est soutenu par plusieurs institutions : un Parti autonome de l'administration et démocrate en interne, dans lequel l'avant-garde peut définir les orientations de long terme de la production et les faire discuter démocratiquement ainsi qu'un syndicat autonome pour exercer un pouvoir collectif sur les décisions de production¹. L'absence de cette autonomie conduit à une dépolitisation, qui concentre l'attention exclusivement sur la sphère privée et partant la consommation individuelle, contrepartie acceptée d'une mainmise du Parti sur les choix de production et de consommation. Dans « Syndicalisme et politique », Gorz défend l'élaboration de la conscience politique des travailleurs par le syndicat et non le parti : c'est alors un contre-pouvoir face à l'autoritarisme moderne où le pouvoir de décision est concentré par une oligarchie de groupes économiques dominants, ce qui empêche le pouvoir des « assembles élues, [d]es partis politiques traditionnels, [d]es organisations ouvrières et paysannes, [d]es régions et [d]es communes sur les organes centraux qui élaborent les grandes décisions et qui les appliquent »². Elle se distingue aussi de l'action limitée des partis politiques qui n'agissent que sur le plan électoral et parlementaire. Gorz s'oppose de nouveau à une conception libérale du pouvoir politique selon laquelle une gestion technocratique serait avantageuse en laissant les individus libres de poursuivre leurs intérêts privés et plus efficace parce que plus rapide dans la détermination de choix techniques, qui n'appellerait pas de débat politique.

Dans l'article inédit « Quel syndicalisme ? »³, Gorz définit la raison d'être du syndicat dans la défense des « besoins individuels et collectifs, physiques, psychiques et moraux des travailleurs », comme la santé et l'intégrité physique. Ce sont des variables indépendantes à défendre inconditionnellement, contre tout impératif économique ou technique. Le syndicat s'oppose donc aux choix de l'État, qui subordonne les besoins au « fonctionnement du système socio-économique *existant* ». Gorz critique alors la stratégie électoraliste de la CGT subordonnée au PCF qui « n'a pas l'intention de mettre le gouvernement en difficulté, ni de rendre impossible la réalisation de sa politique économique » : « elle les appelle à voter pour la CGT, à voter pour un programme revendicatif divorcé de toute action possible », sans « éducation politique – par l'action et l'expérience de luttes chaudes ». Les reproches de Gorz portent aussi sur le contenu de ses revendications :

¹ SD, p. 130.

² SD, p. 11.

³ « Quel syndicalisme ? » signé Gorz, non publié, dont on peut supposer la référence à la grève de la CGT du 19 novembre 1966, Archives André Gorz/IMEC/371/8/40.

Le reste – à savoir le pouvoir ouvrier sur les conditions de travail, les conditions de la production ; le contrôle ouvrier, comme disent les Britanniques – elle s'en moque : elle n'y croit pas. Pis : elle n'en veut pas : elle a horreur de l'autonomie à la base. (...) Le pouvoir ouvrier, pour la CGT, c'est le pouvoir des partis de gauche maîtres de l'appareil d'Etat, non celui des ouvriers à l'intérieur du processus de production ; c'est un pouvoir *délégué*¹.

Le syndicat autonome doit porter des revendications qui font conquérir des pouvoirs directs, et non exercés par un tiers ou soumis à d'autres conditions.

4. Vers un syndicalisme européen

Dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Gorz propose une stratégie internationale du mouvement ouvrier face au développement du Marché commun européen, qui reconfigure la lutte des classes. Celui-ci transforme différemment les secteurs de production : dans les industries de base, de grande consommation et de transport, « les possibilités d'intervention publique se trouvent réduites, les centres de décision tendant à échapper aux instances nationales » parce que les monopoles nationaux sont alors en concurrence. Le pouvoir étatique national est réduit dans le cadre du marché commun, donc les luttes ouvrières ne peuvent se concentrer uniquement sur lui.

À l'inverse, en matière de « politiques agricoles, régionales, salariales »,

[l]a planification s'impose aux États comme une nécessité plus pressante que par le passé et les expose, virtuellement pour le moins, aux pressions des masses laborieuses, car l'orientation et le contenu de la planification publique dans ces domaines sont encore loin d'être prédéterminés par le cadre européen².

Ces secteurs voient naître « des contradictions nouvelles qui offrent de nouvelles possibilités d'initiative aux forces socialistes », « au niveau de la planification », national comme supranational³. Face aux déséquilibres de production et au risque de production, la planification capitaliste tente de corriger la production, notamment en matière agricole. Ces planifications sont surtout productivistes : elles visent à augmenter considérablement la production, à tout prix, sans réflexion sur les besoins prioritaires, le contenu de la production et sa qualité, quitte à détruire la production en cas de crise de surproduction.

Gorz s'oppose aux socio-démocrates et syndicalistes chrétiens qui demandent au mouvement ouvrier de s'allier avec la technocratie européenne dans l'espoir de peser sur l'élaboration de cette planification européenne : à ses yeux, elle ne pourrait modifier ni les finalités ni les contenus de la production de l'économie capitaliste et ne ferait qu'intégrer le

¹ *Ibid*, p. 3.

² *S*, p. 128.

³ *S*, p. 128-129.

mouvement ouvrier aux institutions capitalistes en position subalterne, surtout au niveau supranational où le patronat est mieux organisé que le mouvement ouvrier. Gorz s'oppose donc à la participation en l'état à la programmation technocratique supranationale puisqu'elle renforce les pouvoirs de l'État sans créer des pouvoirs ouvriers.

Cependant, un retour au protectionnisme national, voulu par le PCF et la CGT pour éviter l'intégration capitaliste européenne, n'est pas possible, parce que Gorz considère l'internationalisation de la production comme un processus objectif, résultant de l'extension des dimensions du marché de la production, du degré de spécialisation et du coût de l'appareil productif technologique¹. Gorz cherche alors les moyens pour la classe ouvrière de

[s]'emparer du processus d'internationalisation et lui assigner ses propres perspectives, tant en luttant au niveau des institutions européennes pour une intégration antimonopolistique, qu'en organisant, en marge des institutions, des contre-pouvoirs internationaux².

Il s'agit bien d'obtenir des pouvoirs pour déterminer le contenu d'une planification européenne de la production, par « une stratégie de luttes partielles et articulées » « en vue d'objectifs ayant pour horizon synthétique une réponse démocratique à l'Europe des cartels et des trusts »³ et « une planification qualitative concevant la production comme moyen en vue de satisfaire les besoins réels et autonomes »⁴. Pour s'intégrer dans la lutte internationale que déploie le capitalisme, le mouvement ouvrier

[a] besoin d'échanger avec les fédérations syndicales les informations sur les durées de travail, coût du travail et avantages sociaux dans les autres pays, pour pouvoir négocier avec le patronat et porter des revendications collectives pour éviter que les victoires ne soient que dans un seul pays et profiter des avantages acquis dans d'autres pays. Elle a besoin aussi d'une synchronisation de l'action commune puisqu'une grève locale pourrait être compensée par la production d'une autre unité⁵.

Les informations nationales doivent servir un pouvoir international de gestion, qui s'exerce sur la politique locale et internationale de l'entreprise comme sur la coordination des problèmes rencontrés par les syndicats aux diverses échelles. Gorz propose ainsi

[u]n conseil intersyndical international, se proposant d'agir plus spécifiquement sur les organes de la CEE, pour empêcher toute décision, législation ou institution supranationale incompatible avec les objectifs cités plus haut, à savoir : 1° avec la conquête de pouvoirs ouvriers dans les entreprises ; 2° avec la démocratisation des décisions économiques, le développement de l'initiative publique et l'extension des nationalisations ; 3° avec l'autonomie syndicale et avec la socialisation de la fonction d'investissement⁶.

¹ Cette acceptation de la mondialisation de l'appareil productif comme processus objectif du développement du capitalisme perdure chez Gorz, notamment à partir des années 1980 quand il considère que le besoin de travail vivant se réduit objectivement, alors qu'il résulte en partie de la délocalisation de la production qu'il n'interroge pas en propre. Or, non seulement elle résulte de choix politiques qui pourraient être défaits, mais en plus elle a un coût écologique considérable. Nous y reviendrons dans les parties suivantes.

² S, p. 156-157.

³ S, p. 158.

⁴ S, p. 162.

⁵ S, p. 169.

⁶ S, p. 173.

Celui-ci doit bénéficier des études menées par chaque mouvement ouvrier national, sur les objectifs locaux de développement, les besoins sociaux prioritaires, l'état de l'emploi et des pouvoirs syndicaux. Gorz pense qu'une action syndicale européenne unitaire est possible si les organisations ouvrières défendent leur autonomie vis-à-vis des États comme des partis. Cette union lui est peut-être suggérée par ses contacts avec les syndicalistes italiens, belges et anglo-saxons. Elle lui semble le seul moyen d'organiser un contre-pouvoir syndical à l'échelle européenne, qui s'articule avec des niveaux locaux d'autonomie. Il ne pointe pourtant pas les difficultés de coordination et d'articulation des luttes à diverses échelles, face à des centres de pouvoir démultipliés et abstraits. Il soutient de nouveau cette stratégie européenne dans l'un des premiers articles du *Nouvel Observateur*¹.

En tout cas, sa théorie du syndicat se diffuse dans les milieux syndicaux, qui l'utilisent pour penser leurs pratiques, lui demandent d'intervenir et lui font des retours. Gorz maintient dans toute son œuvre ce contact, à une échelle internationale².

Section 4. Le sujet du projet autogestionnaire : quelle « nouvelle classe ouvrière » ?

Les pratiques productives et militantes des années 1960 alimentent de nombreux débats sur l'identité et les capacités de la classe ouvrière : dans cette situation, qui est le mieux placé pour faire la révolution, qui le peut et qui le désire ? Sont-ce les ouvriers polyvalents de la grande industrie, tel que le concevait Marx, ou de nouveaux membres de la classe ouvrière, intégrés au prolétariat, et qui s'identifient ainsi, ou bien d'autres travailleurs ? Auquel cas, quels sont leurs rapports avec le prolétariat, jusque-là seul sujet révolutionnaire ? L'étude de ces nouveaux travailleurs élargit la conception du travail par-delà la production de marchandises par l'ouvrier : le technicien travaille quand il surveille la production et l'étudiant travaille quand il se forme. Dès lors, s'étendent aussi les perspectives d'autogestion au contrôle de la reproduction élargie de la force de travail, c'est-à-dire de la formation.

Gorz justifie théoriquement le projet autogestionnaire par l'idéal marxien de polytechnisme, « formation polyvalente des individus », formulé dans le *Capital* et la *Critique du programme de Gotha* : le contrôle des tâches de production permet la réorganisation des

¹ « L'Europe des syndicats », *NO*, jeudi 17 décembre 1964.

² Est emblématique de cette volonté d'échanges, à la fin de *Métamorphoses du travail*, le « résumé à l'intention de syndicalistes et autres militants de gauche », dont il est précisé qu'il a été présenté en discussion au colloque international sur « Le syndicalisme en l'an 2000 » organisé par la Confédération des syndicats chrétiens en décembre 1986 à Bruxelles, sous le titre « Les Syndicats entre le néo-corporatisme et l'élargissement de leur mission » : *MT*, p. 341.

tâches entre les travailleurs, de telle sorte qu'ils permutent entre tâches de production, d'administration, de gestion et de création libre. Cela abolit les spécialisations et la hiérarchie capitaliste des tâches, à l'origine des stratifications sociales. La réappropriation des savoirs rend obsolètes les fonctionnaires du capital dédiés à la coordination et la surveillance de la production, qui apparaissent despotiques par rapport à une organisation autonome gérée par les travailleurs eux-mêmes. Gorz ne commente pas le conseillisme de Rosa Luxembourg ou d'Antonio Gramsci, peut-être parce qu'il estime se trouver dans une situation nouvelle en raison des mutations des travailleurs : l'autogestion et l'idéal marxien de polytechnisme sont réalisables par la « nouvelle classe ouvrière » qualifiée.

1. La nouvelle classe ouvrière : un sujet élitiste ?

Gorz la pense à partir d'exemples concrets, développés dans des articles des *Temps modernes* et des recherches de Serge Mallet¹ et de Pierre Belleville². L'historien Willy Gianinazzi distingue trois types d'analyses dont débattent vigoureusement des sociologues et des syndicalistes entre 1959 et 1968³. D'une part, Alain Touraine distingue trois phases d'existence successives du travailleur industriel⁴ : l'ouvrier professionnel maîtrise d'abord son métier et aimerait s'approprier l'organisation de la production ; le taylorisme et le fordisme suppriment l'autonomie professionnelle en soumettant l'exécution à une organisation technique prédéterminée ; l'automatisation redonne une marge d'initiative à l'ouvrier mieux formé, débarrassé de certaines tâches simples, qui souhaite participer à la gestion mais seulement de façon marginale et réformiste, en s'insérant dans le système de production existant. D'autre part, le PCF et la CGT nient l'existence de cette « aristocratie ouvrière » qui aurait des aspirations nouvelles et affirment au contraire que perdure une classe ouvrière révolutionnaire qui voit sa situation matérielle s'aggraver. À partir des distinctions typologiques de Touraine, Mallet et Gorz défendent une autre interprétation qui mène au projet autogestionnaire : en marxistes, ils interprètent les différentes phases comme une évolution historique nécessaire qui résulte des conditions matérielles de production et qui suscitent des contradictions dans le vécu des travailleurs. Le technicien qualifié s'ennuie dans les tâches de surveillance qui lui sont

¹ Serge Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Paris, Seuil, 1963, cité S, p. 105.

² Pierre Belleville, *Une nouvelle classe ouvrière*, Paris, Julliard, 1963, cité dans S, p. 59, 97, 104.

³ Voir *Arguments*, *Qu'est-ce que la classe ouvrière française ?*, n° 12-13, 1959 et Georges Friedmann et Pierre Naville (dir.), *Traité de sociologie du travail*, Paris, Armand Colin, 1962.

(1962) et Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 101 et suivantes.

⁴ Alain Touraine, *La Conscience ouvrière*, Paris, Seuil, 1966.

confiées, prend confiance dans ses compétences et peut revendiquer le pouvoir sur la production tout entière. En résulte un nouveau sujet politique, une main d'œuvre qualifiée, plus compétente sur le plan technique, mieux formée par le système éducatif, capable et désireuse de compétences gestionnaires¹.

Gorz explique rétrospectivement qu'au moment de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* il pensait « que l'évolution technique allait éliminer progressivement le travail non qualifié et répétitif au profit d'un travail de plus en plus intellectualisé, techniquement avancé, et donc potentiellement favorable à l'épanouissement des capacités d'autonomie »². La division tayloriste a spécialisé les travailleurs pour mieux les soumettre à « une tâche trop étroite et à la hiérarchie industrielle » en les rendant « ignorants de tout ce qui déborde leur fonction, incapables de lever le regard de leur tâche »³. Elle a fait souffrir les travailleurs du manque d'autonomie, ce pourquoi ils expriment le besoin d'autogestion. Elle engendre néanmoins, par les gains de productivité et la tendance du capital à la mécanisation, le développement de forces productives qui automatisent les tâches simples – non composées – et créent de nouvelles tâches plus complexes dont l'organisation implique de la réflexion, de la créativité et de l'autonomie. C'est pourquoi elle est plus susceptible d'être autogérée par les travailleurs lors de la production plutôt que déterminée rigoureusement en amont. Le travailleur reconquiert au niveau de la chaîne de production l'autonomie perdue individuellement.

Parmi cette nouvelle classe ouvrière, il faut distinguer deux types de travailleurs auxquels Gorz s'intéresse successivement : d'une part, les équipes techniques et scientifiques, plus formées, qui connaissent leurs compétences et veulent réaliser leurs tâches sans le contrôle et les normes capitalistes. D'autre part, les nouveaux OS, plus instruits que la génération précédente, en raison de la scolarisation de masse, auxquels on assigne encore des tâches limitées qu'ils refusent. Gorz considère d'abord les travailleurs qualifiés comme le sujet révolutionnaire autogestionnaire puis, à partir de 1968, s'intéresse surtout aux OS, même s'il les cite déjà en 1964 :

La lutte du million de métallos italiens qui poursuivaient ces objectifs a duré neuf mois, avec un total équivalent à 42 jours de grève. Pendant cinq de ces neuf mois, l'objectif était d'imposer les revendications de gestion et de contrôle ouvriers, que le patronat cherchait à dissocier des revendications générales de salaire, sur lesquelles il était prêt à céder⁴.

¹ Serge Mallet, *La Nouvelle Classe ouvrière*, op. cit. p. 85.

² « Entretien avec André Gorz », loc. cit, p. 222.

³ S, p. 100.

⁴ S, p. 53. Nous montrons dans le chapitre suivant comment les échanges italiens font évoluer les idées autogestionnaires de Gorz.

Le cas italien revient à plusieurs reprises pour témoigner de revendications qualitatives nouvelles. Même si Gorz juge en 1964 qu'il ne remporte pas encore de victoires concrètes – ce qu'il nuance par la suite –, sa lutte importe puisqu'elle permet « de porter l'antagonisme des classes à un niveau plus élevé et plus dramatique » en donnant

[c]onscience aux masses laborieuses, engagées dans ces batailles, de leur pouvoir de classe, de l'insuffisance et de la vulnérabilité du système capitaliste, et de son dépassement comme d'une perspective nécessaire, surgissant du cœur même des luttes quotidiennes¹.

De même, les grèves belges de l'hiver 1960-1961 revendiquent un pouvoir démocratique des travailleurs sur la production et la réorganisation socialiste de l'économie comme le montre Ernest Mandel².

Au début des années 1960, Gorz s'intéresse donc aux travailleurs les plus qualifiés, au sein du processus de production, parce qu'ils ressemblent à l'ouvrier polyvalent sur lequel Marx a fondé l'idéal autogestionnaire. Il ne s'agit donc pas de techniciens et scientifiques en dehors du processus de production, qui développeraient des connaissances dans des centres publics de recherche fondamentale et qui auraient de façon annexe des conséquences pour la production, mais de travailleurs déjà insérés dans le processus de production capitaliste. Leur statut dans la lutte des classes est en débat à l'époque : sont-ils du côté des capitalistes, qu'ils aident à contrôler la main d'œuvre et à optimiser la production, ou bien du côté des ouvriers salariés, puisqu'ils sont aussi salariés et soumis aux exigences de production du capital ?

2. Les contradictions vécues par les travailleurs qualifiés

Les « travailleurs les plus qualifiés » que sont les « techniciens »³ sont les plus aptes à avoir conscience des potentialités scientifiques et techniques de leur formation, de leur activité et de leurs contradictions avec le capital. Conscients de l'autonomie principielle de leur praxis productive, ils veulent l'exercer « comme activité libre et créatrice, comme échange réciproque et souveraineté possible ». Mais ils ressentent la contradiction entre « les exigences et les critères de rentabilité du capital monopoliste ou de la grande banque » et les « exigences inhérentes à une activité autonome, créatrice, *portant en elle-même sa propre fin* »⁴. En adaptant leurs savoirs théoriques et pratiques aux exigences de productivité qui leur sont imposées, ils prennent conscience de la non-neutralité des techniques de production capitalistes : l'évolution

¹ S, p. 59.

² Ernest Mandel « Les grèves belges : essai d'explication socio-économique », *LTM*, n°180, avril 1961.

³ S, p. 97.

⁴ S, p. 98.

technique et la science ne sont pas neutres, mais conditionnées par les buts de maximisation de la rentabilité et de domination de la main d'œuvre.

Dès lors, ils comprennent qu'ils sont des prolétaires comme les ouvriers, soumis aux normes capitalistes, sans maîtrise de leur activité ni de leur produit, parce qu'ils restent non-propriétaires des moyens de production : les « techniciens, ingénieurs, étudiants, chercheurs découvrent qu'ils sont des salariés comme les autres, payés pour un travail qui est "bon" dans la mesure seulement où il est rentable à court terme »¹. Cette aliénation s'étend à toutes les dimensions de leur existence : comme les ouvriers, ils sont « subordonnés à la loi du capital non seulement dans leur travail, mais dans toutes les sphères de leur vie », dans leur consommation, leur habitat, leurs pratiques de loisirs.

Les techniciens et scientifiques sont socialisés à ne pas se sentir ouvriers : ils sont formés à l'Université où ils apprennent leur distinction sociale, fondée sur une supériorité apparemment objective. Une fois qu'ils sont engagés, le patronat cherche à gagner leur loyauté et leur adhésion au travail en leur offrant des privilèges, de statut et de salaire, qui confirment leur supériorité. Ensuite, ils ne vivent pas la même expérience professionnelle que les ouvriers puisqu'ils les encadrent et organisent leur force de travail. Ils ont apparemment un pouvoir propre, qu'ils exercent sur, voire contre, les ouvriers.

Pourtant, ils vivent la même contradiction entre leur travail et le capital, d'autant plus fortement qu'ils sont susceptibles de ressentir de l'autonomie au travail et de voir comment les normes capitalistes l'étouffent, alors même que celles-ci réclament leur créativité, pour innover. Le capital tente de la limiter pour mieux la contrôler :

L'impossibilité de vivre qui était, pour les prolétaires du siècle dernier, l'impossibilité de reproduire leur force de travail, devient pour les travailleurs des industries scientifiques ou culturelles l'impossibilité de mettre en œuvre leurs capacités créatrices. L'industrie du siècle dernier prenait dans les campagnes des hommes qui étaient des muscles, des poumons, un estomac (...) L'industrie de la seconde moitié du XX^e siècle tend à prendre, dans une mesure croissante, dans les Universités et les collèges, des hommes qui ont pu y acquérir la faculté d'un travail créateur ou autonome².

Leur expérience de subordination est similaire à celle de l'élite des ouvriers professionnels avant le taylorisme : leurs potentialités ne sont pas niées et détruites mais bornées. Ainsi, alors que les techniciens de l'industrie nucléaire sont capables d'intervenir dans l'usine, ils sont limités à surveiller les cadrans de contrôle. Les changements techniques appellent des travailleurs qualifiés, capables de s'adapter, de faire preuve d'initiative et d'autonomie, alors que perdure une organisation du travail hiérarchique et autoritaire : cette contradiction fait

¹ S, p. 98.

² S, p. 99-100.

naître le désir d'autogestion, c'est-à-dire d'organiser soi-même son processus de production pour exercer ses facultés selon des buts et normes qui apparaissent légitimes.

Leur expérience de la contradiction entre l'aspiration à un savoir générique et une maîtrise globale du procès de production d'une part, et la spécialisation à laquelle le système éducatif et le système productif les destine d'autre part, peut-elle alors les motiver à revendiquer concrètement l'autogestion pour réaliser leurs compétences plus génériques ? Pour Gorz, le travailleur qualifié a conscience des contradictions que le capital lui impose : « le seul rapport de subordination hiérarchique qui subsiste » résulte de la subordination « au capital propriétaire de l'entreprise »¹, qui maintient l'aliénation, entendue comme la négation de l'autonomie du travail par les exigences du capital. Si cette aliénation ne se vit pas dans l'exercice des tâches, mais tend même à disparaître « *au sein* du travail », parce que les équipes peuvent s'organiser en autonomie, elle perdure tant que le travail est limité par l'orientation générale que le capital lui impose, en exigeant sa rentabilité financière par exemple. L'autogestion est alors la seule réponse aux critiques que le travailleur qualifié adresse à l'organisation hiérarchique capitaliste : lui-même, il « est proprement impossible à commander », parce qu'il est « seul à pouvoir commander sa force de travail »². Ils voient la possibilité d'une « autogestion par les travailleurs du processus de production et de travail, dans ses modalités comme dans ses finalités »³. L'autogestion est alors la coopération de « *praxis-sujet* »⁴, redevenue sujet, et non plus seulement objet et moyen du processus de production, avec d'autres praxis autonomes à une tâche commune.

Gorz observe encore en avril 1968 cette révolte des personnels qualifiés : il constate que les cadres s'organisent pour exprimer des revendications corporatistes mais aussi des exigences sur l'ensemble de la production puisqu'ils vivent les contradictions de leur recherche anéantie par les décisions de conseils d'administration, qui font des choix de rentabilité voire suppriment des postes en cas de difficultés économiques. Ils se politisent alors mais n'ont pas encore trouvé leur parti⁵. Ensuite, Gorz estime que les cadres et ingénieurs ont aussi participé à la révolte de mai et qu'ils revendiquent alors le pouvoir sur la stratégie de l'entreprise :

¹ S, p. 106

² *Ibid.*

³ A la fin de la communication donnée en 1966 à l'Institut Gramsci : « Étudiants et ouvriers », *SD*, p. 65.

⁴ S, p. 110

⁵ « La révolte des cadres », *NO*, 3 avril 1968 : « Dans les industries de pointe (...) les cadres scientifiques et techniques tiennent l'entreprise pour "leur affaire", en connaissent les secrets et savent, souvent avant le "patron", quels écueils la menacent. Le rôle du syndicat, pour eux, est aussi de détruire la prétention du capital à l'omniscience et aux pleins pouvoirs. Et puis, dans les "boîtes" à forte concentration de matière grise, les cadres sont bien placés pour savoir que la logique capitaliste a des limites étroites et ne coïncide pas nécessairement, loin de là, avec la rationalité économique. »

La participation que demandent les cadres consistent plutôt en ceci :

- Définition, par décision collective des ingénieurs, des principaux axes de recherche ;
- Détermination d'un vrai programme, soumis à discussion collective, dans tous les domaines, qui remplacerait les décisions erratiques et imprévisibles que prend la direction en fonction, notamment, de critères financiers à court terme ;
- Contrôle permanent de la gestion financière, de la politique d'investissement et de recherche.

C'est après 1968 que Gorz doute de leur capacité à constituer durablement l'avant-garde ouvrière, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Néanmoins, Gorz ne distingue pas deux situations qui impliquent deux processus distincts : organiser directement la production avec des travailleurs – encore ou déjà – polyvalents ; ou réorganiser de façon polyvalente des travailleurs qui ont été déqualifiés et segmentés et qui ont donc besoin d'être reformés à cette pluralisation de compétences. À la fois Gorz pense que les ouvriers ont été déqualifiés par le taylorisme, ce pourquoi le projet autogestionnaire peut être porté par les personnels techniques et scientifiques qualifiés, qui ont les moyens de reprendre l'ensemble de la production de façon autonome : il choisit donc les personnels actuellement polyvalents. Mais il ne précise pas ce que peuvent devenir les travailleurs déqualifiés volontairement par le taylorisme : peuvent-ils être rendus de nouveau polyvalents par la réorganisation autogérée de la production, orchestrée par les techniciens et scientifiques ?

Ce doute résulte de la situation du propos de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*. Le projet autogestionnaire est justifié par la situation du développement des forces productives : la transition de la mécanisation – adjonction de machines comme aide à la production du travailleur – à l'automatisation – les machines remplacent le travailleur dans la réalisation de la production – met en crise les techniques de domination issues de la mécanisation puisque l'autonomie des travailleurs vis-à-vis de la production devient exigée par le processus de production. Gorz y voit le moment charnière du passage de « l'humanisme de travail que le taylorisme avait effacé » à « l'humanisme de l'activité libre et de l'autogestion à tous les niveaux »¹ qui ne valorise pas seulement la participation humaine instrumentale à la production sociale mais considère les individus de façon non utilitaire, comme des fins en soi, des sujets autonomes capables « de “s'administrer” eux-mêmes, dans leur travail, leur entreprise, leur commune, leurs loisirs, leur habitat, leurs services culturels et sociaux »². Gorz justifie donc la possibilité matérielle de l'autogestion par une évolution sociologique concomitante d'une

¹ S, p. 119.

² S, p. 122.

évolution productive et technique : comme tout projet politique, l'autogestion est rendue possible par les conditions matérielles d'une situation spécifique.

Or, dans quelle mesure cette évolution issue du développement capitaliste des forces productives est-elle réellement réappropriable par un projet socialiste, à des fins non capitalistes ? Les compétences de polyvalence issues de l'évolution capitaliste des forces productives sont-elles réellement utilisables à des fins non capitalistes, après avoir été modelées par ce développement historique ? Par-delà leur contenu spécifique, les tâches et compétences ne sont-elles pas encore normées par des impératifs implicites de productivité capitalistes ? À la fois Gorz critique les marxistes qui reprendraient en l'état l'organisation des forces productives, ce pourquoi il propose de la subvertir par l'autogestion, mais fait reposer ce projet sur les évolutions sociologiques et techniques du capitalisme. En considérant que l'automatisation et le développement technique annoncent la fin du travail non qualifié, il présuppose que ces phénomènes pourront être extraits et opposés de leur projet initial. S'il montre que les techniques de production doivent être subverties par les travailleurs qui en sont capables parce que leurs capacités dépassent les bornes que leur assigne le capital, il ne rejette pas complètement leur usage. Dans quelle mesure les travailleurs peuvent-ils réellement se les réapproprier pour les soumettre à leurs fins autonomes, tout en se débarrassant des pratiques et normes capitalistes dont ils héritent et qui les ont forgés ? En supposant une nouvelle classe ouvrière, Gorz semble suggérer que l'autogestion est possible uniquement parce que de nouveaux travailleurs – avec d'autres aspirations, compétences et pratiques – rejoignent et contestent le processus productif, sans penser l'articulation avec les ouvriers déqualifiés. Celle-ci est d'autant plus problématique que les ouvriers peuvent percevoir les agents techniques et scientifiques comme des agents du capital, à l'origine de leur propre aliénation, ce pourquoi ils peuvent aussi contester leur légitimité à guider le projet autogestionnaire. L'unité du sujet autogestionnaire n'est pas donc acquise ; les événements de 1968-1969 amèneront Gorz à évoluer sur ce point et à développer une technocritique des moyens de production dans *Critique de la division du travail*, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Chapitre 4. Recomposition de l'idéal autogestionnaire : pratiques et critiques des institutions

Gorz élabore sa théorie autogestionnaire en échange avec le mouvement syndical européen de l'époque : comment celui-ci la reçoit-il alors ? C'est à partir de l'analyse des pratiques autogestionnaires internationales, en Yougoslavie titiste ainsi que dans les cercles socialistes et opéraïstes italiens, qu'il justifie ou amende sa théorie de l'autogestion. La multiplicité de ces pratiques fait voir « le socialisme difficile » : elles révèlent les conditions économiques, pratiques et politiques de l'idéal autogestionnaire. Durant cette décennie, Gorz prend conscience des obstacles institutionnels aux pratiques autogestionnaires : aussi bien l'insertion d'une unité de production dans l'économie planifiée nationale (Yougoslavie) que la difficulté d'organiser durablement certaines pratiques ou luttes autogérées au sein du modèle productif qui reste capitaliste (Italie). 1968 révèle que les institutions inertes, du parti comme du syndicat, peuvent s'opposer aux volontés des travailleurs, en France comme en Italie. Gorz se demande alors quelles sont encore les pratiques autogestionnaires possibles dans ce cadre et qui sont les sujets révolutionnaires susceptibles de les porter : alors que les personnels qualifiés semblent trop intégrés, les OS refusant entièrement leur condition ouvrière, paraissent les plus revendicatifs et liés avec les étudiants, critiques de la formation capitaliste.

Section 1. La « nouvelle gauche » autogestionnaire

1. Gorz théoricien du mouvement ouvrier

Stratégie ouvrière et néocapitalisme fait connaître Gorz comme un intellectuel marxiste qui réactualise les analyses et perspectives stratégiques du mouvement ouvrier :

Durant les années soixante, deux livres très en avance sur leur temps, dont *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* – qui, m'a-t-on rapporté, était devenu un livre de chevet du vieux Lukács – ont été beaucoup lus au sein de la gauche de la CFDT, du syndicalisme allemand, du SPD et du mouvement étudiant¹.

Les recensions en témoignent : *Le Monde* s'intéresse au concept de réforme révolutionnaire et à son potentiel contenu². Pour Serge Mallet, c'est un « essai politique et [un] traité

¹ « Entretien avec André Gorz », *loc. cit.* p. 222-223. Gorz ne dit pas ici quel serait l'autre livre, mais cite ensuite *L'Homme unidimensionnel* d'Herbert Marcuse.

² *Le Monde*, 28 juin 1964. Pour celle-ci et les suivantes, voir « Dossiers de presse » Archives André Gorz/IMEC/371/24.

philosophique », où la philosophie est « réintégrée dans la praxis » et « s'appuie constamment sur l'économiste et le spécialiste syndical », pour penser les revendications originales de gestion¹. Pierre Lantz dans *Les Études philosophiques* s'intéresse aussi aux « techniques syndicales et politiques qu'elles peuvent inspirer en fonction de la transformation sociale actuelle » en vue de « l'humanisme marxiste »², « union de la philosophie et de la technique [qui] peut, seule, permettre de réaliser la libération définitive de l'homme qui s'appelle "socialisme" ». François Châtelet³ pour *L'Express* pointe l'apport original de Gorz au marxisme, mais lui reproche de ne pas intégrer les pratiques des pays du Tiers-Monde – ce que Gorz fait alors dans *Le Socialisme difficile* et dans ses articles au *Nouvel Observateur*. André Lebreton dans *France Forum* pointe la contradiction, que traite Gorz soulève aussi dans *Le Socialisme difficile*, entre l'autonomie ouvrière dans l'entreprise et la planification globale selon des besoins hiérarchisés a priori⁴. *La Nouvelle critique*⁵ marxiste-léniniste, la plus acerbe, conteste le fondement de ses analyses : les problèmes quantitatifs de production, comme le chômage et la misère, ne sont pas résolus structurellement par le capitalisme mais déportés par l'intégration de zones sous-développées au système d'exploitation capitaliste.

Des recensions proviennent du milieu syndical : *Force Ouvrière*, qui entend se distinguer de Gorz, y revient en fait en attribuant la « faiblesse du mouvement ouvrier et socialiste » à « la confusion entre l'action politique et l'action syndicale, tenacement voulue par les communistes », ce qui empêche « la cohabitation, à l'intérieur d'une même centrale, des travailleurs d'opinions différentes », négligeant ainsi l'action quotidienne au profit des espoirs futurs⁶. Maurice Laudrain dans *Perspectives syndicalistes* doute des conclusions de Gorz mais affirme « que tous les militants syndicalistes devraient étudier, avec une attention particulière, ce livre si lourd de pensée »⁷ : les luttes immédiates doivent être articulées avec la lutte politique pour le socialisme mais « tant que l'actuel rapport des forces sociales ne sera pas inversé, il ne saurait y avoir de véritables conquêtes socialistes qui soient autant d'étapes vers la démocratie sociale » parce que sans victoire politique, il n'y aura pas de pouvoirs ouvriers autonomes. Le journal du syndicat belge FGTB désigne Gorz comme « un des plus remarquables journalistes

¹ Serge Mallet, *France Observateur*, 21 mai 1964.

² Pierre Lantz, *Les Études philosophiques*, n°3, juillet-septembre 1964, p. 456-457.

³ François Châtelet, « Charlot, des sous ! », *L'Express*, 11 juin 1964.

⁴ André Lebreton, « Interrogations sur le socialisme », *France Forum*, octobre 1964.

⁵ *La Nouvelle critique*, février 1965, p. 157-160.

⁶ *Force ouvrière*, 9 sept 1964, T.B et R.M.

⁷ Maurice Laudrain, « Les livres : Stratégie ouvrière et néocapitalisme d'André Gorz », *Perspectives syndicalistes*, février 1965.

et auteurs de la gauche du mouvement ouvrier »¹ et défend avec lui l'autonomie syndicale et la création d'un organisme public pour autogérer des entreprises privées. Une recension en hongrois témoigne de la diffusion internationale du texte : elle conclut qu'« il n'y a rien de moins à faire que de créer une situation politique qui rappelle la situation antérieure à la Révolution d'Octobre, lorsque les ouvriers révolutionnaires contrôlaient toujours leurs propres organes de pouvoir, les soviets, en opposition au gouvernement provisoire »².

Gorz participe alors à la « nouvelle gauche », courant intellectuel et politique né de la quête, depuis l'après-guerre et d'autant plus après 1956 d'une troisième voie entre capitalisme et communisme soviétique, par un socialisme non stalinien. En France, elle propose une alternative syndicale et politique à la CGT et au PCF, dont elle critique respectivement l'opposition politique systématique et la subordination des luttes aux enjeux électoraux. Elle se distingue aussi de la SFIO, qui a renoncé au projet révolutionnaire. Encore balbutiant sous la IV^e République, ce courant s'institutionnalise, au moment de la V^e, en opposition à la politique gaulliste, avec un syndicat renouvelé, la CFDT, ex-CFTC laïcisée en 1964, et un parti fondé en 1960, le PSU.

2. L'engagement auprès de la CFDT, syndicat autogestionnaire

Suivant sa théorie du mouvement ouvrier, l'engagement de Gorz est surtout syndical. La CFDT veut faire de lui son porte-voix³ et il s'en dit en retour l'intellectuel organique, mais moins officiellement que Pierre Rosanvallon⁴. Ce compagnonnage lui fait suivre l'actualité du mouvement ouvrier, sur les lieux de travail, en interaction avec des militants, qui expriment leurs revendications, liées à leurs pratiques immédiates. Après des échanges réguliers avec ses dirigeants Michel Rolant, Frédo Krumnow, Jean Auger et Gilbert Declercq, qui l'invitent à animer des séminaires de formation à Nantes⁵ et à Paris⁶, Gorz paie sa cotisation syndicale dans les années 1960 et 1970, assiste à des rassemblements et intervient au Conseil fédéral de septembre 1969⁷. Il est fréquemment cité dans les rapports des congrès, comme ceux de 1964 ou 1965. Quand Gorz démissionne en novembre 1964 de *L'Express*, il refuse la direction de

¹ Yves Landen.

² Szenczei Laszlo, *Valosag*, XII, 65, p. 107-108, traduction personnelle.

³ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 115.

⁴ Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique. 1968-2018*, Paris, Seuil, 2018, p. 55.

⁵ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 99.

⁶ Comme nous avons pu le constater en retrouvant les notes de son intervention à une journée de formation sur l'autogestion de la section parisienne des Batignolles.

⁷ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 138.

l'organe intellectuel de la CFTC en train de devenir la CFDT, fonction qu'endosse ensuite Rosanvallon en 1969.

Le syndicat est alors en pleine mutation idéologique et stratégique¹. En novembre 1964, il abandonne ses références confessionnelles et devient CFDT. Produit de l'humanisme marxiste de l'après-guerre, se réclamant du mouvement ouvrier et de l'humanisme chrétien, il veut devenir une centrale démocratique moderne, opposée au capitalisme comme au totalitarisme. Composé d'ouvriers mais aussi d'employés, il représente la diversité de la population salariée². La CFDT attire alors des militants très à gauche, qui cherchent une autonomie syndicale alternative à la discipline de la CGT. Elle intègre aussi de nouvelles populations et leurs préoccupations, comme les femmes ouvrières et employées, les jeunes travailleurs et les étudiants, ainsi que les travailleurs immigrés³. Elle pointe en premier les enjeux écologiques, au congrès de 1964 qui montre les dégâts de la production infligés à l'environnement et aux humains⁴. L'historien Frank Georgi note une ambition, surtout depuis la fin des années 1960, de se saisir de toutes les questions qui touchent la société, par-delà le seul secteur économique⁵.

Elle revendique des pratiques autonomes : face à l'inertie des hiérarchies professionnelles, elle s'oppose à la CGT par la revendication phare de la réduction de la hiérarchie des salaires⁶. Les mouvements de base sont prioritaires : les revendications restent en terrain corporatif et professionnel, les responsables refusent même de formuler des revendications globalisantes ou politiques pour éviter qu'elles ne profitent à la CGT et au PCF⁷. Même si elle s'allie avec la CGT dans l'accord interconfédéral de 1966, ce fonctionnement autonome perdure et s'incarne par exemple chez Lip en 1973 : la section locale de la CFDT est perçue comme plus radicale que celle de la CGT parce qu'elle ne cherche pas rapidement un accord avec la direction mais encourage de longues mobilisations. Elle paraît aussi plus souple, parce qu'elle organise ses réunions et ses actions avec des non-syndiqués.

La CFDT s'inspire alors des analyses de Gorz pour penser l'autogestion et la revendique explicitement entre 1968 et 1988⁸. Dès 1959, le congrès adopte une résolution sur la

¹ Voir notamment Frank Georgi, *CFDT : l'identité en question. Regards sur un demi-siècle (1964-2014)*, Nancy, L'Arbre Bleu, 2014 et Nicolas Defaud, *La CFDT (1968-1995). De l'autogestion au syndicalisme de proposition*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

² Nicolas Defaud, *La CFDT*, op. cit. p. 147.

³ *Ibid*, p. 160.

⁴ *Ibid*, p. 19.

⁵ *Ibid*, p. 178.

⁶ Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique*, op. cit., p. 50.

⁷ Frank Georgi, *CFDT*, op. cit., p. 118.

⁸ Albert Detraz, Fredo Krumnow, Edmond Maire, *La CFDT et l'autogestion*, Paris, Cerf, 1973.

planification démocratique, pour moderniser l'économie, ôter le monopole du savoir économique au patronat et favoriser un contrôle ouvrier, sans risquer sa récupération dans l'entreprise. Mais comment pratiquer ce contrôle ouvrier sans accepter la planification capitaliste et étatique de l'État keynésien ? En 1964, son dirigeant Edmond Maire préconise une attitude d'*opposition* par la « gestion ouvrière », traduite à partir de 1965 en « planification socialiste » et « autogestion »¹. Cet horizon productif global se double d'un idéal de conduite des pratiques militantes. Méthode d'exercice du pouvoir concret, c'est une propédeutique au pouvoir politique, comme le synthétise Georgi :

Au nom d'une pédagogie destinée à préparer les travailleurs à exercer leurs responsabilités en régime socialiste et à éviter toute dérive totalitaire (...) la CFDT se refuse à séparer radicalement un « avant »-changement politique, où seules compteraient les revendications pour mobiliser les masses, indépendamment de leur cohérence, d'un « après » où tout serait différent. « Aujourd'hui » doit préparer « demain ».²

Dans l'accord de 1966, la CFDT et la CGT dénoncent la répression syndicale dans l'entreprise et réclament des « réformes de structures » – vidées néanmoins de la radicalité gorzienne puisqu'elles ne concernent que l'implantation d'industries nouvelles dans les départements sous-équipés, par financement public³. En 1970, la CFDT défend un socialisme articulé autour de l'autogestion, de la socialisation des moyens de production et de la planification démocratique. Elle élabore un programme de recherche marxiste avec Nicos Poulantzas, dont résulte le « Lexique des principaux termes marxistes ». En pratique, ce sont des militants CFDT qui sont engagés dans le conflit Lip en 1973 – comme Charles Piaget, qui connaît par cœur des extraits de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* et les édite dans les tracts distribués⁴. Gorz soutient aussi la CFDT dans ses articles au *Nouvel Observateur*, comme ici en 1971 : « La CFDT est d'abord pour la combativité et la lutte des travailleurs, dans des formes et sur des terrains qui les fassent avancer vers un socialisme autogéré »⁵.

Pierre Rosanvallon, secrétaire confédéral de la CFDT en 1969 puis membre du PSU, rédacteur en chef de *CFDT aujourd'hui*, publie en 1976 *L'Âge de l'autogestion*, qui reprend des analyses de Gorz sur le contrôle ouvrier et l'idéal politique d'autogestion. Rosanvallon indique que Gorz est très lu : ses livres sont perçus comme des renouvellements du socialisme, et ses articles du *Nouvel Observateur* sont appréciés pour leur pédagogie⁶.

¹ Cité par Nicolas Defaud, *La CFDT*, op. cit., p. 29-30.

² Frank Georgi, *CFDT*, op. cit. p. 126.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ Entretien avec Guillaume Gourgues, réalisé le 15 avril 2021.

⁵ « Les astuces de l'indice des prix », *NO*, 5 avril 1971.

⁶ Source : Entretien avec Pierre Rosanvallon, réalisé le 2 février 2022 en visioconférence.

3. La « nouvelle gauche » politique

Pour continuer d'échanger avec une diversité internationale de dirigeants socialistes et syndicaux, Gorz préfère mettre ses analyses à disposition des militants et ne pas s'attacher à l'étiquette d'un parti. C'est pourquoi il ne fait que graviter autour du PSU, né en 1960 pour réunifier et rediriger certaines organisations antérieures vers un socialisme révolutionnaire plus libre qu'au PCF – geste auquel participe alors Alain Badiou avec son père, Raymond Badiou, membre du comité politique national¹. Composé de syndiqués CFDT, comme Charles Piaget, les deux appareils communiquent beaucoup.

Le PSU veut redéfinir les objectifs du socialisme en s'inspirant des syndicats allemands, britanniques et belges qui défendent des blocages de salaires, le plein-emploi, la planification économique et l'amélioration des conditions de travail, avec une forte combativité². Pour analyser les transformations économiques et sociales récentes et ressaisir l'actualité des analyses de Marx³, le PSU fait appel à des intellectuels qui y adhèrent, comme Jean-Marie Vincent, Serge Mallet, Pierre Naville et Alain Touraine, qui fondent le *Centre d'études socialistes* où ils organisent des conférences, de 1961 à 1969, sur la société française et la stratégie socialiste. Gorz rencontre après la parution de *La Morale de l'histoire* Vincent⁴, qui l'invite en 1963 à intervenir au colloque sur « l'intégration européenne et le mouvement ouvrier ». Gorz y expose ses analyses de *Stratégie* sur le « mouvement ouvrier face au marché commun »⁵. Des responsables de section, comme Philippe Ivernel ou Alain Badiou, l'invitent pour discuter de la stratégie ouvrière⁶. Gorz édite aussi leurs textes dans *Les Temps Modernes* (Vincent, Mallet, Mandel, Belleville et Badiou).

¹ Sur cette fondation, voir Alain Badiou, *Mémoires d'outre-politique (1937-1985)*, op. cit., p. 113-120.

² Bernard Ravenel, *Quand la gauche se réinventait. Le PSU, histoire d'un parti visionnaire. 1960-1989*. Paris, La Découverte, 2016, p. 19.

³ Matthieu Fula, « Le Marx des socialistes : de Guy Mollet à nos jours » in *Marx, passion française*. Gorz n'est pas cité dans cette liste.

⁴ Willy Gianinazzi, *André Gorz*, op. cit., p. 108.

⁵ S, p. 125-174.

⁶ Willy Gianinazzi, *André Gorz*, op. cit., p. 114.

Gorz revendique de rester à distance d'un parti politique, pour ne pas être discrédité par la politique traditionnelle¹. Il ne s'engage pas au PSU², mais celui-ci s'inspire de ses idées : pour éviter l'attentisme révolutionnaire, il cherche des réformes révolutionnaires³. En 1961, son « Front socialiste » tente déjà de coordonner les luttes politiques et économiques – longtemps dissociées dans le mouvement ouvrier – en s'appuyant sur les organisations syndicales pour développer des actions conjointes dans les entreprises, communes et assemblées élues. Comme la CFDT, le PSU défend la « planification démocratique ». Le congrès de juin 1967 relie « les formes de luttes, les revendications de contrôle ou de gestion démocratique par les travailleurs, et un projet de société dans laquelle les travailleurs participent directement à la gestion de l'économie »⁴ c'est-à-dire l'autogestion des luttes, d'une unité de production et de toute la production. En mai 1968 le PSU et la CFDT organisent un colloque à Saint-Etienne sur la démocratie dans l'entreprise, en commentant les conseils ouvriers polonais et l'autogestion yougoslave⁵. Après les accords de Grenelle de 1968, le PSU revendique le « contrôle ouvrier » plutôt que le « pouvoir ouvrier », pour insister sur la lutte dans l'organisation du travail, au sein de chaque entreprise, directement avec les travailleurs⁶. Le PSU absorbe aussi le gauchisme ouvrier et anarcho-syndicaliste.

L'émergence de cette nouvelle gauche transforme aussi le PCF : écarté de la vie politique nationale depuis 1947, à partir de 1964 il revendique la pluralité des voies vers le socialisme et défend la nation comme échelle privilégiée de la lutte anticapitaliste, pour un passage progressif et pacifique au socialisme. La SFIO entame aussi une « marxisation

¹ Voir ainsi son commentaire rétrospectif de sa position d'intellectuel qui se distingue du rôle du parti politique, en 1984 : « Dans quelle mesure un intellectuel peut-il, dans les circonstances actuelles, donner à ses analyses et à ses conceptions une forme politique, une forme également apte à la politique, sans perdre sa crédibilité et sans être entraîné dans le discrédit de la politique traditionnelle ? Tant qu'il n'y a pas de parti, de mouvement, d'organisation qui puisse mettre en œuvre et imposer politiquement le renversement nécessaire, les intellectuels ne peuvent que s'adresser aux personnes qui sont ouvertes d'esprit au sein des mouvements et organisations existants et qui cherchent dans la même direction, sans pouvoir passer eux-mêmes. Qui donc présentent le plus clairement possible la nécessité de la décision et empêchent que la problématique soit mise de côté. Les intellectuels ne peuvent rien faire d'autre que d'alimenter le débat, de l'alimenter. Les idées qu'ils s'efforcent de transmettre ne mèneront à l'action politique que lorsque la pression des événements imposera une décision immédiate et portera le problème à son paroxysme. Si, dans une telle situation, il y a un nombre suffisant de personnes conscientes, politiquement actives et déterminées, quelque chose se mettra en place » : *Arbeitszeit ist Lebenszeit ! Argumente für die Verkürzung der Arbeitszeit*, Basisbücher, n°6, 1984, p. 194, où Oskar Negt s'entretient avec André Gorz.

² En témoigne le fait que nous n'avons pas trouvé d'articles de lui dans son hebdomadaire *Tribune socialiste*. Les archives de *Tribune socialiste* sont conservées par l'Institut Tribune Socialiste, qui collecte aussi des archives militantes, d'ouvrages mais aussi de notes de formations et de tracts, parmi lesquelles nous avons trouvé une note de Gorz sur l'autogestion, présentée lors d'une formation parisienne de militants sur ce thème.

³ La référence à Gorz est explicite, voir Bernard Ravenel, *Quand la gauche se réinventait, Le PSU, histoire d'un parti visionnaire, 1960-1989*, op. cit. p. 59.

⁴ Frank Georgi, *CFDT*, op. cit., p. 128-129.

⁵ Frank Georgi, *L'Autogestion en chantier, Les gauches françaises et le « modèle » yougoslave (1948-1981)*, Nancy, Arbre bleu, 2018, chap 5.

⁶ Bernard Ravenel, *Quand la gauche se réinventait*, op. cit. p. 180.

idéologique » pour se rapprocher du PCF. Cela mène au programme commun de gouvernement avec la SFIO – puis le PS – et le PSU, qui entraîne de vifs débats théoriques sur le socialisme dans la situation française des années 1960 et 1970.

4. La diffusion de l'idéal autogestionnaire

L'autogestion devient centrale dans cette reconfiguration politique et idéologique. L'historien Frank Georgi montre l'usage du concept dans le contexte français¹ : apparu en 1953 dans une publication yougoslave à destination de lecteurs francophones pour désigner un mode de gestion des usines, il s'impose entre 1956 et 1968 pour désigner des courants et pratiques très diverses opposées au capitalisme libéral et au socialisme étatique, de la Yougoslavie à l'Algérie indépendante puis aux kibboutzim israéliens. Le concept répond à la critique humaniste marxiste de l'aliénation², située dans le capitalisme comme le socialisme d'État : il rassemble des intellectuels d'horizons différents pour critiquer diverses formes d'oppression.

Il se diffuse par des revues en marge de la gauche traditionnelle, comme *Socialisme ou Barbarie*, *Arguments*, *Noir et rouge*. En 1966 est fondée la revue *Autogestion* composée de sociologues et philosophes marxistes et proudhoniens. Le concept est articulé à celui de liberté : dans le premier numéro, Lefebvre définit le « projet de l'autogestion généralisée » comme « la forme actuelle de la science de la liberté »³, contre toute forme d'institution sclérosée ; Yvon Bourdet en développe ensuite la théorie politique⁴. Ce courant veut renouveler l'anarchisme traditionnel, jugé inapte aux défis contemporains en s'inspirant de formes alternatives au marxisme : conseillisme, situationnisme, trotskysme, théoriciens du PSU, tous anti-étatistes et anti-léninistes, plutôt fédéralistes et spontanéistes. Même si elle continue de se référer aux classiques marxistes pour dialoguer, la revue s'inspire aussi de Proudhon et Leroux et des expériences ouvrières conseillistes, irréductibles à un corpus classique : *Autogestion* commence par des numéros sur Fourier et sur les traditions conseillistes allemandes et autrichiennes, comme le marxisme austro-hongrois d'Adam Scharf.

Le concept traduit donc les intuitions libertaires, critiques des institutions, de l'époque. Face à son succès, conceptuel et spirituel, lors de mai 68, porté par la CFDT, le PSU défend

¹ Frank Georgi, *CFDT, op. cit.*, p. 135-140.

² Voir Victor Leduc, *Aliénation ou autogestion. Le dilemme de notre temps*. Montreuil, La Brèche-Pec, 1989.

³ « Henri Lefebvre ouvre le débat sur la théorie de l'autogestion », *Autogestion*, n°1, dec 1966, p. 69.

⁴ Yvon Bourdet, *La Délivrance de Prométhée : pour une théorie politique de l'autogestion*, Paris, Anthropos, 1970.

ensuite « 17 thèses sur l'autogestion » au congrès de 1969. Pour l'historien Serge Bernstein, à cette période l'autogestion implique trois principes¹ : la volonté de bâtir un projet qui se distinguerait du communisme bureaucratique et de la social-démocratie réformiste, la primauté accordée aux initiatives de la base pour réduire, voire à terme supprimer l'appareil d'État sans prise de pouvoir ou révolution violente, tout en utilisant le plan déterminé démocratiquement comme instrument politique pour choisir le modèle de développement. L'historienne Hélène Hatzfeld montre que c'est d'abord la nouvelle gauche de la CFDT, du PSU et du CERES qui revendiquent l'autogestion pour se distinguer de la gauche communiste, de la social-démocratie et de l'extrême-gauche révolutionnaire, puis le PS qui en débat, fort de ses succès électoraux et enfin le PCF, qui y voit un moyen de quitter le léninisme². Alors que le PS, le PCF et le CERES considèrent que l'autogestion ne peut advenir qu'après la victoire des forces de gauche et la nationalisation des moyens de production, parce qu'elle est conditionnée à une rupture préalable vis-à-vis du capitalisme, organisée par l'appareil administratif, le PSU, la CFDT et le courant rocardien du PS considèrent que l'autogestion est d'abord un processus social et politique de lutte qui contient déjà des ruptures avec la société capitaliste. En tout cas, l'autogestion est articulée avec l'horizon d'une victoire politique de la gauche : soit son résultat, impossible auparavant dans un régime capitaliste, soit sa condition, mouvement de base qui porte ensuite ses fruits sur le plan politique.

5. Gorz, intellectuel des Temps Modernes

La particularité de Gorz dans ce champ autogestionnaire est sans doute sa diffusion internationale. Ses articles sont repris dans des revues et ouvrages collectifs italiens, allemands et américains. *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* est lu par les Jeunes socialistes allemands et la gauche du SPD critique la politique des petits pas de Brandt au nom des réformes de structure³. Il atteint les pays soviétiques comme en témoigne la recension hongroise et ses échanges avec le groupe yougoslave *Praxis*⁴. Les intellectuels et acteurs du mouvement anticapitaliste international, comme les partis socialistes de l'Ouest comme de l'Est mais aussi les mouvements tiers-mondistes échangent beaucoup. Gorz y participe notamment par son rôle

¹ Serge Bernstein, « Introduction. Deuxième partie : les usages politiques de l'autogestion » in Frank Georgi (dir.), *Autogestion : la dernière utopie ?*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2003.

² Voir Hélène Hatzfeld, « L'autogestion dans la recomposition d'un champ politique de gauche », in Frank Georgi (dir.), *Autogestion : la dernière utopie ? op. cit.*

³ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.* p. 126.

⁴ *Ibid*, p. 143.

éditorial aux *Temps Modernes*. Nous soumettons ici l'hypothèse que la revue a été un organe intellectuel majeur d'élaboration et de diffusion de la nouvelle gauche à l'échelle européenne – ce que ne relève pas la littérature secondaire sur la revue ou sur la nouvelle gauche. La revue refuse à la fois le capitalisme et le stalinisme, choix résumé par le nom du mouvement de résistance que Sartre crée pendant l'Occupation, « Socialisme et liberté ». Depuis 1956, elle suit les luttes syndicales et mouvements révolutionnaires internationaux, belges, italiens, américains, cubains et algériens, indiens, sud-africains. Elle soutient la dissidence titiste. Elle publie des articles de Serge Mallet et Henri Lefebvre sur l'actualité de l'aliénation, du mouvement ouvrier et du capitalisme.

Sur proposition de Sartre, Gorz intègre le comité de rédaction en novembre 1960 pour couvrir l'actualité internationale : ses premiers articles portent sur l'Afrique du Sud¹, le plan de Constantine pour l'économie algérienne² et sur Cuba³. Après l'exclusion de Péju en 1962, il rejoint la direction éditoriale et coordonne les articles économiques, sociologiques et politiques. Il propose des articles et numéros qui renouvellent la critique du capitalisme à partir de la diversité des situations européennes ; il échange alors avec divers intellectuels et acteurs sur des tendances de fond, qui ne se réduisent pas à l'actualité, qu'il commente plutôt au *Nouvel Observateur*.

Après l'indépendance de l'Algérie en 1962, qui mobilise fortement la revue, l'attention revient vers la métropole, le néocolonialisme international et le néocapitalisme européen stimulé par le Traité de Rome. Le nombre d'articles littéraires décline tandis qu'augmente celui des articles politiques, notamment pour s'adresser au mouvement étudiant qui émerge dès 1963 : la revue se rapproche du journalisme dans ses thèmes et son traitement de l'actualité. Certains de ses membres cofondent l'*Observateur* (Stéphane Bourdet) puis le *Nouvel Observateur* (Gorz, Bost et Todd) dans lequel Sartre, parrain du premier numéro avec Mendès France, publie ses réactions urgentes⁴.

À l'international, sont commentés les grèves belges⁵ et les évolutions du socialisme allemand en RFA⁶, du socialisme espagnol sous Franco et du communisme cubain,

¹ « Afrique du Sud : le baptême du sang », *LTM*, avril-mai 1960, n°171.

² « Gaullisme et néocolonialisme (A propos du Plan de Constantine) » *LTM*, mars 1961, n°179.

³ « Les États-Unis et Cuba. Avril 1961 », *LTM*, mai 1961, n°181.

⁴ Anna Boschetti, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, op. cit., p. 313.

⁵ Ernest Mandel, « Les grèves belges : essai d'explication socio-économique », *LTM*, avril 1961, n°180.

⁶ Avec de nombreux articles d'Heinz Abosch sur l'Allemagne, voir « L'enterrement du socialisme allemand », *LTM*, avril 1961, n°180, « Les nazis et la justice en Allemagne de l'Ouest », *LTM*, mai 1961, n°181, « L'Église catholique et le nazisme », *LTM*, janvier 1964, n°212, « Le crime impuni », *LTM*, février 1965, n°225, « Rosa Luxembourg dans la révolution allemande », *LTM*, janvier 1970, n°282.

tchécoslovaque et yougoslave¹. Ce sont des analyses d'actualité, comme celle de Lukács sur le débat entre la Chine et l'URSS, ou théoriques, comme celle de Deutscher qui distingue trois courants du communisme, du maoïsme à gauche, du khrouchevisme au centre, de Tito et Togliatti à droite². La revue se distingue des positions du PC, surtout à l'occasion de mai 68³. Proche du PSU, elle publie ses membres, comme Jean-Marie Vincent et la féministe Colette Audry. Le journal montre des aspects de la domination et des sujets non pris en compte par le mouvement ouvrier traditionnel, comme les paysans⁴, les femmes⁵ – avec les textes de Simone de Beauvoir et de Betty Friedan⁶ – les travailleurs immigrés⁷ et les étudiants⁸. La revue publie en premier des textes d'Illich⁹ qui sont discutés¹⁰.

Gorz y diffuse ses analyses sur le néocapitalisme et la société de consommation. Il commente l'actualité du mouvement ouvrier – les grèves des mineurs de Decazeville¹¹ – mais publie aussi des articles d'économistes, de sociologues, de syndicalistes et d'intellectuels politiques européens, de l'Ouest comme de l'Est. En 1964 la revue recrute Nicos Poulantzas, qui écrit sur la place de l'État dans la théorie marxiste, pour une chronique marxiste régulière, dont la première édition porte sur Althusser. Pour Jacques Julliard, à ce moment Gorz est l'un des théoriciens sociaux les plus écoutés en France, aux côtés de Marcuse, Mandel, Guattari, Deleuze ou Foucault, de la CFDT aux courants gauchistes¹². Gorz affirme que *Les Temps Modernes* sont « même lus et, partiellement, photocopiés par des comités d'entreprise ou des sections syndicales »¹³. En 1973, Sartre recrute comme secrétaire le maoïste Benny Lévy. Gorz et lui entrent en désaccord à l'occasion de la préparation d'un dossier de 400 pages sur

¹ Voir les numéros de juin 1965, d'août-septembre 1968 et d'avril 1969.

² George Lukács, « Contribution au débat entre la Chine et l'Union soviétique » et Isaac Deutscher, « Les trois courants du communisme », *LTM*, février 1964, n°213.

³ Par exemple Marc Goldstein, « Le PC du 3 mai au 6 juin 1968 », *LTM*, novembre 1968, n°269 et Denis Berger, Paul-Louis Thirard, « Un parti social-démocrate de type nouveau », *LTM*, mars 1970, n°284.

⁴ Serge Mallet, « De la parcelle à l'organisation des marchés », *LTM*, février 1961, n°178.

⁵ Voir les numéros d'avril 1961 et de septembre-octobre 1962.

⁶ *LTM*, mai 1964, n°216 et juin 1964, n°217.

⁷ *LTM*, juin 1970, n°287.

⁸ Marc Kravetz, « Naissance d'un syndicalisme étudiant », *LTM*, février 1964, n°213 ; Robert Misrahi, « La relation universitaire », *LTM*, mai 1964, n°216 ; Antoine Griset et Marc Kravetz « De l'Algérie à la réforme Fouchet : critique du syndicalisme étudiant », *LTM*, avril 1965, n°227 et mai 1965, n°228 ; François Josse, « L'adaptation de l'Université à l'industrie », *LTM*, mai 1965, n°228 ; Serge Bosc et Jean-Marcel Bouguereau, « Le mouvement des étudiants berlinois. Documents sur l'Université critique » *LTM* juillet 1968, n°265 ; et Rossana Rossanda, « Les étudiants comme sujet politique », *LTM*, août-septembre 1968, n°266-267.

⁹ Ivan Illich, « L'école, cette vache sacrée », *LTM*, n°280, nov 1969, « Révolution culturelle, école et développement », *LTM*, juin 1970, n°287 et « Déscolariser l'école », août-septembre 1970, n°289-290.

¹⁰ Herbert Gintis, « Critique de l'illichisme », *LTM*, septembre-octobre 1972, n°314-315.

¹¹ « La grève des mineurs », *LTM*, avril 1963, n°203.

¹² Jacques Julliard, « Les passions d'André Gorz », *NO*, 27 septembre 2007.

¹³ Lettre d'André Gorz à Jacques Robin des 12-14 septembre 1997, citée par Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.* p. 149.

l'opéraïsme italien en 1978, auquel Lévy s'oppose : Gorz prend alors ses distances de la rédaction¹.

La revue, en prise avec l'actualité internationale des luttes et des pratiques autogestionnaires, est donc précieuse pour suivre l'évolution des analyses gorziennes sur l'autogestion : en sus des articles et ouvrages de Gorz, nous pouvons nous appuyer sur les numéros publiés entre 1960 et 1978, dont il connaissait le contenu. En croisant ses propres textes de l'époque et le contenu des numéros de la revue, on dégage trois problèmes qui émergent du projet autogestionnaire. La revue les traite à partir de la théorie révolutionnaire classique – Marx et Engels, Lénine, Luxembourg ou Gramsci – et de l'actualité des luttes.

Tout d'abord, les conditions des pratiques concrètes d'autogestion : comment articuler l'autogestion d'une entreprise par les producteurs avec la planification socialiste, potentiellement centralisée et bureaucratique, de la production voire avec l'organisation marchande de la distribution ? Que peuvent concrètement autogérer les travailleurs ? Quelles sont ces possibilités en pays socialistes et en pays capitalistes ?

Ensuite, qui est ce sujet autogestionnaire, acteur qui désire et a les moyens de réaliser ce projet ? Les techniciens et ingénieurs, qui ont des compétences techniques et gestionnaires qui les rendent aptes à dépasser les fonctions auxquelles ils sont assignés, peuvent-ils s'opposer au capital qu'ils servent indirectement ? Les étudiants, qui commencent à se mobiliser dès le début des années 1960 et à s'organiser syndicalement, indépendamment de l'appareil organisationnel ouvrier, peuvent-ils autogérer leur formation, voire participer aux luttes ouvrières ? Ou bien les OS, les moins intégrés subjectivement dans la production capitaliste, peuvent-ils la refuser entièrement et mener un mouvement révolutionnaire ?

Enfin, la revue débat longuement d'un problème philosophique et pratique majeur soulevé par les mouvements de 1968 français et italien : dans quelle mesure les organisations institutionnelles (parti et syndicat) étouffent-elles les mouvements de base et les pratiques d'émancipation ? Une rénovation des appareils est-elle possible, pour les autogérer, leur maintien formel est-il souhaitable, ou bien le spontanéisme est-il la seule issue pour le mouvement révolutionnaire ?

Ces problèmes analytiques et normatifs organisent la suite de notre chapitre. Ils ont la singularité – qui fait leur intérêt – d'émerger d'une situation historique précise : les pratiques collectives réelles posent des questions que tentent de résoudre leurs acteurs, leurs représentants

¹ Yann Moulier-Boutang, « André Gorz, pour mémoire », *Multitudes*, vol. 31, n°4, 2007, pp. 155-161.

et les théoriciens de l'époque. L'élaboration philosophique naît des pratiques, s'en nourrit et tente de l'influencer en retour, ce pourquoi il faut les situer.

Section 2 : La théorie autogestionnaire face aux pratiques internationales

Comme le montre Frank Georgi, l'idéal autogestionnaire se construit par comparaison avec les expériences étrangères contemporaines, censées attester l'universalité de son désir et de ses conditions de possibilité¹. Face à la réalité historique se forge une théorie autogestionnaire : la revue *Autogestion* veut constituer une encyclopédie périodique des théories et pratiques autogestionnaires internationales. Elle s'appuie sur la tradition socialiste et les expériences contemporaines, en donnant la priorité aux questions théoriques, pour comprendre les échecs passés et élaborer une théorie générale de l'autogestion future. Lefebvre consacre des numéros spéciaux à des moments jusque-là méconnus de l'histoire ouvrière, comme la commune de 1871 qui met en place les conseils ouvriers autogérés, les mouvements conseillistes en Europe en 1919-1920, les Républiques des conseils de Hongrie et Bavière au printemps 1919, les conseils ouvriers en Autriche, le mouvement spartakiste en Allemagne, les conseils d'usine à Turin ainsi que les soviets de la révolution d'Octobre, ensuite éliminés par le Parti bolchévique. Les expériences singulières commentées, comme l'expérience yougoslave, sont un matériau de la construction philosophique et politique d'une théorie de l'autogestion. Celle-ci doit tenir le discours et l'action puisque la pratique sociale et l'expérience vécue précèdent la théorie : le mouvement social qui aspire à l'autogestion et la pratique est antérieur à sa doctrine. Cette spontanéité d'un mouvement autotélique, qui vise l'autodétermination de ses acteurs, est cruciale pour Gorz, attentif à l'autonomie des mouvements sociaux, à interpréter selon leur propre grille de lecture.

1. À l'Est, l'autogestion nouvelle

1.1. Le « modèle » yougoslave

Georgi indique que le concept d'autogestion naît en Yougoslavie en 1948. Il provient de la traduction russe du « self-government » anglais, lui-même issu du socialisme britannique

¹ Frank Georgi, *L'Autogestion en chantier*, op. cit., Introduction.

libertaire de William Morris et de G. D. H. Cole pour désigner le mouvement coopératif. La version russe désigne l'organe d'auto-administration locale : utilisée d'abord par Bakounine pour défendre le fédéralisme organisationnel contre le pouvoir centralisé¹, elle se déplace ensuite vers la sphère de la production pour désigner le contrôle ouvrier dans les soviets. Ceux-ci disparaissent avec la guerre civile.

En Yougoslavie, à l'origine ce n'est ni une idée libertaire ou libérale, mais une méthode d'organisation de la production, « conçue et appliquée du sommet de l'État par des hommes formés à l'école du stalinisme »², à la suite du schisme de Tito avec Staline. Dans une situation de crise économique, de pénurie et de misère, il s'agit d'associer les ouvriers à la gestion des usines dans des conseils ouvriers élus. Tito la présente comme une expérimentation plutôt qu'un système achevé, une alternative au modèle productif soviétique bureaucratique et centralisé, jugé économiquement inefficace et contraire aux finalités émancipatrices du socialisme. Le but affiché est la construction d'un communisme authentique des producteurs associés. Elle se réclame donc d'un marxisme-léninisme débarrassé de l'appareil institutionnel stalinien, mais encore sans libéralisation économique du marché.

Le socle théorique de l'autogestion yougoslave reste donc marxiste, à réaliser dans des institutions politiques et dans un marché planifié, pour faire dépérir l'État à terme, mais sans revendications anarchistes ou anarcho-syndicalistes – comme ce sera le cas en France. Pour Georgi, c'est parce que l'approche conseilliste n'entend pas s'insérer dans la démocratie libérale représentative bourgeoise : de même, les conseils ouvriers hongrois de 1956 sont perçus comme un soulèvement prolétarien pour un pouvoir ouvrier direct et non comme un organe d'une démocratie parlementaire³. L'autogestion est d'abord organisée par une directive en décembre 1949, qui mène à la création de 800 conseils ouvriers. Néanmoins, ils n'ont qu'un rôle consultatif, sur la stratégie, les règlements et les normes de travail. En cas de conflit entre la direction et le conseil, un responsable administratif, membre du Parti, tranche. Par la suite, la loi du 27 juin 1950 distingue une fonction législative des Conseils de travailleurs et une fonction exécutive des Conseils de gestion, qui gèrent l'entreprise avec sa direction. S'ils peuvent influencer des décisions à l'échelle de l'entreprise, ils n'ont pas de pouvoir au niveau de la branche ou au niveau national ; ils sont donc trop faibles pour lutter contre la technocratie et la bureaucratie. La loi constitutionnelle yougoslave de 1953 institue la propriété sociale des

¹ Mikhaïl Bakounine, *Le Socialisme libertaire. Contre les despotismes*, Paris, Denöel, 1973, p.73. Voir aussi Roland Biard, « Bakounine théoricien de l'autogestion ? », *Autogestion et socialisme : études, débats, documents*, N°37-38, 1977, pp. 75-94.

² Frank Georgi, *CFDT*, op. cit., p. 134.

³ *Ibid*, p. 139.

moyens de production, l'autogestion des producteurs dans l'économie et du peuple travailleur dans la commune, la ville et l'arrondissement. En 1965, la concurrence entre les entreprises est autorisée : cette libéralisation du marché interroge à nouveau ce modèle.

L'expérience yougoslave est étudiée par les socialistes étrangers, notamment français et italiens, qui envoient des délégations ouvrières ou syndicales en Yougoslavie dès 1948. Le ministre Jules Moch y voit l'expérience de la liberté sous le socialisme, contre le stalinisme¹. Albert Gazier de la SFIO montre les limites des capacités de gestion d'une classe ouvrière encore ancrée dans le monde paysan, les contradictions entre la démocratie industrielle et la dictature politique d'une part et l'autogestion locale et l'organisation fédérale de l'appareil productif d'autre part, et pointe le risque du corporatisme². Des exilés socialistes yougoslaves démystifient le régime : Zivko Topalovic le présente comme une variante d'un capitalisme d'État puisque les moyens de production et les produits restent propriété d'État, qui ne parvient pas à fonder une démocratie économique puisqu'il n'y a pas de garantie des libertés individuelles et collectives. Quand l'autogestion s'installe dans les services publics ou les conseils de consommateurs, les observateurs français continuent de déplorer la bureaucratie et l'absence de pouvoir syndical capable d'organiser l'autogestion.

Un premier congrès sur l'autogestion a lieu en 1957. L'autogestion est analysée par le groupe *Praxis* composé d'universitaires de Zagreb, comme le philosophe Gajo Petrovic et le sociologue Rudi Supek³, qui avaient recensé *Stratégie*. En 1963, *Praxis* organise une école d'été à laquelle participent Adorno, Bloch, Marcuse, Goldmann, Mandel, Fink, Fromm, Lukács, Axelos, Lefebvre, Mallet et Gorz⁴. Invité de nouveau en 1967, Gorz ne vient pas mais rejoint leur comité de soutien. Le groupe publie ensuite une revue éponyme de 1964 à 1974, en serbo-croate et en langues étrangères.

En 1958, *Les Temps modernes* publie le *Programme de la Ligue des communistes de Yougoslavie*. Pour *L'Express*, Gorz se documente à la fin des années 1950 auprès du Centre d'information yougoslave à Paris⁵. Il passe un mois en Yougoslavie pendant l'été 1959 : son article décrit alors « l'autogestion des communes et des entreprises » comme réellement décentralisée, ce qui « a fait disparaître, avec les organes centralisés, l'arbitraire

¹ Jules Moch, *Yougoslavie, terre d'expérience*, Monaco, ed. du Rocher, 1953.

² Albert Gazier, « La Politique industrielle et sociale de la Yougoslavie », *La Revue socialiste*, mai 1953, p. 449-463. Voir Frank Georgi, « Un épisode méconnu de la guerre froide: les socialistes français à la découverte de la yougoslavie autogestionnaire. », *Revue d'études Comparatives Est-Ouest*, vol. 50, n°1, 2019, p. 81-114.

³ Willy Gianinazzi, *André Gorz*, op. cit., p. 143.

⁴ Frank Georgi, *L'autogestion en chantier*, op. cit., chap 4.

⁵ Il y rencontre Branko, qui devient un diplomate de premier plan et son ami, qui lui fait rencontrer d'autres intellectuels d'Europe centrale : *LD*, p. 45.

bureaucratique »¹. L'expérience autogestionnaire yougoslave a transformé les rapports de pouvoir en changeant les fonctions des institutions. Le plan national n'est « qu'un cadre régulateur, orientant par crédits sélectifs et stimulants fiscaux les initiatives venant d'en bas » : il est présenté comme un outil à disposition des producteurs pour réaliser leurs projets et adapter la production sociale à leurs besoins. Il s'enthousiasme pour cette autogestion qui donne réellement du pouvoir aux travailleurs, au point qu'elle « respecte la diversité, l'art de vivre et le sens du beau ». En 1964 pour le *Nouvel Observateur*, il souligne aussi la singularité du socialisme de Belgrade, où « les conseils d'autogestion ouvrière deviennent souverains » : le Parti n'est pas omnipotent, mais « n'a à répondre que des orientations d'ensemble, du sens final de la société et de son développement, mais non des problèmes concrets. La même règle doit s'appliquer, à l'intérieur du parti, à ses instances locales »². Ce jugement enthousiaste sera nuancé en 1966 dans l'article « Le Socialisme difficile ».

Deux ouvrages de Georges Lasserre³ et d'Albert Meister⁴ commentent en 1964 l'autogestion yougoslave. Le premier distingue la propriété, nationale, et le pouvoir de gestion, local, conditionné par l'abolition de la propriété privée. Le second déplore que l'État organise l'autogestion, dont les possibilités sont de plus limitées par les capacités des travailleurs issus des classes paysannes. À la suite des dysfonctionnements productifs observés, la réforme de 1965 introduit la concurrence entre les entreprises nationales autogérées.

La libéralisation du marché des entreprises nationalisées se produit aussi en Tchécoslovaquie, ce que commente *Les Temps Modernes* : l'économiste Ota Sik y voit le remplacement du « système actuel de gestion de l'économie, fondé essentiellement sur des méthodes administratives à partir de directives centrales, par un système multiple de direction »⁵ auquel les responsables politiques et syndicaux, les membres de tous les partis ainsi que les travailleurs sans parti participent. Si la centralisation est utile lors de la transition d'une économie capitaliste à une économie socialiste, elle peut ensuite freiner le développement économique parce qu'elle se concentre principalement sur des normes quantitatives et non sur l'amélioration des moyens et contenu de la production. Le « nouveau système de gestion de l'économie » n'est plus fondé sur des prescriptions imposées mais sur des incitations pour laisser les « organismes inférieurs » déterminer leur production, ce qui est jugé plus efficace :

¹ « Est-Ouest. La tentative yougoslave », *L'Express*, 20 août 1959.

² « Sainte tempête à Belgrade », *NO*, jeudi 17 décembre 1964.

³ Georges Lasserre, *L'entreprise socialiste en Yougoslavie : gestion ouvrière, coopératives, gestion sociale*, Paris, Minuit, 1964.

⁴ Albert Meister, *Socialisme et autogestion : l'expérience yougoslave*, Paris, Seuil, 1964.

⁵ Ota Sik, « La gestion économique en Tchécoslovaquie », *LTM*, juin 1965, n°229, p. 2114.

« les collectifs des entreprises [sont amenés] à choisir eux-mêmes, dans leur propre intérêt, une orientation de la production efficace pour la société et l'économie nationale »¹.

La suite du numéro débat de l'articulation entre l'autogestion et la libéralisation du marché. Ernest Mandel juge qu'une économie socialiste doit décentraliser les décisions vers « l'autogestion des producteurs et des citoyens », soit « la participation consciente des travailleurs à la gestion de l'économie »². Mais cela doit passer par l'octroi de droits aux travailleurs et non aux directeurs d'entreprise, qui cherchent à réduire l'emprise des collectifs ouvriers. La Yougoslavie l'a combinée avec des mécanismes de marchés, ce qui a rendu hostiles à l'autogestion ceux qui étaient hostiles à l'économie de marché : il faut alors montrer que les deux peuvent être découplés. Zoran Matkovic, sociologue yougoslave, explique le libre échange qui stimule « l'initiative au niveau des unités de production »³ : les compétences économiques sont transmises aux unités territoriales, les entreprises réorganisées en unités plus petites et les travailleurs rémunérés selon les rendements ; au niveau social, les usagers participent à la gestion locale des services sociaux. Au niveau de l'unité de production, l'autogestion améliore les rapports hiérarchiques et stimule les travailleurs par le « sentiment d'égalité, d'intégration et d'appartenance à l'entreprise »⁴. Pour améliorer techniquement la production, les dirigeants yougoslaves veulent rendre les entreprises autonomes en matière de crédit et d'investissement. Le numéro se clôt sur l'article de la sociologue Juliette Minces sur l'autogestion algérienne agricole et industrielle : inspirée par la Yougoslavie, l'Algérie indépendante la revendique pour les fermes abandonnées par leurs propriétaires. Celle-ci est d'abord empêchée par le parti et l'administration, puis réduite après le coup d'État de juin 1965.

1.2. *Que peut l'autogestion yougoslave ?*

Contrairement à l'optimisme de Rosanvallon pour l'évolution yougoslave, qui considère que la libéralisation du marché dans une société d'égaux rend possible l'autogestion productive, codéterminée par les producteurs comme les consommateurs qui fixent l'offre et la demande, alors que la planification centralisée interdit l'autonomie des entreprises⁵, l'analyse de Gorz sur les potentialités autogestionnaires dans les pays de l'Est se nuance ensuite.

¹ *Ibid*, p. 2125.

² Ernest Mandel, « La réforme de la planification soviétique et ses implications théoriques », *LTM*, juin 1965, n°229, p. 2162 et p. 2184-2185.

³ Zoran Matkovic, « Réalités de l'autogestion yougoslave », *LTM*, *loc. cit.*, p. 2187.

⁴ *Ibid*, p. 2196.

⁵ Rosanvallon, *L'Âge de l'autogestion*, *op. cit.*, p. 48 et p. 148.

Dans l'article de 1966 « Le Socialisme difficile », il l'interroge à l'aune de l'horizon du communisme comme « praxis commune maîtresse aussi bien de son déroulement que de son produit commun, réalisée librement par l'association volontaire des individus sociaux »¹. Cet horizon est atteint à trois conditions : victoire sur la rareté, polytechnisme, abolition du travail hétérodéterminé. Elles ne sont satisfaites que par le développement des forces productives, afin que le travail socialement nécessaire soit accompli avec peu de moyens, tout en favorisant l'épanouissement des facultés des travailleurs pour ce faire. Puisque les pays de l'Est n'avaient pas encore développé leurs forces productives, ils ont utilisé le socialisme, caractérisé seulement par la propriété collective des moyens de production, comme méthode d'accumulation, dirigée vers une fin, sans l'accompagner de démocratie directe ou de pouvoir populaire pourtant existants lors de la conquête du pouvoir².

Cette phase d'accumulation subie tranche avec la – supposée – libre conquête du pouvoir politique. La conquête du pouvoir opère par un groupe en fusion, dans lequel chacun se rend compte de « la nature intolérable de la condition de chacun et de tous » et s'unifie « dans une communauté de lutte », qui permet à tous de « supprimer les conditions données », « de sorte que chacun exige de chaque autre cette forme d'union qu'est le groupement actif, et que chacun se trouve, dans l'unité du groupe de combat, dans un rapport de réciprocité médiée avec tous ». Or, ce moment de « coïncidence de la liberté individuelle et de la liberté collective, souveraineté de l'individu en tant qu'il existe *pour* le groupe et *par* le groupe en vue d'un *but commun* qui est homogène à sa fin individuelle », ne survit pas à la prise du pouvoir « tant du moins que la rareté n'est pas vaincue »³ : le groupe en fusion se heurte à l'urgence de la satisfaction de ses besoins. La victoire sur la rareté implique ici – sans que Gorz ne précise si elle s'y réduit – le développement des forces productives, qui est cependant réduit au statut de moyen limité, et non de fin en soi.

Or, le principe même de l'autogestion se heurte à cette finalité de développement des forces productives : si les groupes spécialisés, susceptibles d'être autogérés, sont coordonnés pour viser « la production d'un *surplus* destiné à l'investissement », alors s'impose une « *stratégie* du développement à long terme » aux groupes locaux potentiellement contradictoire avec leurs intérêts et besoins immédiats. L'institutionnalisation des groupes autogérés, c'est-à-dire leur subordination à « un groupe spécialisé dans la coordination et la planification de l'économie globale », qu'est l'État, « vide la souveraineté des groupes de base d'une partie au

¹ SD, p. 116.

² SD, p. 118.

³ SD, p. 118-119.

moins de sa substance et qui incarne une Vérité et une Unité de leur praxis qui leur devient extérieure » : elle les soumet à des impératifs hétérodéterminés. Le pouvoir productif supplante alors le pouvoir populaire existant lors de la conquête du pouvoir politique, schéma « commun à toutes les révolutions socialistes en pays peu développé, y compris à la révolution yougoslave, même *après* 1950 »¹. L'autogestion est contrée par cette contrainte de productivité.

Dans les pays de l'Est, le socialisme a servi de méthode d'accumulation du capital d'autant plus efficace qu'elle a été doublée du taylorisme, plébiscité par Lénine pour son efficacité apparente, sans voir ses conséquences aliénantes sur les travailleurs². S'il n'y a pas d'exploitation – au sens d'une extorsion de la plus-value par des capitalistes – en raison de la propriété nationale des moyens de production, l'aliénation au travail et la domination dans la société perdurent, parce que le travailleur ne détermine ni ses conditions de production ni son contenu et sa finalité ; il doit se soumettre à une bureaucratie centralisée sur laquelle il n'a pas de pouvoir. La planification centralisée qui prédétermine le chiffre d'affaires, les stocks et résultats de chaque entreprise, stérilise même le développement des forces productives parce qu'elle empêche la recherche créatrice et l'amélioration qualitative des produits et moyens de production. « Le socialisme de la rareté, le socialisme de l'accumulation, s'il abolit l'exploitation, ne peut donc prétendre mettre fin à l'aliénation »³ : organisé sur des principes matérialistes, il ne répond pas au problème existentialiste d'aliénation qui est justifié au nom du développement des forces productives. Cette phase transitoire d'accumulation reste dominée « par les lois de l'économie politique, science de l'allocation rationnelle de ressources rares », ce qui empêche les rapports de production d'avoir « une transparence plénière pour les producteurs »⁴ et d'atteindre la finalité politique et sociale du communisme. La subordination des besoins à la production, à satisfaire au moindre coût, est contestée socialement mais réprimée. Les dirigeants ouvriers se sont même approprié subjectivement les impératifs productivistes dans une « *éthique productiviste* » similaire à celle bourgeoise puritaine :

[u]ne éthique du renoncement, de la frugalité, de l'austérité, de l'âpreté au travail, de l'autodiscipline, et aussi du rigorisme moral, de la prudence, de la propreté et de la répression sexuelle. Une éthique selon laquelle l'homme n'était pas sur terre pour se réjouir et cultiver ses sens, mais pour se surpasser dans l'acharnement au travail, étant entendu qu'il récupérerait dans l'au-delà de la société à venir ce qu'il sacrifiait ici et maintenant⁵.

¹ SD, p. 119.

² Voir à ce sujet Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor, op. cit.*

³ SD, p. 120.

⁴ *Ibid.*

⁵ SD, p. 121.

En négligeant l'adéquation de la production avec les besoins sociaux, les pays socialistes sont alors en retard sur certains besoins, comme l'urbanisme, la recherche artistique ou pédagogique, censurés existentiellement et politiquement. Difficile à gérer de façon centralisée et planifiée, la consommation socialiste ne s'est pas adaptée aux besoins et aux moyens souhaités pour les satisfaire : elle s'est calquée sur le modèle capitaliste d'équipements individuels, ménagers ou de transports, à la place d'équipements collectifs. Utiliser le marché pour déterminer les besoins de consommation, comme en Hongrie et en Tchécoslovaquie, permet d'assurer une certaine qualité de la production par la concurrence de plusieurs unités et d'orienter la production du superflu, mais Gorz conteste sa valeur propre : le marché n'est pas intrinsèquement un mécanisme de « *démocratisation dans le détail* de décisions de production qui restent centralisés et administratives dans l'ensemble »¹, parce que le consommateur reste soumis à des oligopoles de production et de vente, ainsi qu'une production planifiée. La démocratisation de la production doit se faire en amont, dans la détermination de ses finalités, de son contenu et de ses modalités, et non seulement dans sa distribution.

Dans les pays soviétiques, l'individu dépossédé de tout pouvoir réel collectif sur ses conditions matérielles de vie, au travail et par-delà, se replie alors sur sa sphère privée, perçue comme seule sphère d'autonomie. C'est d'abord – sur le plan logique comme chronologique – la conséquence de sa privation de pouvoir au travail, puis de la recherche de compensations dans le non-travail qui en résulte. Celles-ci justifient ensuite l'organisation oppressive du travail, que Gorz ne prend pas pour une fatalité. Puisque le « socialisme de la pénurie et de l'accumulation a commencé par reprendre les techniques de production, d'organisation et de division du travail de l'industrie capitaliste », il a aliéné le producteur. Gorz y voit là une nécessité historique du développement des forces productives² mais amendable par la suite :

La clé de l'émancipation des travailleurs, la clé d'une démocratie industrielle et socialiste, la condition première du pouvoir des travailleurs sur les lieux de production et dans la société est donc l'abolition des techniques de production et d'organisation du travail qui restent aussi déshumanisantes aujourd'hui qu'il y a cent ans. Tant que ces techniques ne seront pas abolies par la recherche scientifique et technique, l'autodétermination du travailleur dans son travail, dans ses besoins, dans sa consommation, dans ses rapports sociaux, se heurtera à des obstacles difficilement surmontables³.

Après le développement quantitatif, l'autogestion yougoslave est donc le moment qualitatif du développement des forces productives, « rétablissement de tensions dialectiques à tous les niveaux du processus social de production »⁴ sinon étouffées par la planification

¹ SD, p. 129.

² « Il n'y avait pas moyen de faire autrement », SD, p. 136.

³ SD, p. 137.

⁴ Ibid.

centralisée qui stérilise les producteurs : « une certaine autonomie de gestion, tendant notamment à faire économiser la force de travail (les progrès de productivité, dans une perspective socialiste, ne sont rien d'autre) est devenue nécessaire dans les pays socialistes développés ». Elle n'est possible qu'après la réduction de la rareté et la satisfaction des besoins urgents, permises par la planification centralisée, nécessaire aux investissements initiaux, sur « les critères microéconomiques de la gestion des entreprises »¹, pour développer ensuite certains dispositifs techniques et scientifiques. Mais Gorz nuance son ampleur actuelle :

Bien que l'autonomie actuellement préconisée soit celle des directeurs et que toute allusion à la gestion ouvrière soit soigneusement évitée dans les pays du camp socialiste, celle-ci peut néanmoins être considérée comme le sens à long terme des réformes en cours si elles doivent porter tous leurs fruits et préparer le passage au communisme².

Puisque perdurent la pénurie et un bas niveau technique, l'impératif quantitatif s'impose aux producteurs, alors même qu'ils sont responsables de la gestion, ce qui les amène à renoncer à la satisfaction de leurs besoins au nom du productivisme : ils n'ont pour marge d'autogestion que les moyens d'y conformer leurs pratiques. L'autogestion yougoslave ne parvient pas à « transformer la condition ouvrière » en abolissant « la dégradation, la mutilation, la robotisation du travailleur et du travail qu'entraînent les techniques de production d'origine américaine »³ parce qu'elle n'a pas touché à l'organisation des forces productives et à ses finalités. Pourquoi Gorz ne remet-il pas en question la légitimité même du développement des forces productives ? Il se situe encore dans la téléologie marxiste d'une construction du socialisme à partir d'un certain niveau de développement, que réalise le capitalisme et que doit réaliser l'État socialiste dans les pays non capitalistes ; cependant, il en conteste son efficacité intrinsèque à partir de *Critique de la division du travail* en 1973 en montrant que d'autres types de développement seraient possibles et plus efficaces.

Dès lors, soit ces travailleurs acceptent l'impossibilité de leur émancipation productive et politique et se plient aux normes hétérodéterminées de la production, devenant des « autogestionnaires actifs et passablement technocratiques », soit ils les refusent et se replient sur leur vie privée⁴. Ils restent aliénés parce qu'ils n'ont pas la maîtrise entièrement des finalités, contenus et modalités de production.

Gorz en conclut que « malgré ses avantages incontestables et ses promesses pour l'avenir, l'autogestion n'est donc pas une panacée, tant que la pénurie et les inégalités de

¹ SD, p. 139.

² SD, p. 138.

³ SD, p. 119.

⁴ SD, p. 140.

développement subsistent »¹ : dans cette situation historique, elle est une prémisse à une pratique productive autonome, sans la garantir parce qu'elle peut rester déterminée par des normes et impératifs extérieurs aux travailleurs. Si les groupes ouvriers revendiquent leur autonomie face aux normes de la production centralisée, cela peut être justifié par des intérêts particuliers corporatifs et non des besoins sociaux. L'autogestion « n'empêche pas que les travailleurs, individuellement ou collectivement, se considèrent eux-mêmes comme des instruments de production »² si elle reste soumise à une logique de développement des forces productives. Puisque l'impératif de rendement maximum et de gain individuel perdure, l'organisation des tâches peut se faire uniquement selon des critères d'efficacité. Ses effets dépendent donc des conditions matérielles de sa situation et des normes qu'on lui impose.

Tant que le développement est déterminé de façon centralisée, les avantages de l'autogestion des entreprises sont « politico-idéologiques plus qu'économiques »³, c'est-à-dire qu'ils portent plus sur l'expérience subjective des travailleurs que sur le développement productif. En effet, elle forme les cadres ouvriers à la gestion dans ses aspects administratifs et techniques : elle donne à tous les ouvriers une vue d'ensemble sur l'entreprise et la branche, condition préalable à l'exercice futur de leur pouvoir sur la production. Cela permet de juger de la direction des gains de productivité, « au niveau de la commune et de l'entreprise »⁴, encourageant l'innovation technologique et les investissements de productivité pour améliorer leurs conditions de travail. Elle leur communique aussi des informations pour les choix globaux.

Dans ce contexte, Gorz réaffirme l'importance de l'autonomie syndicale, dont il étend le rôle aux « lieux de travail et dans la société »⁵. Il lui attribue la mission de rendre le travailleur capable de déterminer l'acte productif « dans son déroulement et dans la division sociale et technique des tâches, au mieux de ses besoins » et d'exercer le pouvoir de la classe ouvrière entendue comme « la liberté des travailleurs de soumettre les conditions de leur travail à leur pouvoir collectif ». Il peut assurer la fonction de l'ergonome qui cherche un « aménagement optimum des conditions et des méthodes de travail dans l'usine » mais aussi « des conditions de vie au dehors »⁶.

La Yougoslavie en a eu l'intuition en garantissant l'autonomie syndicale vis-à-vis de la direction, du gouvernement et du Plan, même si le projet autogestionnaire a été organisé par le

¹ *SD*, p. 141.

² *Ibid.*

³ *SD*, p. 139.

⁴ *SD*, p. 147.

⁵ *SD*, p. 143.

⁶ *SD*, p. 144.

haut. Cette autonomie se traduit à deux niveaux complémentaires : dans la revendication, entendue comme moyen de formation, de prise de conscience et d'expression collectives des besoins collectifs, pour que le prolétariat détermine le modèle de civilisation qu'il cherche et ses moyens ; mais aussi dans le pouvoir effectif des travailleurs, qui suggèrent « les améliorations nécessaires ou possibles des conditions de travail », « sur l'organisation du travail, la composition des équipes, les temps et les cadences, les conséquences de l'innovation technique et même, dans certains cas, leur nature »¹. L'autonomie syndicale contrebalance certains effets de la planification centralisée dont les plans peuvent être amendés en pratique. Elle est d'autant plus adaptée à la situation historique où les « réformes économiques en cours » dans les pays socialistes rétablissent « une certaine autonomie de gestion des entreprises »².

Si le syndicat exprime les besoins productifs, au travail et dans le Plan, c'est ensuite au parti d'élaborer plus généralement les choix de société et le Plan. Pour traiter de choix politico-idéologiques sinon délaissés au profit des choix techniques, il doit être autonome vis-à-vis des organismes technocratiques, administratifs et économiques, qui suivent des impératifs de court terme. La participation citoyenne est conditionnée au respect des libertés politiques, l'autonomie et le débat des collectifs, entendus largement : syndicats, coopératives agricoles, conseils ouvriers, groupements culturels et organisations de jeunesses. Le parti participe à l'orientation politique de façon « directrice mais non pas directement dirigeante »³ par une fonction de coordination et de mise en commun d'informations d'autant plus cruciale, à ce moment historique, que le pouvoir de décision se décentralise, que les informations se technicisent et que des conflits de critères productifs surgissent. Il articule l'intérêt particulier d'une unité de production, intérêt matériel dicté par la matière inerte qui cherche à perdurer, et les besoins sociaux à satisfaire par la production sociale, pour éviter le corporatisme d'un secteur. Ce n'est pas de l'hétérodétermination contraire à l'esprit autogestionnaire si les citoyens-producteurs peuvent participer à l'élaboration de ce Plan. L'articulation entre intérêt général et la myriade d'intérêts particuliers passe par des médiations, indépendantes des instances de programmation générique bureaucratique parfois abstraite de la production sociale, qui se situent par-delà la diversité des intérêts particuliers, qu'elles permettent d'exprimer et d'agglomérer.

Gorz inscrit donc ces pratiques autogestionnaires dans leur situation déterminée économiquement et politiquement. La pratique ne garantit pas la réussite d'objectifs fixés ou

¹ SD, p. 147.

² SD, p. 148.

³ SD, p. 150.

les espoirs placés en elle : elle n'est qu'un moyen, qui a intrinsèquement certains effets mais n'en garantit pas d'autres si elle n'est pas coordonnée avec d'autres conditions matérielles et d'autres pratiques. Gorz propose une analyse existentialiste marxiste de la pratique située : dans une situation donnée le projet se heurte à d'autres projets, qui le détournent de sa satisfaction. Comme il le synthétise en 1966 « l'autogestion est nécessaire au socialisme comme phase préparatoire du communisme, mais elle n'est pas suffisante »¹. Elle prépare l'abolition d'un appareil administratif étatique séparé des citoyens producteurs et de la distinction entre travail manuel et intellectuel, de production et de commandement et planification. Théoriquement, « elle tend à donner aux producteurs le pouvoir d'autodéterminer les conditions de leur collaboration sociale sur les lieux de travail, et d'autodéterminer la finalité de la production c'est-à-dire la nature des besoins et la meilleure façon de les satisfaire ». Mais l'autogestion technique doit être articulée avec une autogestion économique relative. La première désigne « le pouvoir ouvrier sur l'organisation et sur les conditions de travail, sur la classification des tâches, sur la division du travail au niveau des ateliers, sur l'orientation et la cadence de l'innovation technologique, sur la formation professionnelle », pouvoir qui transforme concrètement la condition ouvrière en contrant les effets du taylorisme : c'est un moyen de « restituer à l'acte productif une dimension de responsabilité, d'initiative, de création » en changeant « radicalement le rapport de l'homme à l'outil industriel, au travail collectif, ce qui suppose que l'on change la nature des outils et la nature du travail industriel »². Ce pouvoir technique implique un haut niveau de développement des forces productives pour que l'autogestion économique n'impose pas le productivisme d'accumulation et la planification. Mais la planification est déjà « choix d'une échelle des priorités dans le développement économique et social » socialiste, dont débattre collectivement à tous les niveaux, « des assemblées du Parti, des régions, des communes, des branches, du syndicat, du Parlement, etc »³.

En tout cas, Gorz reconnaît la libéralité de l'autogestion yougoslave par rapport à d'autres pays soviétiques, d'autant plus fortement quand il est mis à mal. En 1972, il déplore l'étouffement de la critique de gauche par le pouvoir central, les procès politiques de militants pour l'autogestion, la saisie de la revue *Praxis* et l'interdiction des publications étudiantes depuis 1968⁴ : l'ordre n'est plus rétabli pour le socialisme autogestionnaire mais pour le pouvoir

¹ « Entretien », in Ilija Bojovic (dir.), 1968, *op. cit.*, p. 119.

² *Ibid*, p. 120.

³ *Ibid*, p. 121.

⁴ « Yougoslavie : les hérétiques de Belgrade », *NO*, 7 août 1972.

des appareils. L'analyse de l'autogestion en Yougoslavie est pourtant située dans un pays soviétique où est supposé acquis le pouvoir politique et où la production au service des besoins de la population. Quelles sont alors les potentialités autogestionnaires dans une situation de conflit de classe où la production est encore capitaliste ? Est-ce une pratique de lutte révolutionnaire suffisante ou bien reste-t-elle contrée voire gérée par le capitalisme et les institutions en place ?

2. Le socialisme italien : pouvoir ouvrier et autonomie syndicale

Les échanges de Gorz avec les « Italiens » sont cruciaux à partir de 1960¹ et expliquent bon nombre de ses thèses sinon mécomprises, comme nous le verrons jusque dans la dernière partie de cette thèse. Ils peuvent être décomposés et présentés en deux temps.

D'abord, Gorz fréquente les marxistes, socialistes et syndicalistes italiens qui se situent encore dans les institutions politiques et syndicales mais qui ont la particularité de mettre l'accent sur l'aliénation des travailleurs, comme racine de la domination. Ils défendent aussi l'autonomie du syndicat vis-à-vis du parti et son organisation souple pour s'adapter aux revendications plus poussées de la base. Gorz s'en inspire alors pour sa théorie du syndicat autonome capable de revendiquer des réformes révolutionnaires.

Dans l'après-68, Gorz se rapproche de l'« autonomie italienne », courant critique des institutions ouvrières, issue du mouvement opéraïste, qui s'intéresse notamment aux sujets les moins intégrés par le capitalisme et les plus révolutionnaires, comme les OS². Par *Les Temps Modernes*, Gorz diffuse en France et intègre la critique des institutions ouvrières, partisans et politiques, accusées de trahir les mouvements autonomes de base, pour interroger les conditions d'une spontanéité révolutionnaire. Nous commençons par présenter ce premier héritage « institutionnel » puis nous montrons dans la section suivante les effets du second.

¹ Dans la préface des *Fondements pour une morale*, Gorz dit découvrir les marxistes italiens à partir de 1960 et les lire jusqu'en 1969 : *FM*, p. 19. Voir aussi Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique*, *op. cit.*, p. 88-89 : « Gorz était aussi très proche des dissidents communistes italiens comme des principaux dirigeants syndicaux du pays ; il connaissait également les milieux gauchistes de la péninsule et il avait ainsi consacré un numéro spécial des *Temps modernes* à Lotta continua. » (...) « Il y a ainsi eu un indéniable « moment italien » de la deuxième gauche au milieu des années 1970 » qui s'est notamment exprimé aux *Temps Modernes*.

² Ce rapprochement est le résultat de la rencontre d'Oreste Scalzone, cofondateur de *Potere Operaio* avec Toni Negri, qui prend contact avec Gorz à Paris en 1968, puis avec Yann Moulier-Boutang, qui traduit et édite *Ouvriers et capital* de Mario Tronti. Pour plus de détails sur la diffusion des idées opéraïstes en France, notamment du rôle de Yann Moulier-Boutang et de Toni Negri, après *Les Temps Modernes*, voir Antoine Aubert, « *Multitudes* : aux origines d'une revue radicale », *Raisons politiques*, vol. 67, n°3, 2017, p. 31-47.

2.1. La stratégie italienne : critique de l'aliénation et revendication du pouvoir ouvrier

Après la Première Guerre mondiale, l'Italie connaît déjà une situation socialiste spécifique : ce sont les masses ouvrières qui font preuve d'initiative et de combativité, débordant les directions du Parti socialiste et des syndicats, « paradoxe historique » par lequel les masses éduquent le Parti, comme le pointe Gramsci¹. À Turin, en 1919-1920, les ouvriers occupent les usines et s'organisent par des conseils ouvriers² : la direction du Parti, plus centriste, condamne cette déviation anarchiste. L'émergence du fascisme étouffe cette spontanéité ouvrière. Après la Seconde Guerre mondiale, le marxisme se diffuse de nouveau rapidement, renforçant le poids du PCI et du PSI. L'héritage marxiste italien antérieur, de Gramsci et de Labriola, favorise une autonomie culturelle et politique : le PCI résiste au stalinisme et tolère une liberté d'expression intellectuelle dans l'organisation³.

Par Gorz, la nouvelle gauche et *Les Temps Modernes* suivent de près l'actualité italienne à partir des années 1960, d'abord pour l'évolution politique du PCI et syndicale de la CGIL, ainsi que les luttes ouvrières en cours, puis pour les nouvelles luttes syndicales et pratiques d'organisation des travailleurs, en interaction avec les étudiants et les féministes. En 1962 le socialiste Lelio Basso écrit à *L'Express* pour contester l'enquête de Bosquet sur la gauche socialiste italienne, ce qui initie leur relation. De façon similaire au PSU, Basso et le syndicaliste Vittorio Foa cofondent en 1964 le PSIUP comme alternative au PS de gouvernement. En 1962, Gorz visite le siège de la CGIL, syndicat majoritaire proche du PCI, à Rome, puis côtoie les grèves des métallurgistes turinois et milanais. Contrairement aux communistes et cégétistes français, les syndicalistes italiens dirigent la lutte contre l'aliénation au travail et dans tous les rapports sociaux plutôt que contre la seule exploitation économique. Gorz assiste au X^e congrès du PCI à Rome et rencontre Rossana Rossanda, future éditrice de *Il Manifesto*, avec qui il échange toute sa vie⁴. Par la suite, il retourne fréquemment en Italie et écrit pour *Problemi del socialismo*, la revue de Basso, *Mondo nuovo*, revue du PSIUP, *Critica marxista*, revue du PCI,

¹ « Paradoxe historique par lequel en Italie ce sont les masses qui poussent et 'éduquent' le Parti de la classe ouvrière et ce n'est pas le Parti qui guide et éduque les masses » (...) « Ce parti socialiste, qui se proclame guide et maître des masses, n'est pas autre chose qu'un pauvre notaire qui enregistre les opérations exécutées spontanément par les masses » Antonio Gramsci, *Ordine Nuovo*, Torino, Einaudi, 1954, pp. 161, 162 cité par Michael Löwy, « La théorie marxiste du parti », *art. cit.*

² Antonio Gramsci, « Le mouvement turinois des conseils d'usine », *Autogestions*, 1974, n°26-27, p. 55-69.

³ Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, *op. cit.*, p. 60.

⁴ Christophe Fourrel a réalisé un long entretien vidéo avec Rossana Rossanda sur ses rapports à Gorz.

et *Revue internationale du socialisme* créée en 1964 par Basso à laquelle participent aussi Vincent, Mandel, Mallet et Goldmann¹.

Les Temps Modernes suivent alors les débats autour du PCI, en publiant Giorgio Amendola, dans l'aile droite, qui justifie la stratégie centriste au nom de l'unité de la classe ouvrière, et Lucio Magri, à gauche, qui se méfie de cette stratégie réformiste². La revue édite les prises de position de Togliatti, qui commente les évolutions du PCUS, critique le PC chinois et soutient Tito³. Elle voit dans la victoire électorale des communistes en 1963 l'échec de la stratégie social-démocrate qui accepte le néo-capitalisme pour participer au gouvernement, comme d'autres partis socialistes européens. L'éditorial gorzien du numéro reconnaît la victoire de la stratégie qui relie des objectifs immédiats et mobilisateurs à ceux structurels de pouvoir,

[u]ne stratégie qui, en même temps que l'insuffisance du niveau de vie, conteste le mode et le modèle de vie proposés par le néo-capitalisme, ses gaspillages, ses consommations somptuaires, ses priorités inverses des exigences prioritaires de la vie en commun ; qui, chaque fois qu'elle conteste et qu'elle refuse, montre qu'une solution différente existe virtuellement déjà, inscrite en creux dans le processus en cours, et qui peut devenir réelle à condition que les classes laborieuses soient les plus fortes⁴.

Le mouvement socialiste italien incarnerait sa stratégie de réformes révolutionnaires.

Le double numéro de septembre-octobre 1962⁵, qui prépare les analyses de *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, commente la stratégie syndicale et politique du mouvement ouvrier italien. Dans l'avant-propos, Gorz présente les auteurs, nouveaux dans la revue, comme des théoriciens de l'aliénation de la classe ouvrière, qui montrent les besoins restés insatisfaits, malgré la croissance de la production. Puisque la nature et le niveau des besoins ont changé, il faut une réélaboration idéologique pour en faire des thèmes de lutte. Dans une Italie en voie d'industrialisation massive, la lutte se déplace, par-delà la seule libération de la misère, « vers la libération dans le travail d'une part, la mise en question de la finalité de la croissance économique d'autre part » pour de « nouvelles couches » de travailleurs, plutôt que pour « la masse des OS », qui cherchaient l'émancipation « dans la consommation, dans le loisir, dans la lutte politique, en tant que consommateur et citoyen »⁶ et délaissaient le terrain de l'entreprise. Gorz y voit des revendications qualitatives, portées par un sujet plus qualifié, qui remplacerait l'OS.

¹ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 111.

² *LTM*, janvier 1962, n°189.

³ Palmiro Togliatti, « Sur le XXIII^e congrès du PCUS », *LTM*, janvier 1962, n°188, Renmin Ribao, « Les divergences entre le camarade Togliatti et nous » et Palmiro Togliatti « Ramenons la discussion à ses termes véritables », *LTM*, mai 1963, n°204.

⁴ « Une victoire », *LTM*, juin 1963, n°205, p. 2115.

⁵ *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.

⁶ *Ibid.*, p. 397-399.

Puisque l'aliénation fondamentale perdure dans le travail, c'est là qu'elle peut être contestée :

Alors qu'il est techniquement maître de l'appareil productif, toute responsabilité lui est déniée dans l'orientation de la production ; dans le choix du rythme et de la localisation des investissements, de la répartition sociale et géographique des richesses ; dans le choix des priorités. Il y a divorce complet entre pouvoir technique et pouvoir économique et politique, le premier étant appelé à s'exercer dans les limites prédéterminées par le second en vue du profit financier maximum. C'est de cette contradiction fondamentale qu'est née (et que s'est diffusée dans des secteurs plus traditionnels), la revendication que le pouvoir syndical s'étende aux choix et à la gestion économique de l'entreprise – ou plus exactement du groupe industriel, de la branche, du secteur – et à tous les aspects du rapport de travail (formation professionnelle, qualifications, organisation du travail, relation salaire-productivité etc.)¹.

L'exigence fondamentale est alors « l'exigence gestionnaire » qui signifie « le refus du despotisme que le capital exerce à l'intérieur de l'entreprise et à l'extérieur » c'est-à-dire le refus de la domination qui s'exerce sur les pratiques de production et les rapports sociaux. Il implique de créer

[d]ans l'appareil productif, un *pouvoir ouvrier* qui conteste les intérêts inertes du capital par les exigences vivantes des hommes, en tant que travailleurs et citoyens, et qui préfigure le contrôle de l'appareil productif par les producteurs associés en fonction de leurs exigences humaines².

La situation italienne révèle ainsi l'importance d'une analyse existentielle de l'aliénation et de la revendication qualitative du pouvoir ouvrier. Dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Gorz se demande néanmoins si la non-satisfaction des besoins essentiels reste encore la raison principale de la lutte ouvrière, ce qu'il confirme par une conception extensive des besoins sociaux, qui portent aussi bien sur l'urbanisme que l'éducation et la vie culturelle.

2.2. La condition du pouvoir ouvrier : l'autonomie syndicale

Dans ce numéro d'automne 1962, Gorz édite le socialiste Basso, les syndicalistes Foa et Trentin et les communistes Lucio Magri et Giorgio Amendola, qui ont tous des responsabilités au sein du mouvement ouvrier. Basso diagnostique la crise des luttes traditionnelles dans l'incapacité de relier l'action revendicative quotidienne au but politique final qui semble alors inaccessible³. Foa témoigne du réveil de l'esprit contestataire à l'intérieur du syndicat par les luttes récentes et « l'autocritique confédérale » qui a mené à décentraliser les revendications et instances de négociation et de luttes, au niveau de l'expérience vécue des travailleurs, des secteurs de production et des entreprises : c'est une autogestion des luttes qui tire le syndicat vers plus d'autonomie. Le syndicat a alors exprimé des objectifs immédiats pour

¹ *Ibid.*, p. 400.

² *Ibid.*, p. 401.

³ Lelio Basso, « Expansion monopolistique et stratégie ouvrière », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.

s'opposer au pouvoir du patron au travail¹. Côté communiste, Magri conteste la stratégie de socialisation des moyens de production et de planification de l'économie, réappropriée par le gouvernement et le patronat qui l'imposent, réifiée et immuable, aux travailleurs : est valable seulement une socialisation organisée par le pouvoir ouvrier, qui détermine les besoins et les moyens². Amendola montre le rôle des luttes ouvrières d'après-guerre dans les cycles économiques, par la contestation des licenciements et la défense de l'industrie : elles ont une force politique propre et non seulement un rôle économique³. Enfin, Trentin analyse les rapports de forces dans le néocapitalisme italien : le pouvoir capitaliste monopolistique coexiste avec un capitalisme d'État, qui crée des organismes de planification économique et de défense des consommateurs, tout en utilisant les syndicats pour intégrer le travailleur dans l'entreprise sur le modèle de la coresponsabilité, qui le transforme en épargnant ou coactionnaire, pour atténuer la perception du conflit de classe et faire accepter le productivisme. Il propose une « politique de réforme des structures » autour « du contrôle ouvrier, du nouveau rôle et des pouvoirs autonomes des syndicats ; des formes de gestion commune ; du contrôle démocratique ; du nouveau rôle des organismes locaux ; des nouvelles formes et des nouvelles institutions de démocratie de base »⁴, projet qui ressemble à la stratégie gorzienne. Mais son horizon reste un socialisme productiviste qui dépasse les imperfections du développement capitaliste, un « développement ininterrompu des forces productives et d'une science indépendante de l'hypothèse capitaliste », idéal de progrès qui ferait adhérer au socialisme les ouvriers spécialisés et techniciens⁵. De même, dans l'article « L'automobile en crise » pour le *Nouvel Observateur*, quand Bosquet interroge Trentin sur la crise structurelle de l'industrie automobile en raison de la saturation de la demande, celui-ci répond que l'expansion du marché suffira à absorber les capacités productives excédentaires⁶.

Ce dialogue inspire *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, qui cite à plusieurs reprises Foa et Trentin. La CGIL est assimilée à la CFDT parce que toutes deux « considèrent le pouvoir syndical de contrôler et de conditionner la gestion des grandes entreprises comme la condition

¹ Vittorio Foa, « Les luttes ouvrières dans le développement capitaliste », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197, p. 536

² Lucio Magri, « Le modèle de développement capitaliste et le problème de "l'alternative" prolétarienne », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.

³ Giorgio Amendola, « Lutttes des classes et développement économique après la Libération », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.

⁴ Bruno Trentin, « Les doctrines néocapitalistes et l'idéologie des forces dominantes dans la politique économique italienne », septembre-octobre 1962, n°196-197, p. 668.

⁵ *Ibid*, p. 672.

⁶ « L'automobile en crise », *NO*, 19 novembre 1964 (premier numéro).

première d'une planification antimonopolistique ou démocratique »¹. Gorz se reconnaît dans la position de Foa de relier politiquement « l'aliénation du producteur dans le processus productif » avec « l'aliénation du producteur dans la société » pour viser « la reconquête de l'autonomie du producteur au sein du processus productif »². Gorz inscrit sa théorie du syndicat autogestionnaire – du procès productif, de la gestion comme de la formation de la force de travail – et autonome dans celle de Trentin³.

L'échange se poursuit par delà l'ouvrage de 1964 : en février 1967, le dossier s'ouvre par l'article « Réforme ou Révolution » de Gorz puis l'article de Bruno Trentin, traduit par Gorz, qui discute de l'intégration social-démocrate de la classe ouvrière au capitalisme⁴. Il déplore que les organes politiques et syndicaux ouvriers participent à la gestion néocapitaliste et en acceptent ses normes, au lieu de la contester radicalement : elles se soumettent alors à une fonction de négociation plutôt que de maintenir leur autonomie et leurs revendications révolutionnaires. Avec la mécanisation et la formation d'une partie de la main d'œuvre, la lutte des classes se redéfinit autour de la contradiction entre le niveau de formation des ouvriers et le contenu parcellaire de leurs tâches, la prédétermination des cadences et rythmes de travail et la gestion par le travailleur de la nature et l'intensité de son effort. Interviennent aussi les techniciens et intellectuels de la production, capables de contester la gestion capitaliste et la hiérarchie au sein de l'entreprise. Ces tensions peuvent se transformer en revendications concrètes sur l'organisation du travail et « le pouvoir de décision de l'entrepreneur capitaliste sur un terrain où le syndicalisme traditionnel ne l'a jamais combattu »⁵.

Les syndicats et partis ouvriers doivent alors s'adapter à ces nouveaux contenus, en les traduisant dans des mesures locales et nationales de politique économique. Cela implique que le syndicat reconquiert « un pouvoir effectif de contestation et de négociation dans chaque entreprise » par « un système de négociation beaucoup plus flexible et décentralisé que par le passé »⁶ en multipliant les centres locaux d'exercice du pouvoir et les actions locales, soit par une autonomie du syndicat. Ces revendications doivent être reprises dans une politique de long terme avec les partis : comment éviter que le syndicat ne perde ni sa liberté d'initiative et de revendication sur les lieux de travail ni sa longueur de vue politique sans laquelle il risque le

¹ S, p. 14.

² S, p. 33 et p. 39.

³ S, p. 20 et p. 44-46 ; p. 115 pour le rôle du syndicat face au capitalisme monopolistique et à la technocratie.

⁴ Bruno Trentin, « Tendances actuelles de la lutte de classes et problèmes du mouvement syndical face aux développements récents du capitalisme européen », *LTM*, février 1967, n°249.

⁵ *Ibid*, p. 1403.

⁶ *Ibid*, p. 1410.

corporatisme ? Puisque le syndicat exprime les contradictions vécues sur les lieux de production, dans les conditions et le contenu de la production, il doit rester autonome, pour proposer des directions politiques surgies de l'expérience concrète sur les lieux de travail¹.

Le numéro continue avec une analyse des réformes de structure belges par le syndicaliste René de Schutter, ami de Trentin². Il se clôt avec l'analyse par Basso des « perspectives de la gauche européenne » dans laquelle il articule la lutte revendicative quotidienne avec « la lutte pour des réformes de structure anticapitalistes, constituant des étapes intermédiaires sur la voie au socialisme »³, pour lier le processus objectif de subversion sociale au processus subjectif de l'intervention consciente du mouvement ouvrier. La lutte socialiste pour l'autogouvernement

[e]st la lutte de la classe ouvrière pour son autonomie, pour le droit de gérer elle-même le patrimoine de la force de travail, avec toutes les implications qui en découlent quant à l'organisation du travail dans l'entreprise, quant aux qualifications, à la gestion autonome du salaire différé (prévoyance sociale), etc⁴...

Par cela, le mouvement ouvrier modifie les structures de pouvoir en créant des contre-pouvoirs, entendus comme « l'ensemble des forces, des instruments et des modes d'actions qui permettent au mouvement ouvrier de faire peser sa volonté sur la dynamique complexe de la vie économique, politique et culturelle »⁵. Le syndicat ne peut se limiter à des tâches revendicatives puisque les problèmes de pouvoir au sein de l'usine relèvent de rapports sociaux déterminés dans toute la société, mais le parti a la spécificité de guider le mouvement par sa volonté politique unitaire et coordinatrice, sans subordonner le syndicat.

Pour ces syndicalistes et socialistes, l'enjeu est d'articuler l'autonomie du syndicat et des luttes ouvrières de base, avec une stratégie politique de long terme d'un pouvoir ouvrier autonome : les premières ne doivent pas être étouffées, mais l'objectif révolutionnaire doit perdurer. Cependant, leurs tentatives de réforme du syndicat paraissent limitées dans l'après-1968 français et dans l'Automne chaud italien de 1969 : les institutions sont accusées d'étouffer les mouvements par crainte de ne plus le maîtriser. Les années 1968 nourrissent le désir autogestionnaire, qui se retourne contre tout organe qui prétend l'incarner, par crainte de son contrôle et de son inertie. Ces premiers échanges avec le socialisme et le syndicalisme italiens font connaître Gorz des milieux opéraïstes, qui noue alors des contacts après 1968.

¹ *Ibid*, p. 1429.

² Bosquet commente aussi la scission du PS Belge entre des militants plus à gauche que le parti, issus d'une minorité d'avant-garde implantée dans les bastions ouvriers, et le grand parti national rompu au pouvoir, qui reste prudent sur les réformes de structures : voir « Belgique : une aile gênante », *NO*, 31 décembre 1964.

³ Lelio Basso, « Les perspectives de la gauche européenne », *LTM*, février 1967, p. 1465.

⁴ *Ibid*, p. 1476.

⁵ *Ibid*, p. 1481.

Section 3. L'après-1968 : l'élargissement du projet autogestionnaire face aux échecs institutionnels

Les « années 1968 »¹ transforment l'idéal autogestionnaire en multipliant les terrains de luttes. Alain Touraine, quelques mois après mai, estime que « l'enjeu de la lutte est le contrôle du pouvoir de décider, d'influencer, de manipuler et non plus seulement celui de l'appropriation du profit » parce que la compréhension des rapports de pouvoir est sortie de l'entreprise pour s'étendre à tous les aspects de la vie sociale : « la conscience d'exploitation est remplacée par la conscience de répression et d'aliénation »². Gorz actualise alors son idéal autogestionnaire, sans renoncer à intégrer cette dimension de l'exploitation dans les lieux de production. Sa théorie autogestionnaire se renouvelle de plusieurs manières.

D'une part, l'acteur autogestionnaire ne semble plus aussi clairement identifié qu'au début de la décennie : les OS perdurent et sont revendicatifs, surtout en Italie ; par contraste, les personnels qualifiés, techniciens et scientifiques, n'ont pas exprimé de désir révolutionnaire et n'ont pas mené les luttes ; les étudiants apparaissent comme un nouveau sujet révolutionnaire sans que leurs liens avec le mouvement ouvrier ne soient établis.

D'autre part, les moyens de réaliser le projet autogestionnaire sont discutés, après l'impression d'une trahison du mouvement révolutionnaire par les partis ouvriers et les directions syndicales. La base tente de déborder les institutions jugées sclérosées : naît alors le courant de « l'autonomie italienne », qui inspire Gorz pour théoriser les possibilités d'un mouvement social contestataire et révolutionnaire autonome. Ces courants étendent enfin les revendications, par-delà le contrôle du travail et les conditions de travail, vers toutes les conditions matérielles d'existence et la multiplication des centres de pouvoir populaire.

1. Qui est le sujet autogestionnaire ?

Avant de rentrer dans le détail des figures autogestionnaires centrales, précisons celles auxquelles Gorz ne s'intéresse que marginalement.

¹ L'expression renvoie à une compréhension large de la période et des événements, qui ne se réduisent pas au mai-juin 1968 français, pour inclure les vagues de contestations ouvrières et étudiantes précédentes, depuis les années 1960, et qui perdurent jusqu'à la moitié des années 1970. Voir Philippe Artières et Michelle Zancarini-Fournel (dir.) *68, une histoire collective 1962-1981*. Paris, La Découverte, 2008 et Geneviève Dreyfus-Armand et al. (dir.), *Les années 68 : le temps de la contestation*, Bruxelles, Complexe, 2000.

² Alain Touraine, *Le Communisme utopique*, Paris, Seuil, 1968, p. 11 et p. 25.

Il analyse à plusieurs reprises le cas français des travailleurs immigrés : dans quelle mesure peuvent-ils rejoindre les luttes ouvrières ? Il semble évident qu'ils sont prolétaires comme les autres ; les discussions portent plutôt sur leur capacité à participer aux luttes contre le capital, alors même qu'ils sont plus soumis à l'arbitraire patronal. Gorz établit leurs « fonctions politique et économique »¹ du point de vue du capital : exclure une partie du prolétariat de l'action syndicale et diminuer le poids politique de la classe ouvrière, ainsi que réduire les coûts de la main d'œuvre, de sa formation à sa protection sociale. Sans les immigrés, la demande de travailleurs manuels augmenterait, ce qui ferait augmenter leurs salaires : l'immigration permet de maintenir les salaires ouvriers bas². Les immigrés occupent des emplois qui leur sont destinés, dans lesquels le travail n'est pas payé à sa juste valeur. Ce n'est donc pas un phénomène marginal et provisoire mais la base même de la croissance économique européenne depuis l'après-guerre et du reclassement des travailleurs nationaux dans des emplois non manuels. Ils peuvent s'unir avec les autres ouvriers autour de revendications d'égalité de statut et de rémunération³. Gorz relie aussi l'analyse du fonctionnement mondial du capitalisme que révèle l'exploitation de l'immigration ainsi que les perspectives de luttes pour les contrer⁴.

Ensuite, depuis les années 1950, les mouvements féministes émergent et s'organisent au sein de la CFDT et du PSU. Colette Audry, membre du PSU, participe au comité de rédaction et publie des analyses de la condition féminine dans *Les Temps Modernes* jusqu'en 1956⁵, après les articles de Simone de Beauvoir. La journaliste Françoise Marzellier⁶ et la sociologue Geneviève Pujol-Rocard⁷ prennent le relais. La revue publie des analyses du « sexisme ordinaire »⁸. Mais Gorz ne les analyse pas spécifiquement à ce moment-là. Dans un article du *Nouvel Observateur*, il commente la loi pour assurer l'égalité des rémunérations pour un même travail, qu'il juge insuffisante parce qu'elle ne s'attaque pas à l'inégale répartition des tâches professionnelles et leur inégale valorisation économique⁹. À partir des années 1980, il s'intéresse au concept de travail domestique et à la revendication du salaire ménager : comme

¹ André Gorz et Philippe Gavi, « La bataille d'Ivry », *LTM*, mars 1970 n°284.

² « À quoi servent les immigrés ? », *NO*, 16 avril 1973.

³ « Flins : les “immigrés” découvrirent que sans eux rien ne marchait. Ils prirent conscience de leur force et l'usine s'arrêta. », *NO*, 21 avril 1973.

⁴ Voir l'introduction au colloque sur les travailleurs étrangers de 1971 en Italie : « Autant le reconnaître d'entrée de jeu... » Archives André Gorz/IMEC 371/7/7.

⁵ Colette Audry, « Les Sœurs (Soledad) », *LTM*, mai 1956, n°124.

⁶ Françoise Marzellier, « Une enquête sur le travail féminin », *LTM*, avril 1961, n°180.

⁷ Geneviève Rocard, « Sur le travail des femmes mariées », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.

⁸ « Sexisme ordinaire », *LTM*, janvier 1974, n°330 et février 1974, n°331, « Les sexistes chroniques », *LTM*, mars 1974, n°332.

⁹ « Femmes : un chiffon de plus », *NO*, 27 novembre 1972.

nous le verrons dans la dernière partie, Gorz y voit alors une figure antiproductiviste, critique de la rationalité économique.

Face à l'internationalisme et au tiers-mondisme qui voient dans les peuples colonisés en cours d'émancipation des sujets révolutionnaires à l'échelle mondiale, Gorz reste persuadé que les masses occidentales restent révolutionnaires. Dans le « débat sino-soviétique », il préfère la coexistence pacifique prônée par les Soviétiques aux prétentions guerrières des Chinois¹. Dans une conférence sur le colonialisme donnée à Mexico en février 1966, il estime qu'au sein même des nations opprimées il y a encore une distinction entre une population dominante et une autre dominée². La convergence internationale peut lutter contre le mode de développement capitaliste qui industrialise l'agriculture pour étouffer les cultures vivrières. Gorz rencontre ensuite des révolutionnaires brésiliens, dont il soutient la guérilla à diverses reprises dans *Les Temps Modernes*³ et *Le Nouvel Observateur*⁴, de même que la lutte vietnamienne⁵. Il semble ici légitimer la lutte armée dans les situations où il n'y a pas les médiations institutionnelles et pacifiques des pays occidentaux. Comme le montre Willy Gianinazzi, « Gorz seconde le tiers-mondisme qui imprègne l'époque » en reconnaissant un rôle de déstabilisation de l'impérialisme capitaliste par les avant-gardes armées, qui mobilisent les paysans pauvres – tactique notamment maoïste et vietnamienne –, encore lié avec les luttes ouvrières occidentales⁶.

1.1. L'« ouvrier-masse » contestataire : les apports de l'opéraïsme italien

Gorz change de regard sur le sujet révolutionnaire après 1968 : l'OS déqualifié et les exclus de la production semblent les plus critiques du mode de production capitaliste, ce pourquoi ils peuvent former l'avant-garde révolutionnaire. Il en prend conscience à partir du mouvement opéraïste, qui naît dans les années 1960 mais dont les textes mettent quelques années à se diffuser par-delà les Alpes⁷.

¹ « Introduction : Le débat sino-soviétique », *LTM*, n°204, mai 1963, p. 1923-1942, *SD*, p. 175-194.

² « Le colonialisme au-dedans et au-dehors », *SD*, p. 155-174.

³ *LTM*, mai 1969, n°275 ; *LTM*, novembre 1969 n°280 ; *LTM*, novembre 1970 n°292.

⁴ « 1970. L'année des otages », *NO*, 28 décembre 1970, *CCQ*, p. 242-247.

⁵ « Le test vietnamien », *LTM*, mai 1965, n°228.

⁶ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 127-129.

⁷ En 1968 les éditions Maspero éditent une anthologie des *Quaderni Rossi*. Voir la préface de Marie Thirion, « Les échos de l'opéraïsme en France : réception et influences des années soixante à nos jours », in Steve Wright, *À l'assaut du ciel. Histoire critique de l'opéraïsme*, tr. par le collectif Senonevero et Julien Guazzini, Genève et Paris, Entremonde, 2022. Toni Negri suggère que c'est aussi parce que l'italien de Mario Tronti est dur à comprendre et à traduire, ce qui a pu ralentir sa diffusion transalpine. (Entretien réalisé le 26 janvier 2023 au domicile de Toni Negri). Yann Moulier-Boutang traduit en français *Ouvriers et capital* de Mario Tronti en 1977,

Dans l'après-guerre, le PCI soutient le projet de reconstruction économique des industriels : il intègre les exigences de la planification néocapitaliste et demande aux syndicats, courroie de transmission vers les travailleurs, de leur faire accepter ces normes productivistes¹. Le syndicat doit négocier avec le gouvernement et le patronat comme un partenaire digne de confiance, capable d'autorité sur ses troupes, ce qui réduit son potentiel de contestation et conflictualité. C'est pourquoi Foa critique le syndicat qui se sent responsable des travailleurs devant l'État et non devant les travailleurs. Même si des luttes spontanées éclatent face à cette priorité productiviste, les ouvriers d'après-guerre du Nord de l'Italie, dotés d'une culture professionnelle et politique antifasciste, y consentent, convaincus d'être la part saine et productive de la Nation, opposée à la bourgeoisie parasitaire : l'ouvrier professionnel qualifié se pense investi d'une mission productive nécessaire à l'avènement de la démocratie socialiste².

Le taylorisme est alors introduit, ce qui augmente les cadences et la hiérarchie en usine³. Les anciens ouvriers professionnels devenus « ouvriers-masse » luttent contre elles, dès 1952 chez Fiat : la direction les réprime en instaurant des tribunaux d'usines pour licencier les travailleurs indisciplinés⁴. Le PCI n'intervient pas, par espoir que la lutte des classes reprenne en dehors de l'usine, dans un rapport de forces général et favorable politiquement. La CGIL rouvre alors le débat sur les fonctions du syndicat moderne, dont elle défend l'autonomie vis-à-vis du parti. L'impression que les luttes au travail ont été abandonnées par les directions partisans et syndicales, alors même que les rapports de travail se transforment, stimule la base du mouvement syndical et des travailleurs. En juillet 1960 éclatent de grandes manifestations portées par la jeunesse étudiante et ouvrière, composée de jeunes ouvriers du Nord et d'immigrés du Sud. Ces derniers sont étrangers au mouvement ouvrier traditionnel et à son éthique industrialiste et refusent toute l'existence ouvrière⁵. Comme ils ne se sentent pas représentés par les institutions ouvrières, ils s'organisent à la base. Ils sont rejoints par des

puis *La Classe ouvrière contre l'État* de Toni Negri, après la publication de la revue *Matériaux pour l'intervention* à partir de 1972 et *Camarades* en 1974.

¹ Voir Steve Wright, *À l'assaut du ciel*, op. cit., p. 37.

² Nanni Balestrini et Primo Moroni, *La Horde d'or, Italie 1968-1977. La grande vague révolutionnaire et créative, politique et existentielle*, Paris, L'Eclat, 2017, trad. Jeanne Revel et Jean-Baptiste Leroux, Pierre Vincent Cresceri et Laurent Guilloteau, p. 26.

³ Voir aussi le commentaire qu'en fait Bosquet : Vittorio Valletta « a édifié avec des méthodes américaines d'extrême parcellisation du travail, de prévoyance sociale et de terreur policière la plus grande industrie du pays », « Italie : une opération en Bourse », *NO*, 15 décembre 1965.

⁴ Environ 500 en 1953 d'après Nanni Balestrini et Primo Moroni, *La Horde d'or*, op. cit., p. 34.

⁵ « Un Piémontais élevé dans le culte des valeurs de l'industrialisation, habitué depuis l'enfance à considérer le travail à la FIAT comme un destin familial, pouvait peut-être supporter la perpétuelle intensification de l'exploitation qui avait caractérisé les années de boom de la production automobile. Mais pour un Calabrais qui avait grandi au soleil au bord de la mer, cette vie de merde était immédiatement insupportable. » *Ibid*, p. 403.

ouvriers non qualifiés et non politisés, issus des vagues d'immigration antérieures, dont les effectifs grandissent avec le taylorisme.

Dans ce contexte naît en 1961 la revue qui initie l'opéraïsme, *Quaderni Rossi* (« cahiers rouges »), portée par des dissidents de gauche comme Raniero Panzieri, militant PSI¹. Il veut examiner l'expérience ouvrière concrète pour renouveler le mouvement de lutte à la base. Le courant place le centre de gravité de la lutte ouvrière à l'intérieur de l'usine – et non dans la bataille politique menée par le parti. Pour connaître la classe ouvrière et créer un lien entre intellectuels et travailleurs, Panzieri fait un usage critique de la sociologie bourgeoise. Il s'agit de produire un savoir social issu de la base, par une « co-recherche » (*conricerca*) constituée de récits de vie individuels et d'entretiens pour enregistrer la subjectivité ouvrière². L'enquête ouvrière est une pratique autogérée de connaissance, des ouvriers par les ouvriers, entre l'analyse et l'expérience, destinée à renouveler la théorie marxienne et la stratégie ouvrière selon la complexité des comportements réels de la classe pour mieux les impliquer dans la lutte³. Mario Tronti, corédacteur, conçoit la partialité du point de vue ouvrier comme fécond herméneutiquement parce qu'il dévoile l'histoire vivante, en situation, d'une figure contingente historiquement déterminée⁴. Ce point de vue révèle la figure de l'ouvrier-masse, à partir de laquelle penser ce moment de la lutte des classes.

Ils analysent la « composition de classe », c'est-à-dire le rapport dynamique entre la composition technique de la classe ouvrière – déterminée par les modalités d'exploitation du travail vivant dans le processus productif – et sa composition politique – la subjectivité ouvrière, qui motive et réalise le projet révolutionnaire. La culture subjective de l'ouvrier-masse est différente de celle de l'ouvrier professionnel : critique de la productivité et du salaire indexé au mérite, elle rejette toute l'organisation du travail. Résultat de l'immigration Sud-Nord et d'une nouvelle hiérarchie professionnelle, découvrant la vie urbaine, contestant la discipline de l'usine et du parti, cette subjectivité ouvrière exprime son insatisfaction au travail et dans la vie, dans de nouvelles formes de subjectivation et de luttes, par-delà les règles institutionnelles

¹ *Quaderni rossi* est la première revue créée en 1961 par des intellectuels pour connaître la classe ouvrière transformée dans les années 1950 – introduction du taylorisme et travailleurs d'origine rurale issus du Sud de l'Italie. Mario Tronti y participe mais lance en 1964 la revue *Classe operaia* qui se réclame de l'opéraïsme. Wright qualifie *Quaderni Rossi* d'« incubateur » dans lequel les thèmes centraux de l'opéraïsme sont discutés. Nous adoptons ici une conception extensive de l'opéraïsme – contrairement à celle restreinte de Tronti qui considère que l'opéraïsme disparaît avec la disparition de *Classe operaia*, en 1967 – qui inclut les groupes politiques des années 1970, dans la lignée de Wright. Voir Steve Wright, *À l'assaut du ciel*, op. cit. chapitres 2 et 3.

² Nanni Balestrini, Primo Moroni, *La Horde d'or*, op. cit., p. 59.

³ Raniero Panzieri, *Quaderni Rossi*, 5, 1965, trad. française « Conception socialiste de l'enquête ouvrière », in *Quaderni Rossi, Luites ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui*, Paris, Maspero, 1968.

⁴ Mario Tronti, *Nous opéraïstes*, Paris et Lausanne, Ed. d'en bas et Ed. de l'Éclat, 2013, trad Michel Valensi, p. 22-25.

fixées antérieurement. Déjà en juillet 1962, trois jours d'émeutes ont lieu à Turin après la signature par les syndicats d'un accord contesté par la base.

Cela se traduit alors dans les luttes au sein de l'usine, comme en témoigne la grève du « chat sauvage » chez Fiat en octobre 1963, qui consiste en des arrêts imprévisibles du travail à des points nodaux du cycle de production. Romano Alquati note que la mobilisation est « *directement gérée* par les ouvriers », sans les syndicats, mais parvient à réunir une « *masse sociale* » en s'étendant à plusieurs ateliers¹ : elle consiste dans une rotation imprévisible des méthodes, temps et lieux de la grève, qui empêchent toute anticipation et compensation. Ce non-respect des règles habituelles de la grève désarçonne les cadres communistes et syndicaux. Il s'agit de forcer le patronat à proposer de lui-même des mesures de conciliation². Romano Alquati y voit une avant-garde qui refuse les règles établies de la contestation et écartent le syndicat de la direction de la lutte³. Les actions de contestation, comme les débrayages, sont privilégiées à la revendication de contrôle ouvrier, qui paraît soumise au développement capitaliste. Les ouvriers cherchent une alternative à l'autogestion productive dans l'autogestion politique, en dehors de la production capitaliste, pour lutter contre le pouvoir sur la vie sociale. La nouveauté du mouvement des années 1960 est donc son opposition aux structures présentes d'organisation : les individus ont grandi « contre les formes organisées, officiellement et institutionnellement, du mouvement ouvrier, des syndicats et des partis »⁴ et se sont auto-organisés vers les marges syndicales et politiques.

Intéressé par les comités d'usine, formés en 1919-1920 puis pendant l'occupation et dissous par les dirigeants communistes de crainte que leurs militants n'exproprient les capitalistes avant la prise de pouvoir politique⁵, Panzieri défend le contrôle ouvrier comme méthode, pour la classe ouvrière, d'arbitrer les formes et les objets de la lutte concrète contre le capitalisme, en revendiquant le pouvoir sur la totalité du processus de production et non seulement la propriété de ses moyens. La classe ouvrière s'oppose de façon structurelle à l'organisation capitaliste du travail, c'est-à-dire ses techniques de production et sa science, qui ne sont pas neutres mais déterminées selon ses objectifs, la maximisation de l'exploitation économique et de la domination du travailleur. Il entend dépasser l'impasse du syndicat qui considère la structure du capital fixe et l'organisation productive comme une donnée objective rationnelle et immuable, en tentant seulement d'en améliorer à la marge certains effets. De

¹ Romano Alquati, « Lutte à la FIAT », tr. J. Allavena et M. Polleri, *Actuel Marx*, mars 2019, n°65, p. 155.

² Julien Allavena, *L'Hypothèse autonome*, Paris, Amsterdam, 2020, p. 28.

³ *Ibid*, p. 128.

⁴ Nanni Ballestrini, Primo Moroni, *La Horde d'or*, *op. cit.*, p. 48.

⁵ Steve Wright, *À l'assaut du ciel*, *op. cit.*, p. 44.

même, Alquati montre les effets de la déqualification du travail sur les travailleurs et défend l'autogestion comme moyen d'exercer le pouvoir économique et politique dans l'entreprise et dans toute la société¹.

La conscience de classe naît au travail, ce pourquoi l'organisation syndicale et politique doivent maintenir des liens avec l'usine, mais sans tenter de la diriger verticalement. Dans le premier numéro des *Quaderni Rossi*, Foa témoigne du réveil de l'esprit contestataire à l'intérieur du syndicat par les luttes récentes et « l'autocritique confédérale » qui a mené à décentraliser les revendications et instances de négociation et de luttes, au niveau de l'expérience vécue des travailleurs, des secteurs de production et des entreprises. Le syndicat a alors exprimé des objectifs immédiats pour s'opposer au pouvoir du patron sur le lieu même du travail². En dialogue avec Foa, Panzieri constate qu'à Turin, la CGIL expérimente des luttes syndicales adaptées à la situation spécifique : la base unifie les ouvriers par-delà leur appartenance syndicale et s'organisent dans ses propres assemblées. Panzieri considère alors la CGIL comme l'organisation la plus en contact avec l'expérience quotidienne des travailleurs et donc l'instrument idéal de la rénovation du mouvement ouvrier italien, alors que les partis ont négligé leurs besoins spécifiques au travail et oublié le pouvoir des travailleurs à l'usine.

En 1964, Mario Tronti fonde la revue *Classe operaia* (« classe ouvrière »), pour réfléchir à l'auto-organisation de la classe ouvrière sur les lieux de production³. Il voit dans l'ouvrier-masse le sujet d'un refus total du travail organisé par le capitalisme, et non l'agent de sa reprise autogérée. Pour Tronti, la stratégie politique préexiste son organisation par le parti, parce qu'elle se situe dans les comportements de la force de travail : son refus spontané du travail exprime son autonomie par rapport aux pratiques imposées par le capital. Le capitalisme développe alors ses forces productives en fonction des mobilisations de la classe ouvrière : sa pression le conduit à modifier sa composition interne en réduisant le besoin de travail vivant par la mécanisation⁴. Alors que les marxistes ont priorisé, chronologiquement et logiquement, le développement du capital sur le développement de la classe ouvrière, Tronti soutient que la classe ouvrière est le moteur du capitalisme et non son produit. Les rapports de production

¹ *Ibid*, p. 94.

² Vittorio Foa, « Les luttes ouvrières dans le développement capitaliste », *LTM*, loc. cit. p. 536.

³ Voir Mario Tronti, *Nous opéraïstes*, op. cit., p. 19 : « On voyait dans l'initiative de "lutte + organisation" des ouvriers, la manière, le parcours, l'instrument le plus efficace pour battre l'adversaire capitaliste, pour le contraindre à un développement au-delà de lui-même. La pensée forte demande une écriture forte. C'est de là que tirait son origine ce style d'expression conflictuelle : scandé, ciselé, combatif, constant, agressif et lucide. C'est ainsi que nous pensions saisir le rythme de bataille des "ouvriers en lutte", dans l'usine, dirigé contre le patron. »

⁴ Mario Tronti, « L'usine et la société », in Mario Tronti, *Ouvriers et capital*, tr. fr Yann Moulier-Boutang, Paris, Entremonde, 2016, p. 53.

résultent de rapports de force et non d'un développement technique neutre, parce que la technique se développe pour réprimer la conflictualité :

Les luttes ouvrières déterminent le développement capitaliste. Mais si, sur cette détermination structurelle, ne s'ouvre pas subjectivement un processus révolutionnaire guidé et organisé, qui renverse précisément le rapport des forces, le développement capitaliste utilisera à ses propres fins ces mêmes luttes ouvrières¹.

Dès lors, la résistance ouvrière se joue sur la chaîne de production et non dans le partage de la valeur ajoutée ou la lutte électorale. La distinction léniniste entre les luttes politiques et économiques ne tient plus, parce que les relations de pouvoir se réalisent dans la sphère productive elle-même. Les syndicats et partis ouvriers doivent alors s'opposer à la planification capitaliste plutôt que d'y participer en la négociant marginalement au niveau national. L'usine est le centre du conflit entre travail et capital : des luttes autonomes de la base peuvent s'y organiser sans attendre l'avant-garde externe que seraient les intellectuels, le parti ou la bureaucratie syndicale parce que « la classe ouvrière possède spontanément la stratégie de ses propres mouvements et de son développement ; le parti n'a plus qu'à la recueillir, l'exprimer et l'organiser »².

Mais l'autogestion ne suffit pas, tant qu'elle ne subvertit pas sa subordination économique :

La force-travail, partie interne du capital, elle-même capital, variable, n'est pas parvenue à s'autonomiser, à devenir partie autonome par rapport au *Gesamtkapital*. Elle a essayé plusieurs voies, et expérimenté plusieurs formes, celle de l'organisation – syndicat, parti –, celles de l'auto-organisation – soviét, conseil –, mais a toujours trouvé des réponses neutralisantes et dépolitisantes, quelquefois de production, quelquefois de système, capables de bloquer la poussée éversive d'un exode prolétarien, ou d'autres fois de la renverser en son contraire, l'utilisation capitaliste bien connue des luttes ouvrières. Ce qu'on appelait la sortie économique du capitalisme était en réalité la sortie politique des ouvriers du capital. L'importante question stratégique de savoir si la libération de la force politique pouvait alors, et peut encore aujourd'hui, cohabiter – et, si c'est le cas, pour combien de temps – avec la subordination de la catégorie économique, doit encore être comprise tout entière, et probablement aussi expérimentée³.

Cette subversion passe par le « refus du travail », par lequel la force-travail prend acte de l'impossibilité souveraineté sur la production. Plutôt que de tenter marginalement d'en gérer certaines dimensions, l'ouvrier-masse conteste et se soustrait à sa fonction de travail productif, en luttant contre le travail, pour s'opposer au rôle que lui assigne le capital⁴. Alors que Gramsci considère le parti comme révolutionnaire, les opéraïstes considèrent la classe comme seul sujet politique, qui ne se réalise pas seulement dans la forme du parti. Mais Tronti espère que

¹ *Ibid*, p. 46.

² *Ibid*, p. 150.

³ Mario Tronti, *Nous opéraïstes*, op. cit., p. 119.

⁴ *Ibid*, p. 138.

l'expérience de classe fera naître un groupe politique dirigeant alternatif à celui du mouvement ouvrier traditionnel¹.

Pour Balestrini et Moroni, cette question de l'organisation, prépondérante à partir de la fin des années 1960, divise les opéraïstes². L'opéraïsme naît déjà à partir de cette question de l'organisation puisqu'il critique la distance prise par le PCI et la CGIL vis-à-vis du mouvement ouvrier concret, avec leur stratégie de collaboration au néocapitalisme. Ses membres s'opposent ensuite précisément sur ce sujet : alors que Panzieri privilégie le contrôle ouvrier mis en œuvre par le syndicat, Tronti défend la traduction politique de la lutte de l'autonomie ouvrière, par l'intermédiaire d'un PCI renouvelé dont il serait l'intellectuel organique, pour utiliser l'État dans le conflit de classe. Negri en doute et insiste plutôt sur les mouvements révolutionnaires portés par la subjectivité de classe, irréductible à l'organisation jacobine. Naissent alors des mouvements qui défendent l'autonomie de la classe ouvrière vis-à-vis des partis voire des syndicats³.

C'est en tout cas l'opéraïsme qui fait comprendre à Gorz que les travailleurs techniques et scientifiques sont trop intégrés dans le capitalisme pour constituer l'avant-garde ouvrière révolutionnaire. C'est pour cela que Gorz s'intéresse à l'emprise spécifique que le capitalisme exerce sur l'organisation et les moyens de la production, comme la science et la technique, qui ne peuvent être reprises à l'identique dans un projet socialiste autogestionnaire.

1.2. L'intégration du personnel qualifié

Alors qu'en 1964 Gorz suppose la subjectivité des travailleurs qualifiés – ouvriers, techniciens et ingénieurs – capable de dépasser la situation matérielle organisée par la technique capitaliste, pour faire un usage émancipateur de l'automatisation, il comprend alors que celle-ci reste marquée par cette finalité capitaliste de domination. Comme il le formule en 1972, contraindre le travailleur est toujours une nécessité du capitalisme puisque sa production lui est étrangère⁴. La parcellisation sert ce but et son invisibilisation, en le transformant en une contrainte anonyme et objective : les normes productives ne sont plus requises « par une autorité humaine, toujours contestable » mais « par la machine elle-même, imposée par son

¹ *Ibid*, p. 31-32.

² Nanni Balestrini et Primo Moroni, *La Horde d'or*, op. cit., p. 138.

³ « Si la génération historique des opéraïstes, de Panzieri à Alquati et à Negri, ne fut jamais antipolitique, elle fut toujours par contre antiparti », *Ibid*, p. 79.

⁴ « Comment peut-on être OS ? », 20 mars 1972, in *CCQ*, p. 186.

fonctionnement programmé »¹, ce qui réduit le potentiel de négociation et de lutte. C'est pourquoi le patronat s'oppose à l'enrichissement des tâches, « la porte ouverte à l'autogestion »², qui interroge déjà le contenu du travail et ses finalités : ce serait « la fin de l'autorité et du pouvoir despotiques des grands et petits chefs », remplacée par « la coopération volontaire d'ouvriers ayant une autonomie et un pouvoir réels dans leur travail »³. Si le contrôle ouvrier « peut et doit conduire les ouvriers, libérés de l'abrutissement, de l'oppression et de l'ennui, à lutter pour leur émancipation totale »⁴, il ne résulte pas nécessairement d'une transformation technique intrinsèquement émancipatrice qui pourrait éliminer d'elle-même le travail peu qualifié et répétitif. L'autogestion implique la refonte de l'organisation matérielle de la production pour que disparaissent les techniques de division et de domination⁵.

Dès *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Gorz situe déjà l'origine de la subordination des techniciens et scientifiques dans leur formation. Elle les spécialise pour les rendre dépendants de la classification et de la hiérarchie capitalistes : « *l'industrie* du capitalisme avancé, mais surtout ses *institutions*, son *enseignement* et sa *culture* ont réduit le travailleur technique » à une « *extrême misère* humaine et culturelle »⁶ pour mieux le soumettre à l'autorité de la hiérarchie industrielle. Elle modèle la force de travail dès l'enfance en industrialisant l'Université, par des cycles courts et un enseignement de masse, « de connaissances prédigérées et parcellaires, d'une culture au rabais, par formation accélérée suivie de stages pratiques »⁷.

En 1969, Gorz considère que la distinction – qu'il attribue à Mallet mais qu'il a aussi utilisée en 1964 – entre ancienne et nouvelle classe ouvrière est caduque en raison de la généralisation de la formation après le secondaire – formation universitaire ou par les cours du soir – et de la rencontre des étudiants, des cadres scientifiques et techniques et des ouvriers

¹ CCQ, p. 187.

² CCQ, p. 194.

³ CCQ, p. 188.

⁴ CCQ, p. 193-194.

⁵ Voir aussi « Plus une technologie est lourde, plus elle réclame de division du travail en spécialités étroites, et mieux l'appareil technique remplit sa fonction de dispositif de domination. La mégamachine industrielle bureaucratique fonctionne comme une matrice qui façonne la classe ouvrière en image inversée du capital et la force à reproduire dans et par son travail cette organisation et cette division hiérarchiques du travail qui l'asservissent. L'idée que la classe ouvrière pourrait collectivement se réapproprier *ces moyens de production-là* est aussi absurde que l'idée d'une possible réappropriation de l'armée – organisation hiérarchique par excellence – par des fantassins », « Entretien avec André Gorz », in Françoise Gollain, *Une Critique du travail*, op. cit., p. 223 et E, p. 17 : « Les moyens de production du capitalisme sont des moyens de domination par la division, l'organisation et la hiérarchisation des tâches qu'ils exigent ou permettent. Pas plus que les soldats ne peuvent s'approprier l'armée à moins d'en changer du tout au tout le mode d'organisation et les règles, pas plus la classe ouvrière ne peut s'approprier les moyens de production par lesquels elle est structurée, fonctionnellement divisée et dominée. Si elle s'en emparaient sans les changer radicalement, elle finirait par reproduire (comme cela s'est fait dans les pays soviétisés) le même système de domination ».

⁶ S, p. 101.

⁷ S, p. 102.

depuis 1968 : tous les travailleurs, techniques et manuels peuvent détruire la hiérarchie entre travail intellectuel et manuel, conception et exécution, dès l'école qui l'organise et la reproduit, pour saper la « division sociale du travail [qui] engendre une division technique du travail qui lui sert de légitimation »¹.

Dans un autre texte de 1971-1972, Gorz nuance spécifiquement le potentiel révolutionnaire des travailleurs techniques et scientifiques dans les industries de pointe². Ceux-ci se révoltent contre les hiérarchies professionnelles et les évolutions de carrière qui leur apparaissent arbitraires et injustes ; ils se sentent progressivement déqualifiés. Mais Gorz note l'ambiguïté de leur révolte : « ceux-ci s'insurgent contre leur déqualification et leur frustration non pas *en tant que prolétaires* et avec les autres prolétaires, mais en tant que couche "à part" qui ne refuse la prolétarianisation que *pour elle-même* et demande la restitution de ses privilèges anciens et l'extension de son pouvoir »³. Ils contestent l'organisation de la structure hiérarchique non pas intrinsèquement, pour sa fonction autoritaire, mais parce qu'ils estiment qu'elle les empêche d'assurer convenablement leur fonction élitiste de direction et d'organisation. Leur idéologie spontanée reste technocratique et corporatiste : leur contestation se fait au nom de l'affirmation de leur propre compétence, qui leur permettrait de mieux gérer la production que ne le fait le patronat capitaliste – défense de l'élite scientifique qu'on trouve aussi chez Proudhon. Gorz estime donc qu'ils ne peuvent constituer l'avant-garde d'une nouvelle classe ouvrière, capable de mener la contestation de toute la hiérarchie capitaliste, puisqu'ils en revendiquent une bonne version. Ils doivent comprendre que l'irrationalité de la gestion de l'entreprise qu'ils pointent s'étend en fait à toute l'économie capitaliste : il ne suffit pas d'organiser différemment une unité de production. Ils peuvent cependant rejoindre la classe ouvrière s'ils conçoivent leur prolétarianisation comme une conséquence irréversible de l'organisation capitaliste et de leur contradiction avec le capital, et s'ils renoncent à reconquérir leurs privilèges en s'alliant avec le patronat. Pour cela, ils doivent comprendre qu'ils ne peuvent s'émanciper tout seuls. La contestation de la hiérarchie professionnelle doit être reliée à celle de la formation capitaliste de la force de travail⁴.

¹ « Quelques thèses pour lancer une discussion sur la pédagogie », Archives André Gorz/IMEC/371/8/32.

² « Mouvement ouvrier et projet de civilisation », texte rédigé en décembre 1971, pour les journées d'études organisées en avril 1972 par le syndicat ouest-allemand des ouvriers métallurgistes (I.G. Metall.), in *EP*, p. 97-123.

³ *EP*, p. 115.

⁴ Voir aussi « Syndicats : que faire dans les trois ans qui viennent ? », *NO*, 19 mars 1973 : Gorz soutient que les ingénieurs auraient toujours un rôle dans la société autogérée mais que celui-ci ne reposerait plus sur leur monopole individuel de l'autorité et de la compétence.

C'est l'emprise du capitalisme sur la force de travail, son organisation et sa forme, que Gorz justifie alors à cette période dans le recueil *Critique de la division du travail* de 1973, pour expliquer pourquoi les forces productives ne peuvent être reprises telles qu'elles ont été développées par le capitalisme. Dès lors, le projet autogestionnaire ne peut se fonder uniquement sur les travailleurs techniques et scientifiques, qui pourraient même défendre un certain corporatisme plutôt que la refonte globale des forces productives – ce que pense aussi à l'époque le maoïsme, en voulant dépasser la distinction entre travail intellectuel et manuel.

Le recueil tire les conclusions de la technocritique opéraïste, c'est-à-dire la critique des techniques et des moyens de production, pour distinguer leurs effets propres, susceptibles de perdurer matériellement, quel que soit leur régime de propriété. Panzieri dévoile en effet, sous le développement objectif des forces productives, la détermination de la science, de la technique et de l'organisation du travail par les rapports sociaux capitalistes qui visent la soumission de l'ouvrier-masse. Le contrôle ouvrier devrait se passer de la science et de la technique bourgeoises, ce qui implique de transformer ses institutions de création et de diffusion, comme l'école. Puisque le capital choisit des techniques de production et d'organisation pour contrôler le travail vivant et contenir les luttes, voire les rendre impossibles, celles-ci ne peuvent être reprises à l'identique. Quelles sont alors les modalités matérielles de la domination capitaliste sur le travail et les conditions de leur dépassement ? Si la reprise à l'identique des forces productives capitalistes n'est pas souhaitable, qu'est-ce que le socialisme peut s'approprier dans l'organisation du travail modelée par le capitalisme ?

À la suite de Marx, Gorz qualifie « la division capitaliste du travail [de] source de toutes les aliénations », oubliée par « les organisations traditionnelles du mouvement ouvrier » jusqu'à ce que, « à partir de 1967, la division capitaliste du travail [se retrouve], dans le monde entier, au centre des luttes des classes »¹. Les travailleurs comprennent que la domination trouve son origine et son support pratique dans les techniques de production organisées pour les contraindre, par « la parcellisation et la spécialisation des tâches, la scission du travail intellectuel et manuel, la monopolisation de la science par des élites, le gigantisme des installations et la centralisation des pouvoirs qui en découle »². La parcellisation des tâches ne vise pas la meilleure productivité, soit un surcroît d'efficacité, mais le meilleur contrôle du travail vivant et la reproduction de la domination du capital sur le travail. Externalisées et figées dans les procès déterminés par les ingénieurs ou opérateurs techniques, les conditions

¹ CDT, p. 9-10.

² CDT, p. 11.

matérielles de la domination se réifient et empêchent toute reprise par les travailleurs. Si Marx a vu cette domination dans la fabrique, il n'a pas assez exploré les conditions de son dépassement par l'appropriation économique des moyens de production qui portent encore l'empreinte de cette technologie :

Tant que la matrice matérielle reste inchangée, « l'appropriation collective » de l'ensemble des fabriques ne peut être qu'un transfert *parfaitement abstrait* de la propriété juridique, transfert qui sera bien incapable de mettre fin à l'oppression et à la subordination ouvrières¹.

Gorz utilise le matérialisme pour répondre à l'optimisme du matérialisme historique : si les conditions matérielles de production restent les mêmes, mis à part le régime de propriété, l'aliénation au travail peut perdurer. L'appropriation socialiste doit aussi être technique : « Marx parle d'ailleurs d'« appropriation des forces productives » et non des seuls moyens de production ; et le terme « appropriation » a chez lui un sens fort qui dépasse de loin son sens juridique. »²

Gorz distingue l'appropriation *étatique* par les pays socialistes, de l'appropriation *collective* des moyens de production par les producteurs, collaboration volontaire qui est la seule « transition au communisme ». Celle-ci suppose qu'ils « bouleversent les techniques, l'organisation du travail, le mode d'emploi des machines, la disposition des lieux de travail, le rapport au savoir et aux institutions (École) qui le transmettent... »³. Le pouvoir ouvrier doit ainsi porter sur la création, répartition et diffusion des savoirs et techniques pour abolir la division entre travail manuel et intellectuel :

La science et les techniques également doivent être révolutionnées et reconquises par le prolétariat, réappropriées collectivement, comme puissance commune de tous, par la réunification du travail manuel et intellectuel, la refonte complète de l'organisation du travail mais aussi de l'École⁴.

Ces moyens de production sont *techniques* et *scientifiques* parce que la production de connaissances, leur diffusion sociale et leur organisation au sein de la production visent aussi à créer et maintenir la domination sur les travailleurs, notamment par la hiérarchie entre les qualifications et tâches. La science et la technique, réservées aux spécialistes et techniciens formés par le système éducatif capitaliste, ne sont pas destinées aux ouvriers. C'est pourquoi l'émancipation ouvrière, pour « imposer un pouvoir d'auto-détermination du procès de travail »⁵ implique des transformations matérielles et structurelles, notamment de défaire, dès

¹ CDT, p. 12.

² CDT, p. 13, note 8.

³ CDT, p. 14.

⁴ CDT, p. 15.

⁵ CDT, p. 19.

l'école, les hiérarchies professionnelles fondées sur la distinction entre travail manuel et travail intellectuel pour développer un travailleur polyvalent¹.

Le recueil s'ouvre par un extrait du livre I du *Capital*² sur la domination du capital sur le travail par la division manufacturière du travail, qui masque sa finalité sous couvert de progrès. Puis la fabrique réalise « une discipline toute militaire » par la machine³. La science, séparée de l'ouvrier productif, lui est opposée, même dirigée contre lui. L'extrait suivant du sociologue américain Stephen Marglin⁴ montre que la hiérarchie capitaliste sert le contrôle du travail vivant, et non l'efficacité productive. Ni la division sociale ni la division technique du travail ne sont spécifiques au capitalisme ou à l'industrie moderne, mais le choix de la fabrique, par différence d'avec l'artisanat indépendant, est un choix de contrôle du processus de production par le capital, pour garantir à l'entrepreneur un rôle nécessaire de coordinateur⁵.

Gorz en conclut que les techniques de production et l'organisation du travail capitalistes visent à imposer à l'ouvrier le rendement maximum, en le faisant passer pour une exigence neutre, issue de l'autorité technique et scientifique⁶. Coupé de ce projet de domination, son caractère pratico-inerte est présenté comme fatal pour annihiler « toute volonté et [à] toute contestation humaines »⁷ et toute revendication de pouvoir de la part des travailleurs. L'absence de propriété et de contrôle ouvrier sont les conditions nécessaires pour imposer cette organisation technique⁸. Elle est maintenue par des fonctions d'encadrement hiérarchiques et la mécanisation qui réduit le pouvoir d'organisation du travail puis par l'automatisation qui transfère le contrôle du travail aux machines. Tout effort du management pour démocratiser le travail en gardant la même organisation technique est hypocrite parce qu'il maintient les rapports de force portés par les structures matérielles⁹. Lutter contre le capitalisme c'est donc nécessairement lutter contre son organisation technique, ses formes et ses fins.

La deuxième partie du recueil demande alors comment « vaincre la division capitaliste du travail »¹⁰. Les ouvriers – et plus non seulement les cadres et techniciens – peuvent s'emparer

¹ Voir aussi « La France malade du bac », *NO*, 31 mai 1967.

² Karl Marx, *Capital*, 1, IV, ch. XII, §3 et §5.

³ *CDT*, p. 32.

⁴ Stephen Marglin, « Origines et fonctions de la parcellisation des tâches. A quoi servent les patrons ? », in *CDT*, p. 41.

⁵ *CDT*, p. 63.

⁶ « Le despotisme d'usine et ses lendemains », *LTM*, sept-oct 1972, n°314-315, in *CDT*, p. 95.

⁷ *CDT*, p. 93.

⁸ Voir aussi l'étude suivante « Dictature et démocratie dans la production », *LTM*, *loc. cit.*, in *CDT*, p. 138.

⁹ Voir aussi « Les deux visages du patronat », *NO*, 22 mai 1972, in *CCQ*, p. 84. De même l'avant-dernier texte du recueil, « L'usine et l'école » d'Antonio Lettieri, dirigeant de la FIOM-CGIL, critique les tentatives managériales d'humaniser l'organisation du travail sans altérer les buts de rendement et d'exploitation.

¹⁰ *CDT*, p. 161.

de « l'organisation technique de la production et du développement technico-scientifique » par leur « expérience pratique des procédés techniques » qui permet « de développer la technique selon des critères de qualité, d'économie et de rapidité »¹ : leur pratique de travail, même aliénée, fonde déjà empiriquement leur capacité à dépasser l'organisation capitaliste. L'étude suivante de *Il Manifesto* dévoile les rapports de pouvoir dans le management intermédiaire².

Le recueil se conclut par l'article crucial de Gorz « Technique, techniciens et lutte des classes » sur la non-neutralité des forces productives, y compris les sciences et les techniques³. Il s'oppose à la thèse, soutenue par « la plupart des marxistes » selon laquelle les forces productives, que sont les sciences et les techniques, seraient « idéologiquement neutres et leur développement [...] intrinsèquement positif »⁴ parce qu'elles résulteraient du développement objectif du capitalisme. Cette étape nécessaire d'accumulation de capital fixe, reproduite dans les pays socialistes, pourrait être réappropriée telle quelle dans la transition vers le socialisme, qui adviendrait en entrant en contradiction avec les rapports sociaux capitalistes. Gorz leur reproche de vouloir reprendre à l'identique « l'organisation du travail, la division du travail et les techniques de production matérielle qui les commandent », qui forment le « travailleur collectif productif » : « tout ce qui est productif du point de vue du capital, dans le cadre du mode de production capitaliste, est censé pouvoir rester productif (voire devenir plus productif encore) dans la période de transition au socialisme »⁵. Cet espoir marxiste pêche paradoxalement par manque de matérialisme :

Tant que la matrice matérielle reste inchangée, « l'appropriation collective » de l'ensemble des fabriques ne peut être qu'un transfert *parfaitement abstrait* de la propriété juridique, transfert qui sera bien incapable de mettre fin à l'oppression et à la subordination ouvrières⁶.

Reproduire les techniques d'organisation du travail, valorisées de surcroît pour leurs effets productivistes, c'est reproduire les techniques qui aliènent les travailleurs, les déqualifient, les divisent et créent des fonctions de surveillance ou de contrôle improductives voire parasites. Comme le développement des forces productives par le capitalisme nie ou détruit des potentialités productives autonomes, il n'est pas souhaitable que la transition socialiste le maintienne à l'identique.

¹ Marco Maccio « Parti, techniciens et classe ouvrière dans la révolution chinoise », in *CDT*, p. 166. D'abord publié dans *Giovane Critica* n°21 puis dans *LTM*, août-sept 1970.

² « Cette étude, traduite de la revue *Il Manifesto* d'octobre-novembre 1969, est le fruit d'un travail de groupe mené par des équipes d'employés, techniciens et cadres d'entreprise "d'avant-garde" italiennes. »

³ *LTM*, août-sept 1971, *loc. cit.*

⁴ *CDT*, p. 251.

⁵ *CDT*, p. 252.

⁶ *CDT*, p. 13.

De même, les institutions de création et de développement issues du capitalisme ne sont pas neutres : elles servent à « produire des connaissances et procédés directement utilisables dans le processus de production, susceptibles d'abaisser les coûts et d'assurer à la firme un monopole technique générateur de surprofits »¹. Leurs fonctions ne sont jugées « “productives” et fonctionnelles que par rapport aux orientations et aux priorités particulières de la croissance monopoliste »². Gorz estime même qu'elles seraient inutiles dans une société communiste où la science et la technique seraient démocratisées, exercées directement en lien avec les activités de production, et non séparées, compartimentées et monopolisées par des élites à part – comme c'était le cas quand elles étaient internalisées dans les activités artisanales.

Les maintenir en l'état ce serait, de plus, maintenir les techniciens et scientifiques dans ce rôle d'agents de la domination des ouvriers conçu par l'organisation capitaliste du travail : puisque les « sciences et techniques de production portent l'empreinte des rapports de production et de la division du travail *capitalistes* dans leur orientation, leur découpage, leur spécialisation, leur pratique et jusque dans leur langage », leurs travailleurs « ont, *au sein* de leur fonction technico-scientifique, la fonction de reproduire *les conditions et les formes de la domination du capital sur le travail* »³. La division capitaliste des tâches résulte de la recherche, par les patrons capitalistes, du « maximum de pouvoir et de contrôle sur le travail salarié »⁴ et non de l'efficacité maximum : cette technique a été « conçue pour servir d'arme dans la lutte des classes »⁵, pour contraindre les travailleurs à réaliser des tâches qu'ils ne cautionnent pas, en la faisant passer pour nécessaire et indépassable parce qu'elle est incorporée « dans les méthodes et les outils de production » qui « *apparaissent* ensuite comme des nécessités *techniques* du processus de production lui-même »⁶. Pour le capital,

[t]oute organisation du travail doit être indissolublement une technique de production et une technique de domination patronale de ceux qui produisent ; car le but de la production capitaliste ne peut être que l'accroissement du capital lui-même, et ce but, étranger aux travailleurs, ne peut être réalisé par eux que sous la contrainte (directe ou feutrée)⁷.

Le développement capitaliste vise à « en détruire, dissimuler ou nier les potentialités libératrices »⁸ en dépossédant les agents et leurs outils de toute possibilité de pouvoir et d'émancipation. La parcellisation et la répétition des tâches sont « la conséquence d'une

¹ CDT, p. 256.

² CDT, p. 259.

³ CDT, p. 254.

⁴ CDT, p. 265.

⁵ CDT, p. 269.

⁶ CDT, p. 274.

⁷ CDT, p. 11.

⁸ CDT, p. 253.

technologie conçue pour servir d'arme dans la lutte des classes »¹ pour ôter toute parcelle de pouvoir au travail. En résultent aussi des « travaux improductifs ou proprement parasites »² qui ne servent qu'à dominer le travail. Cette organisation est façonnée par « les travailleurs de la science et de la technique » qui « ont, *au sein* de leur fonction technico-scientifique, la fonction de reproduire *les conditions et les formes de la domination du capital sur le travail* »³. Même la culture, mise en forme par les rapports de production capitalistes,

[d]énie aux travailleurs partiels toute possibilité de coopération volontaire, de compréhension et d'auto-détermination du processus de travail et de ses buts, sépare la décision et la conception de l'exécution, la capacité de produire des connaissances de la capacité de déterminer l'usage qui sera fait de ces connaissances⁴.

Destinés à la surveillance de l'exécution de ces tâches, techniciens, ingénieurs, cadres, « *travaillent en fait à la perpétuation de la division hiérarchique du travail et des rapports de production capitalistes* »⁵ en monopolisant les qualifications techniques et intellectuelles du processus de production et en le légitimant par leur autorité scientifique. Puisqu'ils organisent les modalités de cette domination, ils apparaissent aux ouvriers comme des agents du capital. Leur relation avec les ouvriers dépend donc de l'organisation de leur travail sur eux : ils peuvent soit les surveiller, les contrôler ou les commander, dans un rapport de subordination – auquel cas ils perpétuent la structure hiérarchique –, soit réaliser eux aussi une activité productive parcellisée sans exercer de rapport hiérarchique sur les autres – auquel cas ils vivent la même expérience de subordination. Gorz reproche aux sociologues de la nouvelle classe ouvrière, comme Serge Mallet et Radovan Richta, de n'avoir considéré que la seconde situation, alors que la première est beaucoup plus répandue.

Mais Gorz réaffirme dans ce texte de 1971 leur possibilité de subvertir leurs fonctions. D'une, part, leur intégration n'est jamais complète parce que la production de connaissances comporte une part d'autonomie : même quand ils travaillent au sein de la production capitaliste, les scientifiques rencontrent des questions différentes de celles qu'on leur demande de traiter. Pour éviter cette autonomie, la formation capitaliste de la force de travail tente de déconnecter les connaissances des besoins des masses et de les découper en spécialités étroites :

La culture et les compétences scientifiques et techniques portent ainsi clairement la marque des rapports de production capitalistes (autonomisation et aliénation des moyens de production et des forces productives en tant que « puissances étrangères ») et de la division capitaliste du travail qui sépare des travaux intellectuels et manuels, combine en extériorité les travaux qui concourent à la production du « produit commun », dénie aux travailleurs partiels toute possibilité de coopération volontaire, de

¹ CDT, p. 269.

² CDT, p. 274.

³ CDT, p. 254.

⁴ CDT, p. 262.

⁵ CDT, p. 274.

compréhension et d'auto-détermination du processus de travail et de ses buts, sépare la décision et la conception de l'exécution, la capacité de produire des connaissances de la capacité de déterminer l'usage qui sera fait de ces connaissances¹.

D'autre part, ils peuvent les subvertir en pratique par l'autogestion technique, qui interroge « le pouvoir incontesté du capital par la division hiérarchique du “travailleur collectif” » et son organisation par une « définition des qualifications et des compétences » qui prolonge la division sociale du travail². Ils ne sont donc pas agents de la réappropriation à l'identique de l'organisation de la production mais de sa subversion. Gorz présente l'autogestion technique comme une solution à laquelle les patrons britanniques et américains auraient consenti à la suite des débrayages, sabotages et grèves de résistance des ouvriers face au taylorisme :

Des patrons se sont laissés convaincre par des psychologues de supprimer toutes les contraintes au travail et de rendre au collectif ouvrier des pouvoirs très étendus d'organiser le travail à sa guise, de déterminer lui-même les temps et les cadences, de modifier et d'aménager les installations et les techniques. (...) Les tâches précédemment parcellisées sont recomposées de manière que chaque individu et chaque groupe ait la responsabilité d'un produit complexe dont il contrôle lui-même la conformité aux normes techniques. Toutes les modifications et innovations techniques et organisationnelles que les collectifs ouvriers proposent doivent obligatoirement être prises en considération par la direction et discutées au cours d'assemblées des collectifs d'atelier ; aucune proposition ne peut être rejetée si, après discussion, le collectif ouvrier continue de la juger valable. Les techniciens et ingénieurs n'ont plus de pouvoir de commandement : ils sont là pour mettre leurs connaissances technico-scientifiques à la disposition des ouvriers et les aider ainsi à résoudre des problèmes techniques ; ils *sont à la disposition* de ceux-ci, non l'inverse³.

L'autogestion technique conteste la hiérarchie des tâches et le pouvoir patronal sur la production, tout en montrant que les ouvriers peuvent s'organiser et se payer autant que les techniciens, ingénieurs et cadres technico-commerciaux – même si Gorz ne développe pas cette éventuelle revendication d'un salaire égal pour tous les producteurs d'une même entité. Cet usage de l'autogestion technique révèle « l'irrationalité technique et l'arbitraire politico-culturel de la division capitaliste du travail »⁴ qui ne sert qu'à contrôler la main d'œuvre. Gorz disqualifie ainsi l'apparente efficacité de la segmentation hiérarchisée des compétences et des spécialisations que le capitalisme a légitimé par des distinctions de formations et de postes.

Pour participer à cette subversion de l'organisation capitaliste de la production, les techniciens et scientifiques doivent comprendre qu'ils appartiennent à la classe ouvrière en dévoilant la fonction oppressive que le capital leur a assignée, en oubliant leur formation qui leur a appris à se distinguer de la classe ouvrière. Cette union est d'autant plus possible qu'ils sont de fait progressivement traités comme des ouvriers, soumis à des évaluations, du contrôle hiérarchique et la parcellisation des tâches, quand ils produisent des marchandises

¹ CDT, p. 262.

² CDT, p. 255.

³ CDT, p. 270.

⁴ CDT, p. 271.

immatérielles : ils perdent leurs privilèges. Pour autant, ils n'ont pas de rôle d'avant-garde parce que leur fonction ne les prépare pas à vouloir l'affrontement de classe, ce qui ne peut advenir que par une éducation politico-idéologique acquise par la lutte. Mais ils peuvent déjà refuser les privilèges pour s'unir avec les ouvriers par une révolution culturelle qui supprime les distinctions hiérarchiques, à l'école comme à l'usine.

Dans un texte de 1973-1974, Gorz maintient que la science et ses travailleurs servent à assurer et renforcer le contrôle de la classe ouvrière, par la séparation des tâches intellectuelles et manuelles et par leur monopole sur ces premières. Il interroge le monopole capitaliste de la science, reconnue comme légitime par ses propres institutions de formation et qui impose ensuite autorité et respect aux travailleurs pour mieux les soumettre aux ordres :

Pourquoi l'invention d'un mécanicien relève-t-elle de « l'habileté » ou de « l'art » alors que *la même* invention relève de la science et de la technologie quand elle est présentée par une firme industrielle ? Pourquoi le psychologue d'entreprise est-il un « expert scientifique » mais non pas le militant ouvrier quand il bat les « experts » sur leur propre terrain ? (...) Notre société dénie l'étiquette de science et de scientifique aux connaissances, capacités et qualifications qui, non intégrées dans les rapports de production capitalistes, sont sans valeur et sans utilité pour le capitalisme et, pour cette raison, ne font pas l'objet d'un enseignement formel dans le cadre du système institutionnel de formation¹.

Tout savoir acquis par autoapprentissage et par pratique, sur le terrain du travail, n'est pas reconnu comme scientifique parce qu'il n'est pas informé par l'institution scolaire et universitaire. Celle-ci, accessible seulement à une partie de la population, distingue les tâches et les savoirs, entre manuel et intellectuel, disqualifie les premiers pour soumettre les travailleurs à la division hiérarchique du travail. Cette science moderne, inappropriable par le peuple, n'est pas conçue pour servir l'autonomie des communautés et des individus – et nous reviendrons dans la partie suivante sur la dimension écologique de cette technocritique.

Néanmoins, il distingue encore les scientifiques qui contrôlent le processus de production de ceux qui contrôlent les travailleurs : les premiers appartiennent objectivement à la classe ouvrière parce qu'ils ont une fonction productive sans fonction d'encadrement². La diffusion même des connaissances scientifiques participe d'un contrôle social, puisqu'elles sont inégalement réparties : c'est une science de spécialistes, « monopolisée par des professionnels et étrangère au peuple », qui empêche son adaptation aux besoins, par manque d'instruments « de l'autodétermination, de l'auto-organisation et de la souveraineté des individus groupés »³. Pour organiser une science et une culture démocratique dès leur formation, les travailleurs, qualifiés ou non, peuvent s'allier avec les étudiants.

¹ « Caractères de classe de la science et des travailleurs scientifiques », *LTM*, janvier 1974, n°330, qui résulte d'une communication en anglais au congrès de janvier 1973 de l'Union des travailleurs scientifiques néerlandais.

² *Ibid.*, p. 1160-1161.

³ *Ibid.*, p. 1169.

1.3. Les étudiants : un nouveau sujet autogestionnaire

Puisque la mise en forme capitaliste de la force de travail se joue dès la formation scolaire et universitaire, c'est à ce niveau-là qu'elle peut aussi être contestée, ce pourquoi le mouvement étudiant émergent dans les années 1960 lui semble un sujet contestataire crucial.

Dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Gorz critique l'enseignement capitaliste au nom de la critique husserlienne des sciences modernes, coupées du monde vécu :

Au lieu de faire comprendre la praxis créatrice qui se trouve à l'origine de ce qui est devenu un savoir ; au lieu de donner à l'élève les moyens de maîtriser synthétiquement un secteur de la connaissance, de le situer dans ses articulations et ses connexions avec les autres secteurs; au lieu d'enseigner en poussant à l'auto-initiation et au travail autonome d'assimilation et de recherche, on fera mémoriser les résultats tout faits de la praxis passée, coupés de leur contexte; on enseignera des recettes et des trucs à appliquer mécaniquement à des problèmes empiriques. On fera ingurgiter ainsi quelques pages choisies du savoir ; on laissera émerger des abîmes d'ignorance entretenue quelques îlots de connaissance ; on enseignera « la passivité et la soumission » : l'élève en saura assez pour mesurer tout ce qu'il ignore et pour révéler la science et la culture d'élite¹.

L'enseignement ne favorise pas l'autonomie de l'individu par une praxis de connaissance mais impose l'acquisition mimétique de connaissances objectives, coupées du processus dont elles résultent. Le patronat a tout intérêt à un faible niveau d'instruction pour mieux dominer les travailleurs, en les contraignant à rester dans une usine avec une formation maison².

Cependant, intrinsèquement, l'enseignement amène tout de même la contestation des limites imposées au savoir, parce que, tout comme la pratique de la science, la pratique d'acquisition de savoir est intrinsèquement autonome et ne peut être complètement bornée.

C'est pourquoi Gorz entrevoit

[l]a possibilité et la nécessité d'une bataille culturelle menée sur tous les fronts par les forces socialistes : contre la subordination de l'enseignement aux exigences industrielles éphémères, et pour son autogestion par les enseignants et les enseignés ; contre l'académisme mandarinal et la culture de masse utilitaire, et pour une formation polyvalente et synthétique, permettant aux individus de mesurer toute la richesse du possible, de s'orienter selon leurs exigences propres et d'orienter la société selon elles³.

« Ces nouveaux prolétaires » formés par l'enseignement capitaliste ressentent cette mutilation et leurs cadets « refuseront l'amputation au départ »⁴, dès leur formation parce qu'ils perçoivent que ce n'est pas une nécessité technique mais un choix capitaliste contestable. L'évolution technique exigerait plutôt une formation théorique solide et une polyvalence pour favoriser l'assimilation de nouvelles pratiques et connaissances tout au long de la vie, soit une « reproduction élargie de la force de travail ». Cela engendre une contradiction parce qu'elle

¹ S, p. 102.

² Voir aussi « La croix de Lorraine », NO, 13 avril 1966.

³ S, p. 102-103.

⁴ S, p. 101.

est nécessaire au développement capitaliste, qui l'exploite mais ne veut ni payer son coût ni considérer que « le travailleur travaille même lorsqu'il n'est pas en train de produire des marchandises »¹. En effet, ce serait admettre que la force de travail n'est pas une marchandise détachable du travailleur « mais qu'elle est le travailleur lui-même, qu'elle lui appartient de droit, et *qu'il est en droit d'en assurer la gestion sociale* »². La formation, entendue comme production et reproduction de la force de travail, doit aussi être contrôlée par les travailleurs, qui « ont droit à un temps de formation plus long et à la cogestion du programme de formation lui-même, conformément à leurs besoins »³, et prise en charge financièrement par la collectivité – incluant le capital – plutôt que les familles, ce pourquoi Gorz défend « l'allocation d'études ». L'organisation de la formation pourrait relever du syndicat, comme une des dimensions de son pouvoir ouvrier.

Dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Gorz cite l'article de Marc Kravetz – secrétaire général de l'UNEF – sur le syndicalisme étudiant paru dans *Les Temps Modernes*⁴. Dès 1964, il publie des analyses de l'Université par des dirigeants du syndicalisme et du mutuellisme étudiant, en sus de Marc Kravetz, Antoine Griset⁵ et Jean-Pierre Milbergue⁶ et d'observateurs extérieurs⁷. À partir de 1968, la revue analyse les mouvements étudiants français, italiens⁸, berlinois⁹ et américains¹⁰. Dans son premier article, Kravetz présente l'enjeu de l'UNEF naissante : définir des revendications spécifiquement étudiantes, quant aux conditions de recrutement et d'études et au contenu de la formation, pour ensuite envisager une intervention syndicale et sa coordination avec les syndicats ouvriers. Son second texte exprime les difficultés à mobiliser autour d'une identité étudiante collective.

Les étudiants sont-ils des prolétaires ? En cours de formation, ils sont une force de travail en devenir, en situation de reproduction élargie de la force de travail, ce pourquoi les organes du mouvement ouvrier veulent les subordonner aux exigences des travailleurs. Mais par leur formation universitaire ils ont une expérience de travail différente de celle des OS

¹ S, p. 104.

² *Ibid.*

³ S, p. 105.

⁴ Marc Kravetz, « Naissance d'un syndicalisme étudiant », *LTM*, février 1964, n°213.

⁵ Antoine Griset et Marc Kravetz, « De l'Algérie à la réforme Fouchet : critique du syndicalisme étudiant », *LTM*, avril 1965, n°227 et mai 1965, n°228.

⁶ Jean-Pierre Milbergue, « Les problèmes des étudiants », *loc. cit.*

⁷ François Josse, « L'adaptation de l'Université à l'industrie », *LTM*, mai 1965, n°228.

⁸ Rossana Rossanda, « Les étudiants comme sujet politique », *LTM*, août-septembre 1968, n°266-267.

⁹ Serge Bosc et Jean-Marcel Bouguereau, « Le mouvement des étudiants berlinois. Documents sur l'Université critique », *LTM*, juillet 1968, n°265.

¹⁰ Ruy Mauro Marini, « Les mouvements étudiants en Amérique latine », *LTM*, octobre 1970, n°291 et Samuel Bowles, « Contradictions de l'enseignement supérieur », *LTM*, août-septembre 1971, n°301-302.

déqualifiés. De plus, dans leur situation de formation, ils ont des besoins et revendications spécifiques, liés à leur rapport au savoir et à l'enseignement. C'est pourquoi ils s'organisent dans ces syndicats autonomes, destinés à porter leurs revendications à d'autres niveaux que les syndicats de travailleurs, dans l'enceinte des institutions de formation et dans les négociations avec les instances de direction de l'enseignement supérieur. Non seulement les étudiants portent des revendications d'autonomie, mais ils veulent les porter par eux-mêmes : sujets aspirant à l'autonomie, ils choisissent aussi la méthode autogestionnaire et refusent d'être subordonnés au mouvement ouvrier.

Néanmoins, leurs mobilisations rencontrent tout de même le mouvement ouvrier pour plusieurs raisons. D'une part, celui-ci, notamment en Italie, est aussi animé par de jeunes travailleurs, qui vivent des expériences de travail différentes des générations antérieures, parce qu'ils ont été socialisés différemment, par une éducation plus longue, sans l'éthique productiviste de la reconstruction d'après-guerre : la jeunesse ouvrière et la jeunesse étudiante se reconnaissent dans leur refus commun de leur condition et dans leur expérience générationnelle. D'autre part, le mouvement ouvrier est une force de lutte non-négligeable. Mais les deux ont du mal à s'accorder, surtout en 1968, selon les courants et les personnalités.

En 1965, Gorz unifie les mouvements ouvriers et étudiants autour de l'expérience commune de contradictions engendrées par la mise en forme de la force de travail par le capital¹. Il en distingue trois : celle entre la croissance du coût de production de la force de travail, en raison de l'augmentation du besoin de formation, et le refus du capitalisme et de l'État de le prendre en charge collectivement ; celle entre la nature et le niveau de cette formation nécessaire au développement des forces productives, qui appellent de l'autonomie et de la créativité, et les rapports d'obéissance exigés par le patronat pour reproduire les rapports hiérarchiques au sein de l'entreprise et de la société ; celle entre l'autonomie du travail productif et la domination vécue par les travailleurs au sein de l'entreprise et de la société capitalistes². Quant à l'université, puisque la formation supérieure était jusque-là le privilège d'une minorité, son système restreint ne satisfait pas le besoin de reproduction élargie de la force de travail. Les mobilisations étudiantes témoignent d'une crise institutionnelle de l'Université d'une part, parce qu'elle reste sélective et inadaptée à la massification qu'elle vit pourtant, et du capitalisme d'autre part, parce qu'il ne prend pas en charge financièrement la reproduction de la force de

¹ En juin 1965, Gorz présente à l'Institut Gramsci – organe culturel du PCI – une analyse des « Aspects de la contradiction entre rapports de production capitalistes et force de travail socialement nécessaire » : « Étudiants et ouvriers », in *SD*.

² *SD*, p. 47-48.

travail dont il a besoin, tout en continuant de modeler son contenu. La revendication d'une allocation d'études n'est pas qu'un privilège étudiant mais reconnaît le statut de jeune travailleur de l'étudiant et situe

[d]'emblée les étudiants dans la société en tant que jeunes travailleurs et leur fait comprendre que leurs exigences d'autonomie et de développement intellectuels et professionnels, de culture en prise sur la réalité historique et donc soustraite aux dégradations idéologiques et mercantiles, sont en contradiction avec les exigences du capital monopoliste et ne peuvent être satisfaites qu'en alliance avec le mouvement ouvrier¹.

Le syndicalisme étudiant est alors complémentaire au syndicalisme ouvrier parce qu'il mène, au niveau de l'enseignement et de la culture, la lutte pour l'émancipation et la valorisation de la force de travail indépendamment du capitalisme, comme le fait le mouvement ouvrier au niveau de la production. En contestant le contenu de l'enseignement, notamment la réforme Fouchet pour un enseignement technique utilitaire, le syndicalisme étudiant dénonce le fondement idéologique qui maintient les rapports sociaux hiérarchiques de la société capitaliste. L'enseignement généraliste qu'il réclame serait, de plus, adapté aux exigences d'autonomie de la main d'œuvre, ce que refuse le patronat de peur de l'émanciper. Mais seule une coordination avec le mouvement ouvrier permettrait d'articuler les intérêts temporaires des étudiants – qui n'ont pas vocation à le rester – avec leur condition durable de travailleurs.

Gorz alimente ainsi la ligne autonome des organisations étudiantes françaises, notamment de l'Union des étudiants communistes, de l'UNEF et de l'ESU, branche étudiante du PSU. En décembre 1966, *Le Nouvel Observateur* publie un supplément de l'UNEF, *Contre l'Université de classe*. Le journal publie aussi diverses prises de positions sur l'Université, comme celle de Laurent Schwartz, auquel Bosquet répond² : quelle est la finalité de l'Université et pour quel type de société ? « Selon que vous donnez pour but à l'enseignement de former des élites ou, au contraire, de former des hommes capables de s'épanouir, vous optez pour un type de société ou pour l'autre » : le socialisme « suppose notamment la rotation des tâches, la suppression des barrières entre travailleurs et travaux intellectuels et manuels, non pas par nivellement d'en bas, mais par le développement total des capacités de chaque individu », soit la polyvalence de tous plutôt que la spécialisation d'une élite. La sélection à l'Université implique de considérer que sa fonction n'est pas de développer intrinsèquement des facultés humaines mais de préparer une main d'œuvre à des carrières³.

¹ *SD*, p. p. 55.

² Laurent Schwartz, « Les vrais réactionnaires à l'Université », *NO*, 1^{er} novembre 1967 et « Réponse à Laurent Schwartz », *NO*, 8 novembre 1967.

³ « Université : la victoire du doyen Zamansky », *NO*, 10 avril 1968.

Le 25 avril 1968, invité à Nanterre par un cercle d'études politiques créé par la trotskiste Jeunesse communiste révolutionnaire, Gorz débat avec les étudiants de la fonction sociale de l'Université, dont il critique la sélection à l'entrée, face à Laurent Schwartz, membre du PSU, qui la défend. Il pose la question de l'organisation de ces luttes : les syndicats d'ouvriers peuvent-ils intégrer ces nouvelles populations ou bien doivent-elles créer des syndicats spécifiques, qui ne soient pas unis par des intérêts professionnels, ou bien des mouvements d'une autre forme ? L'union avec les organisations ouvrières doit-elle être négociée en situation ? Dès le 22 mai 1968, Gorz articule les luttes étudiantes et ouvrières autour de la revendication d'un pouvoir sur les conditions de formation et de travail. Il juge cette unification par cette réforme de structure nécessaire pour que perdure le mouvement de révolte et pour qu'il parvienne à conquérir des pouvoirs durables¹.

À l'automne, Gorz commente longuement les « limites et potentialités du mouvement de mai »² et souligne l'initiative de la base étudiante, qui refuse un ordre social vécu comme autoritaire et répressif. L'auto-organisation des mouvements lycéens et étudiants s'explique par l'absence de tradition syndicale lycéenne et d'une tradition syndicale étudiante unifiée : en 1968, sont créées des commissions pour gérer le présent de l'institution occupée et pour inventer le fonctionnement futur par une auto-organisation des usagers et travailleurs³. La critique de l'enseignement académique va de pair avec celle du modèle technocratique, pour décliner un projet d'autogestion généralisée, à l'université et dans la société. Dans une perspective d'autogestion du savoir, la figure de l'intellectuel et du maître est aussi contestée. La notion d'autogestion prend ainsi une dimension culturelle de réappropriation du savoir

¹ « Dans les universités occupées, comme dans les usines occupées, des étudiants et des ouvriers découvrent par leurs propres moyens que le seul acquis durable, que la conquête la plus difficile à résorber et à digérer pour le système qu'on combat est la conquête de positions de pouvoir. (...) Plutôt qu'à des réformes édictées, appliquées et contrôlées d'en haut, on croit désormais aux réformes imposées, appliquées et contrôlées d'en bas – par le pouvoir étudiant, par le pouvoir ouvrier – tout au long de leur exécution. La revendication de la cogestion universitaire, du pouvoir (ou contrôle) ouvrier sur les lieux de travail, de la démocratisation de l'Université, de l'entreprise, ds régions n'est rien d'autre. Il s'agit de la volonté collective des individus "d'autodéterminer" les conditions, le contenu et la nature de leur travail, de leur vie sur les lieux mêmes où ils sont rassemblés et où ils peuvent peser collectivement, à tout moment. Sans ce pouvoir, il n'est pas de réforme, si "progressiste" soit-elle, qui ne renforce finalement la domination d'un appareil central et la sujétion des "citoyens". Pouvoir ouvrier, pouvoir étudiant : pour quoi faire ? Eh bien, pour adapter les conditions, les méthodes et les contenus de travail dans les lycées, les facultés et les entreprises aux besoins et aux aspirations des individus, tels que ces besoins et ces aspirations se définissent *dans un libre débat collectif*. (...) » Pouvoir étudiant et pouvoirs ouvriers », NO, 22 mai 1968.

² « Limites et potentialités du mouvement de mai », LTM, août-septembre 1968, n°266-267.

³ Voir Robi Morder, « Autogestion et autogestionnaires dans les mouvements étudiants et lycéens après 1968 » et Jean-Philippe Legois, « L'autogestion universitaire en mai-juin 1968 : portée et limite, discours et pratiques », in Frank Georgi (dir.), *Autogestion : la dernière utopie ? op. cit.*

visant à dépasser la division technique et sociale du travail intellectuel¹. Gorz reconnaît surtout ses apports formels, quant à la gestion du pouvoir : « la pratique du débat collectif, de la démocratie directe, de l'élaboration en assemblée libre, de l'autogestion, de l'égalitarisme, de la négation positive de toute autorité, etc., renouent avec la tradition libertaire du mouvement ouvrier lui-même »². En se plaçant hors du système de revendications traditionnelles, le mouvement étudiant le refuse en bloc. Mais il reste sectoriel, ce qui l'empêche de revendiquer une hégémonie idéologique et politique pour unir les forces anticapitalistes : il pourrait contribuer à mettre en crise l'idéologie générale s'il était intégré dans une stratégie de lutte de classe avec le mouvement ouvrier. Comme il est laissé aux marges, il tente de se présenter en avant-garde et d'appeler abstraitement à la classe en soi. Il aurait besoin d'être soutenu par un parti révolutionnaire intégrant toutes les dimensions de la lutte anticapitaliste, ce que n'a pas fait le Parti communiste³.

C'est ensuite la répression communiste de « l'insurrection étudiante de Belgrade » que *Les Temps Modernes* dénonce⁴ : face à une « révolution culturelle en Europe » qui passe par le « sabotage de l'Université », pour « surmonter la division de l'usine et de l'Université »⁵ la revue propose d'en faire « le lieu de la critique générale du travail et du salariat », en lien avec les ouvriers. Elle étudie « l'intervention des étudiants » en Italie dans les groupes politiques autonomes comme *Potere Operaio*⁶ et dans les « luttes récentes » ouvrières⁷ : bien que ces liens soient nécessaires, l'absence d'objectifs communs entre ouvriers et étudiants reste une difficulté. Ils peuvent émerger d'instruments communs d'organisation à la base, pour relier ouvriers, techniciens, employés et étudiants. C'est aussi, bien sûr, le mouvement de Nanterre

¹ Bernard Brillant, « Mai 1968 : Crise d'une figure de l'intellectuel ou de la contestation des maîtres à l'autogestion du savoir », in Frank Georgi (dir.), *Autogestion : la dernière utopie ?*, op. cit.

² « Limites et potentialités du mouvement de mai », *LTM*, loc. cit., p. 252.

³ Comme en témoigne par exemple Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 222-223 : « Le Parti était littéralement débordé chez les étudiants, au point, le sait-on, qu'en mai 68 il n'y eut qu'une poignée (...) d'étudiants communistes dans l'immense émeute de la Sorbonne. (...) Les ouvriers, sauf de rares exceptions, ne virent pas à la Sorbonne parce que le Parti, qui seul en avait l'autorité, n'était pas venu le leur demander. Le mot d'ordre eût pu être juste en effet si le Parti ne s'était méfié comme de la peste de la révolte « gauchisante » des masses étudiantes (...). Le Parti *organisa* en fait la défaite du mouvement des masses en forçant la CGT (à laquelle, à vrai dire, il n'avait guère besoin de faire violence, vu leurs liens organiques), à s'asseoir à la table paisible de négociations économiques. (...) »

⁴ D. Plamenic, « L'insurrection étudiante de Belgrade », *LTM*, juin-juillet 1969, n°276.

⁵ François George, « La révolution culturelle en Europe », loc. cit., p. 2186.

⁶ Jean-Marcel Bouguereau, « L'intervention des étudiants », *LTM*, août-septembre 1969, n°277-278.

⁷ Marco Calamai et Claudio Lombardi, « Quelques enseignements des luttes récentes », *LTM*, avril 1970, n°285.

qui est analysé¹, le contenu de l'enseignement critiqué² et la position enseignante dans la révolte questionnée³.

En 1970 dans l'article « Détruire l'Université »⁴ – soutenu par Sartre qui le place en fronton de numéro – Gorz critique radicalement l'institution universitaire, ce qui entraîne le départ de Pouillon et Monod⁵. Toute l'institution est viciée, soumise à la reproduction capitaliste : « aucune réforme d'aucun genre ne peut rendre cette institution viable » parce que sa crise ne relève pas que de l'institution universitaire mais de « la division sociale et technique du travail dans son ensemble »⁶. Le refus de la sélection à l'entrée de l'Université amène à refuser que les études soient un privilège de classe, qui orientent vers certaines fonctions de production ; mais il doit être coordonné avec une critique de l'organisation hiérarchique du travail. Puisque l'École est la matrice de la division capitaliste du travail, fondée sur la distinction entre travail manuel et intellectuel, détruire l'enseignement de classe et l'Université n'est pas que l'affaire des étudiants, mais de toute la classe ouvrière. Au *Nouvel Observateur*, Jacques Julliard défend l'Université comme institution de conservation et développement de la connaissance nécessaire même dans une société socialiste. Marcuse défend lui aussi une réforme de l'Université pour conserver une fonction de critique intellectuelle. Gorz se distingue par la critique radicale de la fonction qu'il attribue à l'Université – la perpétuation de la division capitaliste du travail. Il continue d'analyser l'école capitaliste, avec ses camarades italiens, dans les numéros suivants⁷. C'est l'institution même de l'école qu'il critique avec Ivan Illich – comme nous le verrons dans la partie suivante.

2. La critique des institutions : recomposition pratique de l'idéal autogestionnaire

Après avoir suivi l'insurrection en Tchécoslovaquie en avril 1968⁸, *Les Temps Modernes* rend compte des débats organisationnels cruciaux dans l'après-68⁹. La rédaction,

¹ Jean-François Lyotard, « Nanterre : ici, maintenant », *LTM*, avril 1970, n°285.

² Jeanette Colombel, « Peut-on encore enseigner la philosophie aujourd'hui ? », *loc. cit.*

³ Antoine Griset, « Une occasion manquée. A propos du meeting du 16 mars des enseignants révolutionnaires », *loc. cit.*

⁴ « Détruire l'Université », *LTM*, avril 1970, n°285.

⁵ Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1972, p. 190 : « Mais – surtout sous l'impulsion de Sartre et de Gorz –, la revue adoptant de plus en plus délibérément une ligne gauchiste, Pontalis et Pingaud la quittèrent en 70. Ce fut l'article de Gorz, "Détruire l'Université", placé en tête du numéro d'avril, qui les décida. »

⁶ « Détruire l'Université », *art.cit.*, p. 1553.

⁷ Dossier « L'usine et l'école », *LTM*, août-septembre 1971, n°301-302.

⁸ « Un socialisme à refaire », *LTM*, avril 1968, n°263.

⁹ Plus largement, c'est une réflexion omniprésente à cette époque dans tout mouvement et théorie politiques. Voir par exemple Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, *op. cit.*, p. 218 : « S'il y a un espoir, c'est dans les mouvements des masses, dont (grâce à Hélène, entre autres), j'ai toujours pensé qu'ils détenaient le primat sur

déçue des positions du PCF et de la CGT, des accords de Grenelle, du parlementarisme de gauche et des ambitions réduites du programme commun français, se demande¹ : comment construire une organisation révolutionnaire efficace et capable de suivre les mouvements des masses qui se sont exprimées ? Cette réflexion pratique résulte aussi des problèmes théoriques de la *Critique de la raison dialectique* : comment organiser durablement les groupes en fusion ? Le parti empêche les groupes de retomber dans la sérialité dont ils proviennent et qu'ils peuvent recréer dans leurs relations réciproques, mais risque aussi à les désintégrer en les absorbant. Il tend aussi à soumettre le syndicat, organe qui pourrait être plus appropriable par la base. La révolution a alors besoin d'une organisation capable de lutter contre sa propre institutionnalisation sérielle pour rester vivante.

2.1. Quelles formes de l'auto-organisation des masses ?

Dans l'après-68, Gorz fréquente le maoïste Tiennot Grumbach² – qu'il édite aux *Temps Modernes*³ et son groupe Vive la révolution (VLR), dont il apprécie le caractère libertaire et les revendications élargies par-delà la production car ouvert au féminisme et au front homosexuel de Françoise d'Eaubonne et de Guy Hocquenghem⁴. Gorz se méfie du dogmatisme de la Gauche Prolétarienne, spontanéiste mais croyant dans un prolétariat fantasmé. Après la disparition de VLR (1971), il préfère à l'inverse le groupe maoïste La Gauche ouvrière et paysanne (GOP) formé par Marc Heurigon et Alain Lipietz. Il signe en 1970 le manifeste de la revue qui réactualise la question léniniste, *Que faire ?*, éditée entre février 1970 et décembre 1971 par le *Centre d'études et d'initiative révolutionnaire* composé de trotskistes et maoïstes –

leurs organisations politiques. (...) Mais ces mouvements ne risquent-ils pas de tomber sous la loi d'organisations dont ils ne peuvent certes se passer mais qui ne semblent pas encore avoir découvert – pris comme ils le sont dans la tradition et les modèles marxistes-socialistes existants – une forme adéquate de coordination sans domination hiérarchique ? »

¹ Voir tout le numéro *LTM*, octobre 1969, n°279, notamment Luciana Castellina, « Rapport sur la Fiat » sur l'incapacité des syndicats à traduire les revendications extrêmes des travailleurs, Jean-Marcel Bourguereau, « L'intervention des étudiants » sur *Potere Operaio*, Adriano Sofri, « Quelle avant-garde ? Quelle organisation ? » et la réponse que lui adresse Romano Luperini, mais aussi celui d'avril 1970, n°285, notamment Marco Calamai et Claudio Lombardi, « Quelques enseignements des luttes récentes » et Giovanni Jervis et Letizia Comba, « Contradictions du technicien et de la culture techniciste » sur les conditions de possibilité d'insertion des techniciens dans les luttes ouvrières.

² Tiennot Grumbach lui dédicace son livre *La défense prud'homale*, Versailles, APIL, 1978 : « Pour Gérard. Une "trace" ... en souvenir d'une amitié qui a été pour moi un des rapports vrais de ma vie, d'une amitié qui se poursuit dans ma tête alors que la vie menée en a interrompu les manifestations concrètes... en espérant que la « trace » nous donnera l'occasion de quelque chose... »

³ Tiennot Grumbach, « En partant de l'expérience de Flins », *LTM*, août-septembre 1971, n°301-302 et « En cherchant l'unité de la politique et de la vie », *LTM*, n°307, février 1972, p. 1215

⁴ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 146.

Jean-Marie Vincent, Marc Heurgon, Jacques Sauvageot, Emmanuel Terray Maurice Najman et Jean-Paul Déléage. Dans de nombreux articles pour le *Nouvel Observateur*, Gorz rend compte des impasses des revendications matérialistes¹, mais aussi des grèves spontanées² qui entretiennent des rapports difficiles avec les organisations syndicales et les groupes politiques. Gorz se demande alors quelles sont les potentialités d'autogérer la lutte par le syndicat et le parti. Une défiance vis-à-vis des organisations politiques et syndicales s'instaure, d'autant plus après leur gestion des événements de 1968. Par-delà la facticité historique des pratiques, Gorz établit un idéal de parti révolutionnaire et de syndicat.

L'article « Réforme et révolution »³ de 1966 demande déjà : l'avènement du socialisme passe-t-il par un ensemble de réformes successives ou bien une révolution politique rapide ? Il ne peut résulter que « d'une action *consciente et à long terme* » qui s'initie par des réformes cohérentes mais doit se poursuivre par des épreuves de force par lesquelles les travailleurs obtiennent de nouveaux pouvoirs, comme « la création de centres de gestion sociale et de démocratie directe (dans les grandes entreprises industrielles et les coopératives de production, notamment) » et « la conquête de positions de force dans les assemblées représentatives »⁴. Elle ne se réduit donc pas à une victoire électorale⁵, mais a besoin d'être « relayée au niveau des partis par la définition d'une politique économiquement réellement nouvelle », sans quoi, même si les masses créent une crise, « la situation ne tardera pas de pourrir »⁶. Le niveau politique ne suffit pas : il faut une stratégie de transition concrète avec « des réformes démocratiques qui, dans les usines, les coopératives, les régions, les communes, laissent se développer des centres de pouvoir populaire, des initiatives adaptées aux circonstances locales »⁷.

Ces réformes intermédiaires sont cruciales pour unir les forces anticapitalistes parce qu'elles révèlent les résistances, limites et impossibilités du capitalisme ainsi que la nécessité

¹ « Dévaluation : les dessous de la bataille des prix », *NO*, 18 août 1969 et « Gouvernement : le style ne suffit pas », *NO*, 1 septembre 1969.

² « Ces grèves qu'on appelle sauvages... », *NO*, 10 novembre 1969 ; « Pouvoir : le piège de Jacques Delors », *NO*, 15 février 1971 ; « Révolution à l'italienne », *NO*, 14 juin 1971 sur le mouvement des délégués, autonomes vis-à-vis du syndicat, élus par des assemblées ouvrières autogérées ; « La République du "tout va bien" », *NO*, 29 mai 1972 ; *NO*, 25 juin 1973 sur les grèves d'avril des OS, immigrés et femmes, couches ouvrières les plus exploitées, qui échappent au contrôle syndical.

³ « Réforme et révolution », *SD*, p. 69.

⁴ *SD*, p. 70-71.

⁵ Ce que Gorz rappelle systématiquement tout au long des années 1960 et 1970 et après la victoire politique de la gauche, comme en témoignent de nombreux articles du *Nouvel Observateur*, voir par exemple : « La victoire ne suffit pas », *NO*, 8 avril 1974 ; « Lettre ouverte à quelques futurs ministres de gauche », *NO*, 13 septembre 1976 ; « Des employés sans patron ? », *NO*, 11 avril 1977, « Le vote des Verts », 5 mai 1981. Voir aussi « Quelle gauche ? Quel programme ? » *LTM*, janvier 1973, n°318, qui déplore un « programme qui ne donne pas le pouvoir ».

⁶ *SD*, p. 74.

⁷ *SD*, p. 78.

de son dépassement pour atteindre les buts poursuivis¹. Contrairement aux positions sociales démocrates, les dirigeants des organes révolutionnaires doivent montrer que les besoins matériels ne peuvent être satisfaits au sein du capitalisme mais sont reliés à un projet d'ensemble révolutionnaire, qui implique « *le pouvoir* souverain des travailleurs d'autodéterminer eux-mêmes les conditions de leur collaboration sociale, de soumettre à leur volonté collective le contenu, le déroulement et la division sociale du travail »², différent des stratégies matérialistes. La méthode distingue la réforme *technique* de la réforme *démocratique* :

D'un point de vue formel, n'importe quelle réforme – y compris le contrôle ouvrier – peut être vidée de sa signification révolutionnaire et résorbée par le capitalisme si elle est seulement instituée par un acte de gouvernement et appliquée par des contrôles bureaucratiques, c'est-à-dire réduite à une « chose »³.

Les réformes radicales sont « imposées à chaud et d'en bas par la lutte » : l'émancipation des travailleurs ne devient un enjeu total « que si l'action de lutter a déjà été pour eux l'expérience de l'auto-organisation, de l'initiative et de la décision collectives, bref l'expérience de leur émancipation possible »⁴. L'autogestion est à la fois l'horizon socialiste d'auto-organisation des conditions sociales d'existence mais aussi le moyen de le réaliser déjà en situation pour l'atteindre à terme.

Cette auto-élaboration idéologique et programmatique peut être organisée au sein du parti révolutionnaire de masse, distinct des partis actuels qui cherchent à gouverner dans les conditions existantes. Le parti révolutionnaire est ouvert aux « confrontations et [aux] débats permanents à la base », pour « provoquer la participation, la prise de conscience et l'auto-éducation des travailleurs » et leur faire d'autant plus saisir « le caractère profondément autoritaire et antidémocratique de la société dans laquelle ils vivent »⁵. Cette ouverture garantit l'adaptation du parti aux revendications concrètes et aux méthodes d'action les plus adaptées aux conditions locales. Le parti doit accomplir un travail idéologique d'unification des aspirations et des intérêts, qui révèle la « *possibilité* de ne plus accepter ce qui est » en bouleversant les normes de la conscience sociale et en révélant « les aliénations dont elle réprime la conscience »⁶. Il a ainsi besoin de « la médiation des avant-gardes intellectuelles » qui donnent aux classes dominées les moyens d'exprimer leur réalité subordonnée et qui donnent à voir une réalité alternative, mais elle est d'ordre culturel et idéologique plus que

¹ SD, p. 87.

² SD, p. 90.

³ SD, p. 91.

⁴ *Ibid.*

⁵ SD, p. 96.

⁶ SD, p. 100-102.

politique¹. Ce portrait n'est pas celui du parti bolchévique, dont le type léniniste et stalinien était peut-être adapté aux périodes de crise, de lutte clandestine et de guerre, mais non à « une stratégie patiente et consciente, tendant à provoquer la crise du système par le refus des masses de se plier à sa logique, puis à résoudre cette crise dans le sens de leurs revendications »² que Gorz propose. Il élabore ainsi une théorie politique marxiste existentialiste, en insistant sur la fonction transitoire des partis pour protéger le mouvement social de « la bureaucratisation et [de] la stalinisation du pouvoir [qui] sont bien le produit historique direct de l'ossification des structures du parti et de la tendance naturelle de ce dernier à se transformer en un appareil lourd d'exercice du pouvoir » comme le note Arno Münster³.

L'espoir dans un parti révolutionnaire remanié, transitoire et animé par les mouvements de base perdure dans l'immédiat après-1968, quand Gorz s'oppose à l'illusion anarcho-syndicaliste que la révolte aurait fait naître :

Par le fait que cette crise révolutionnaire a été déclenchée par des mouvements inorganisés et portée à son apogée par l'initiative de la base étudiante et ouvrière, la tentation peut être forte, désormais, de poser le problème du renversement de l'État bourgeois en termes anarcho-syndicalistes : en s'en remettant à la spontanéité des masses, en envisageant l'insurrection comme la voie royale de la révolution, en faisant abstraction non seulement des vieux appareils bureaucratisés, mais aussi du travail de préparation, d'élaboration et de direction politique dont ces appareils s'étaient révélés incapables⁴.

La grève de mai a été dirigée contre le pouvoir en place et les appareils traditionnels, politiques et syndicaux, de la classe ouvrière, qui ne l'ont ni anticipée, ni comprise ni même dirigée, parce qu'elle se présentait comme un refus global de la société. Ce « maximalisme objectif » n'a pas été relayé à un niveau politique parce que les appareils n'avaient pas préparé des débouchés politiques, ce pourquoi il ne s'est traduit que par des revendications salariales.

Comment les masses auraient-elles pu être unifiées par une perspective politique ? Gorz maintient son analyse de 1966 : l'unification passe par « la réalisation d'un ensemble de réformes liées entre elles, correspondant aux aspirations des masses, déplaçant *irréversiblement* le rapport des forces en faveur des classes travailleuses, disloquant la société capitaliste et exigeant le passage au socialisme sous peine de régression »⁵, où le socialisme est à l'interconnexion des objectifs programmatiques. Gorz ne reproche pas au PCF de n'avoir pas pris directement le pouvoir, mais de ne pas avoir enclenché le processus révolutionnaire, en canalisant « la combativité des masses vers la création d'organes de pouvoir ouvrier et populaire » alors qu'elle s'est organisée spontanément dans des comités ouvriers et populaires :

¹ SD, p. 103.

² SD, p. 107.

³ Arno Münster, *Le Socialisme difficile*, op. cit. p. 83-84.

⁴ « Limites et potentialités du mouvement de mai », *LTM*, août-septembre 1968, n°266-267, p. 231-232.

⁵ SD, p. 239.

il faudrait saper l'autorité du régime en conquérant des « positions de force permanentes »¹. L'avant-garde trotskiste ne suffit pas non plus parce qu'elle n'est pas assez massive. Le mouvement social de 9 millions de grévistes aurait dû préserver son autonomie pour ne pas être récupéré par la CGT et le PCF, qui l'ont étouffé en négociant rapidement les accords de Grenelle : ils ont agi comme des forces antirévolutionnaires, qui imposent des revendications minimalistes pour préserver leur crédibilité et leur capacité à gouverner et à négocier avec le patronat. Rosanvallon note rétrospectivement que les partis « restaient des structures d'encadrement et des machines politiques, et n'étaient pas des agents d'une véritable délibération démocratique dans le pays » : c'est même la notion de « démocratie » qui « n'était d'ailleurs guère valorisée à cette époque » parce que

[l]es *résultats* de l'action collective paraissaient en effet alors plus importants que les procédures de gestion de celle-ci. Et dominait surtout l'idée d'une société appelée à être réunifiée dès lors que les principales structures de domination ou d'exploitation auraient été effacées².

La mobilisation pourrait être transformée durablement en noyaux et organes de pouvoir populaire, par des réformes de structures plutôt que des réformes matérialistes. Pour que celles-ci deviennent politiques, sans en rester à des « objectifs corporatifs et alimentaires »³, Gorz soutient que c'est à l'organisation politique du parti révolutionnaire de l'orienter, de quatre manières⁴. Premièrement, analyser une situation et formuler une stratégie pour contester l'intégration idéologique à la société. Deuxièmement, proposer une synthèse idéologique des contradictions et des revendications sectorielles pour unifier les forces anticapitalistes. Troisièmement, éduquer les masses et les diriger politiquement en incarnant les objectifs de lutte, issus des revendications de la base. Quatrièmement, prendre le pouvoir politique pour décentraliser l'État en misant « sur la souveraineté et sur l'initiative à la base dans tous les domaines », pour « viser la conquête d'un pouvoir ouvrier sur les lieux de production, non pas comme une fin en soi, mais comme la préfiguration de l'autogestion sociale par les producteurs souverains »⁵. Il estime déjà que l'État n'est plus le même – sans préciser par rapport à quand, son analyse de 1964 ? – : ce n'est pas un « État despotique et répressif » mais un État qui s'appuie sur des intérêts contradictoires et une pluralité de mouvements aux aspirations anticapitalistes, qui visent « l'autodétermination souveraine par les individus sociaux des conditions, de la finalité et du cadre de leur activité sociale ». Il ne peut être organisé par le haut

¹ *SD*, p. 240.

² Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique. op. cit.*, p. 73.

³ « Grèves : une question de régime », *NO*, 17 mars 1969.

⁴ « Limites et potentialités du mouvement de mai », *art. cit.*, p. 245-249.

⁵ *Ibid*, p. 251.

mais doit articuler des aspirations préexistantes pour former « l’horizon d’une société socialiste, elle-même pluraliste et “articulée” »¹.

Le parti ne gère pas le pouvoir de l’État mais le désagrège et se transforme en médiation de centres de pouvoir autonomes. Il s’agit de « détruire à la racine la nature autoritaire du pouvoir central »² en luttant contre la division sociale du travail, pour permettre à la classe ouvrière d’être souveraine dans le travail et dans la société. Inspiré des méthodes libertaires utilisées par le mouvement étudiant et le mouvement ouvrier à l’origine, le parti révolutionnaire doit construire des instances qui « préfigurent le pouvoir central de la période de transition, sans que la direction du parti prétende contrôler, diriger, se subordonner les initiatives et les mouvements qui naissent hors de lui et qui *sont* la circulation révolutionnaire »³, mais en s’appuyant sur les mouvements autonomes existants.

Cette exigence de démocratisation des appareils politiques est déjà présente dans *La Morale de l’histoire* quand Gorz commente la transition poststalinienne : « La démocratisation, pour se faire, a besoin d’être exigée par en bas. Elle ne peut survenir qu’à l’issue d’un conflit opposant les revendications de la base à l’inertie des appareils⁴. » La forme léniniste du parti est plus prompte à se couper de la base, qui n’est pas incluse dans l’organisation et dans la direction, et à se compromettre dans des institutions politiques existantes, au nom de la conquête du pouvoir, comme le montre le ralliement du PC à un programme commun de gouvernement, de gauche voire national, en France comme en Italie. Le mouvement de 1968 pose en tout cas la question de la révolution et du passage au socialisme dans une situation différente de la révolution bolchévique.

Même si Gorz continue d’attribuer au parti une fonction révolutionnaire cruciale, il le vide cependant de sa substance puisqu’il n’est qu’une mise en forme des mouvements de base, qui lui préexistent et qui le maintiennent en vie – le protégeant ainsi du pratico-inerte. C’est une conséquence de l’analyse existentialiste marxiste de toute institution qui se sédimente dès qu’elle se coupe du mouvement du groupe en fusion qui la fonde. Tout appareil qui organise la praxis des sujets peut s’autonomiser : Gorz veut éviter cette distance en proposant un parti révolutionnaire animé par les mouvements qu’il ne peut supplanter définitivement. Dans *Critique de la raison dialectique*, Sartre analyse les grèves de 1936 comme une situation de dissolution des rassemblements sériels, lors de laquelle la classe ouvrière s’est saisie de sa

¹ *Ibid*, p. 253.

² *Ibid*.

³ *Ibid*, p. 252.

⁴ *MH*, p. 203.

pratique comme avenir ouvert et à faire, déterminant alors sa pratique future comme liberté commune¹ : l'occupation forme un groupe assermenté qui pense son action selon des possibles indéfinis. Même les syndicats sont mis en pause : toute unification institutionnelle tombe et la classe ne se vit que comme communauté locale pratique. Cette unité continue de s'affirmer après le mouvement dans l'opposition à la classe capitaliste :

[d]émobilisée trop tôt par les syndicats et les partis associés, la classe ouvrière dès 37 saisit à la fois son unité souveraine de sujet dans les pratiques qu'elle impose au patronat et son risque d'être souverainement totalisée dans les indices inquiétants et de plus en plus nombreux que le patronat rassemble ses forces pour une action sournoise et non contrôlable (hausse des prix, etc.)².

Dans les *Fondements pour une morale*, Gorz note la signification élargie d'une revendication toujours particulière : s'opposer à telles normes de travail, c'est aussi refuser toute la condition de travailleur aliéné. Quand la grève finit parce que son objectif restreint a été atteint, la contestation ne s'arrête pas mais rebondit « plus tard en élargissant son objectif, parce que le succès déterminé qu'elle a remporté n'était pas sa fin ultime, et que ce succès impliquait comme sa signification une victoire bien plus haute »³. C'est pourquoi les institutions syndicales et partisans doivent pouvoir aussi les exprimer. Gorz n'appelle donc pas à une situation de victoire électorale du parti et du mouvement social qui le porte, mais, en droit, à une dialectique qui alimente réciproquement et durablement les deux niveaux organisationnels pour les soutenir mais aussi contrôler leur tendance nécessaire à l'inertie susceptible de les couper des pratiques vivantes de base.

Le projet d'autogestion de la production perdure alors pour revivifier les appareils institutionnels, comme le propose Gorz dans une conférence à Harvard en 1970⁴ : il constate la peur des syndicats de perdre le contrôle du mouvement ouvrier, ce pourquoi ils rejettent d'avance les revendications trop radicales, que la direction patronale ou gouvernementale pourrait refuser. Il juge que les syndicats sont devenus des forces conservatrices et ne jouent qu'un rôle limité dans l'élaboration de la conscience de classe : sa critique phénoménologique leur reproche de s'être abstraits de la masse des travailleurs et de ne plus connaître leur

¹ CRD, p. 648.

² CRD, p. 735.

³ FM, p. 369.

⁴ Plusieurs versions ont été publiées à l'époque de ce texte, qui reste aujourd'hui inaccessible. La première est « Workers' control : some european experiences », *Upstart*, janv 71, mais elle n'est pas corrigée par Gorz. Nous avons trouvé dans sa bibliothèque personnelle une version annotée qui indique sûrement des corrections pour une version future : nous citons cette pagination. Le texte a été ré-édité en septembre 1971 dans la revue *Collective Effort* : l'exemplaire se trouve dans la bibliothèque personnelle de Gorz. Le manuscrit « Beyond Workers' Control » Archives André Gorz/IMEC/371/7/8 ressemble à l'article édité dans *Upstart* mais n'y correspond pas exactement, ni dans la progression ni dans le contenu. Pas de destination connue. L'article « Technical, intelligence and the capitalist division of labour » publié dans *Telos*, n°12, été 1972 semble la traduction de « Technique, techniciens et lutte des classes », *LTM*, août-sept 1971.

expérience¹. Comment revivifier la conscience de classe des travailleurs ? Gorz donne deux conditions : les travailleurs doivent comprendre que leur situation ne peut être améliorée de façon individuelle et que l'action collective est un moyen efficace de changement ou d'espoir du changement. Il redéfinit alors le « *workers' control* » en distinguant le contrôle ouvrier de la gestion ouvrière subordonnée au pouvoir capitaliste². Gorz réaffirme les effets subjectifs de la lutte pour le contrôle ouvrier, susceptible de former la conscience de classe et d'identifier la nature des conditions de classe et de l'ennemi de classe : c'est un moyen d'auto-éducation et d'auto-formation des travailleurs. Un contrôle ouvrier inventif est une revendication « subversive et révolutionnaire », parce qu'il n'est compatible ni avec l'organisation capitaliste de la production et le pouvoir de l'État capitaliste, ni avec une organisation syndicale bureaucratique inerte. S'exprime donc une méfiance vis-à-vis de ces institutions acceptées par le pouvoir capitaliste et une volonté de les dépasser par des rapports de pouvoir qui les subvertiraient elles aussi.

La réflexion des *Temps Modernes* sur le spontanéisme s'étend aux cas de la grève des mineurs suédoise³ et des syndicats belges⁴. Ce terrain historique illustre les analyses sartriennes de l'action collective : comment le groupe en fusion s'organise-t-il durablement et dans quelle mesure retombe-t-il dans la sérialité sous la forme du parti et du syndicat, institutions qui peuvent se couper de la base vivante et défendre des exigences inertes qui ne correspondent plus aux aspirations des travailleurs ? Comment préserver le spontanéisme des masses dans un

¹ *Ibid*, p. 6-7.

² *Ibid*, p. 9-10-12.

³ Karl Koehler, « La grève des mineurs de Kiruna et son contexte politique », *LTM*, avril 1970, n°285.

⁴ Déjà en 1961, Ernest Mandel, « Les grèves belges : essai d'explication socio-économique », *LTM*, avril 1961, n°180, p. 1307-1308 : « L'histoire contemporaine a démontré au-delà de tout doute que la direction traditionnelle du mouvement ouvrier européen n'est pas à la hauteur de sa tâche. De ce fait, au cours des quarante-cinq dernières années, de multiples chances de victoires ont été ratées dans de nombreux pays. Une méfiance profonde à l'égard de leurs propres organisations caractérise de multiples secteurs du prolétariat européen, même ceux qui sont organisés. Mais contrairement à une illusion dangereuse, largement répandue dans certains milieux « gauchistes », cette méfiance peut être tout autant un frein qu'un moteur de larges luttes de classe. Disons même qu'elle est le plus souvent frein et non moteur, parce que la classe ouvrière prend conscience de sa force, dans la vie quotidienne du régime capitaliste, précisément dans la mesure où elle est organisée et où cette organisation est relativement efficace, et que tout scepticisme fondamental à l'égard de l'organisation ne conduit pas vers l'avant, vers des formes d'organisation supérieures, mais vers l'arrière, vers l'atomisation de la classe et sa transformation en classe amorphe (l'exemple de la France en mai 1958 est à ce propos particulièrement éloquent). Ce n'est que lorsque la classe ouvrière se trouve engagée dans un combat de très grande envergure, – qui lui-même n'est possible que grâce au rôle relativement efficace de ses organisations – qu'elle peut dépasser positivement et non pas négativement, dans le sens du progrès et non dans celui du recul, l'insuffisance évidente de ses organisations bureaucratisées. La dialectique « classe-organisation » est donc en réalité beaucoup plus complexe que d'aucuns ne le soupçonnent. Elle ne rend possible le dépassement des grandes organisations de masse que par leur renforcement préalable et non par leur affaiblissement. (...) La possibilité de ce dépassement a été la plus réelle partout où coïncidaient une organisation puissamment renforcée, des secteurs ouvriers très combatifs et la direction relativement la plus conservatrice de cette organisation. ». Voir aussi Jean-Paul Ribes, « Belgique : "A bas les syndicats" », *loc. cit.*

projet autogestionnaire ? L'autonomie ouvrière envisagée c'est l'auto-organisation des luttes, en dehors des intérêts partisans et syndicaux, mais comment l'organiser dans la durée ? C'est une reconfiguration *formelle* de l'idéal autogestionnaire : il ne s'agit plus seulement d'autogérer la production, pouvoir ouvrier, mais aussi d'autogérer les luttes, soit le pouvoir de revendiquer de nouveaux pouvoirs. Comment cette autonomisation des luttes interagit-elle avec les institutions politiques ? S'agit-il de les influencer, en reconnaissant qu'elles continuent d'exercer un pouvoir et un rôle déterminant, ou bien de les remplacer dans leur orientation idéologique du mouvement révolutionnaire ?

La critique que Gorz adresse en 1966 à l'autogestion yougoslave porte aussi sur ses limites institutionnelles : ses effets restreints sur la réorganisation du contenu et des conditions de production proviennent de son organisation centralisée, déterminée *a priori*, plutôt que localisée et déterminée dans chaque situation spécifique. Le choix d'organisations locales autodéterminées s'explique par le principe de l'autonomie des travailleurs quand ils ne sont pas écrasés par l'organisation hiérarchique capitaliste ou bureaucratique de la production. En 1971, Gorz défend un syndicalisme qui favorise l'autodétermination de la base, l'autogouvernement populaire et la destruction de l'État¹. De ces luttes peuvent émerger des dirigeants révolutionnaires, « cadres de masse », qui portent politiquement les revendications de masse, sans leur préexister : ce

[s]ont des gens qui ont appris à créer des situations dans lesquelles les masses peuvent faire l'expérience de leur autonomie, de leur initiative, du dépassement de l'idéologie et de la rationalité capitalistes, et qui savent traduire cette expérience en une parole ou « vision » politique. Et ce sont des gens qui, à partir de leur pratique, ont découvert la nécessité de la théorie, de la direction politique générale².

L'organisation n'existe pas indépendamment de ses acteurs qui la composent et la font vivre :

Ce sont ces gens qui *seront* le parti révolutionnaire s'il doit y en avoir un. Un parti, cela ne se crée pas d'abord pour recruter des gens ensuite ; un parti révolutionnaire cela se construit *avec* les militants qui ont dirigé des luttes avancées, qui ont la confiance des gens au moment où ils luttent et non au moment où ils ne luttent plus mais vont voter. C'est avec ces gens-là qu'il s'agit d'élaborer la doctrine, la théorie, le programme révolutionnaire et construire l'organisation. L'organisation révolutionnaire n'est pas une institution, c'est la direction politique révolutionnaire qui fait avancer les luttes vers la prise du pouvoir. Si elle n'est pas cela, elle n'est pas grand chose³.

Comme chez Sartre, sur le plan méréologique, la totalisation de l'organisation semble nominale : elle désigne un ensemble d'individus, qui ne se disparaissent pas dans la totalité et qui conservent leur liberté, au point de pouvoir faire disparaître l'organisation. Les organisations peuvent émerger dans toute situation et les luttes naissent alors « dans tous les

¹ Entretien avec Bodo Morawe en septembre 1971 diffusé à la radio allemande WDR le 6 décembre 1971 : voir Archives André Gorz/IMEC : Version française 371/1/4, version allemande 371/1/7.

² Archives André Gorz/371/1/4 p. 13.

³ *Ibid*, p. 14.

domaines de la vie sociale, en faisant de tous les domaines des terrains de lutte : de la façon de travailler, de produire, de consommer, de vivre en commun, de rendre la justice, de s'instruire, de se maintenir en bonne santé, etc. », ce pourquoi il faut stimuler des situations de conflits variés pour révéler la multitude des rapports sociaux capitalistes.

L'autonomie syndicale dépend aussi des rapports du syndicat avec les autres institutions, l'État et le patronat. En 1971, Gorz constate « les rapports gouvernements-syndicats » « normalisés et institutionnalisés » « dans le secteur public et nationalisé »¹ : les syndicats sont enfermés dans un rôle de négociateurs pour ordonner leur base et se tranquilliser, mais se font alors déborder par leur base qui fait surgir d'autres organes de luttes. Dans un article sur la grève des conducteurs de métro de 1971, Gorz reproche à la CGT et à FO de ne pas vouloir étendre la lutte à d'autres services publics et de préférer se présenter comme des forces de négociation, capables d'assumer un pouvoir politique, au point d'appeler rapidement à reprendre le travail². Or, quand la base pousse et que le syndicat ne l'organise pas, éclatent des luttes sauvages parcellaires, sans apparent contenu de classe. En 1972, Gorz a l'impression que les syndicats européens ne tentent pas de faciliter la contagion et la solidarité internationale entre les multiples luttes en cours, qui se radicalisent alors sans voir contre eux³. Il suggère en fait une réflexion de clarification sur l'organe syndical lui-même et son articulation avec les masses : « les masses doivent-elles être les *protagonistes* ou les *instruments* d'un bouleversement politique⁴ ? » Il voit réémerger « un vieux filon de la tradition anarcho-syndicaliste, enfoui depuis des décennies » : « le refus de subordonner l'organisation directe de la classe à son bras politique ; le refus de séparer luttes quotidiennes et lutte pour le pouvoir, luttes de masses et lutte pour le socialisme »⁵.

Gorz défend alors un syndicat qui aurait une double tâche contradictoire, qu'il ne peut réaliser en même temps : il doit être une institution reconnue, capable de négocier des compromis avec l'État et le patronat pour œuvrer au sein du système quand il n'y a pas d'autres issues ; mais dans les situations révolutionnaires, il doit pouvoir devenir un mouvement politique de masse, géré par la base, défait de ses institutions, pour faire des masses les

¹ « On "normalise" », *NO*, 15 février 1971, *CCQ*, p. 129.

² « Les "sauvages" du métro », *NO*, 18 octobre 1971, *CCQ*, p. 200.

³ « Prolétaires de tous les pays... », *NO*, 8 mai 1972, *CCQ*, p. 208.

⁴ « Au-delà du syndicat », *NO*, 24 janvier 1972, *CCQ*, p. 210. Cet article donne lieu à une polémique avec André Glucksmann dans *Les Temps Modernes*, qui défend une position antisindicaliste : voir Philippe Olivier [André Glucksmann], « Syndicats, comité de lutte, comités de chaîne », *LTM*, n°310, 1973, p. 34-56 et Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 150. Cela donne lieu l'année suivante à un échange autour des potentialités révolutionnaires des travailleurs scientifiques : André Glucksmann « Nous ne sommes pas tous des prolétaires » et André Gorz « Caractères de classe de la science et des travailleurs scientifiques », *LTM*, janvier 1974, n°330.

⁵ *CCQ*, p. 211.

protagonistes du pouvoir. Il réaffirme l'étape de l'autogestion technique du processus de travail, vers la reprise du processus global de production. Cette première étape doit se faire localement, grâce aux assemblées et aux comités de base qui constituent alors un terrain d'apprentissage et préfigurent la démocratie ouvrière à venir. Il requalifie alors l'horizon autogestionnaire : « L'idée d'autogestion doit alors être comprise comme une conséquence, non comme une prémisse de cette option stratégique fondamentale. »¹ Elle résulte d'une organisation autonome des rapports de forces, dont la première étape reste l'autogestion technique du processus de travail pour retrouver d'abord du pouvoir sur la production, qui s'étend ensuite à l'ensemble de ces pratiques de pouvoir. Alors que des militants CGT lui rappellent l'importance des élections de 1974 et la perspective d'un programme commun de gouvernement, Gorz réaffirme l'enjeu de recréer du pouvoir à la base pour transformer l'existence².

2.2. L'autonomie italienne

Pour nourrir les réflexions organisationnelles, *Les Temps modernes* diffuse les écrits italiens issus d'une diversité de groupes et d'expérience de luttes, indépendamment de leurs figures connues³. En Italie, divers groupes politiques anti-institutionnels se créent à la fin des années 1960, visant à stimuler des insurrections sociales, ouvrières et étudiantes, comme *Potere Operaio*, *Lotta Continua* et *Autonomia Operai*, dont Negri est proche. Gorz s'intéresse à *Lotta Continua* à partir de 1968. Ces mouvements autonomes se dissocient des premiers groupes opéraïstes par désaccord sur la stratégie organisationnelle : Tronti défend en effet la nécessité d'une organisation politique de la classe ouvrière pour être en mesure de prendre le pouvoir et de gouverner durablement les institutions. Il estime que les étudiants et travailleurs en lutte pèchent par manque de réalisme politique quant aux rapports de pouvoirs face au capital et à l'État.

À l'inverse, certains opéraïstes refusent déjà la médiation syndicale social-démocrate exprimé par cette génération d'ouvriers, qui signifie aussi le rejet des institutions italiennes de

¹ « Socialisme : la vraie conquête... c'est celle – politique – que les syndicats ne peuvent obtenir qu'avec leur base », *NO*, 24 janvier 1972

² « Tant que les masses, en développant leurs luttes, n'auront pas mis le capitalisme dans l'incapacité de fonctionner, esquissé un nouveau type de rapports sociaux et créé leurs propres organes de pouvoir – c'est-à-dire une situation de double pouvoir – personne, si mécontentes soient-elles, ne les persuadera à coups d'affiches électorales qu'en changeant de gouvernement on vivra mieux. (...) Ce qui donne le pouvoir, c'est le rapport des forces ; et ce rapport des forces ne se crée pas par le vote mais par la lutte. Le vote peut seulement le légitimer. » « Lutter ou voter ? », *NO*, 3 juillet 1972, *CCQ*, p. 223-224. Voir aussi la « Préface US à *Socialisme difficile* », Archives André Gorz/IMEC/371/9/1.

³ Certains textes ne sont pas signés : XX, « Une grève exemplaire », *LTM*, avril 1969, n°274.

la « République démocratique, fondée sur le travail ». Les ouvriers s'opposent aux négociations qui maintiennent le patronat dans sa fonction décisionnaire, sans changer les rapports de force dans l'usine. *Potere Operaio* déplore ainsi que « les organisations de la classe ouvrière se retrouvent toutes à l'intérieur du développement, à l'intérieur du projet capitaliste qui vise à contenir les luttes, pour fonctionner comme institution de médiation entre les intérêts ouvriers et le développement du capital »¹.

La classe ouvrière perçoit la contradiction entre ses exigences et les stratégies politiques et syndicales, ce pourquoi elle tente de les infiltrer, de les déborder ou bien de les remplacer par des organisations indépendantes. C'est le cas du Comité Unitaire de Base (CUB) de Pirelli à Milan, composé de jeunes ouvriers avec une faible expérience politique et syndicale, qui contestent l'organisation patronale du travail et la bureaucratie syndicale. Les CUB sont alors une forme d'exercice de contre-pouvoirs immédiats, au moment des luttes et par-delà, lieux de coordination et de socialisation entre ouvriers. Le CUB invente aussi un nouveau type de lien avec les étudiants en les faisant participer à l'organisation du mouvement, plutôt que de les subordonner au mouvement ouvrier comme le font le PCI et la CGIL. Les étudiants de *Lotta Continua* préconisent la formation de comités de base court-circuitant la hiérarchie syndicale, ce qui leur est reproché par l'appareil syndical sur le court terme, alors qu'il reconnaît ensuite que le développement de la démocratie syndicale a stimulé la progression de la lutte².

En réponse aux luttes, le PCI défend l'ordre, pour chercher le « compromis historique » de gouvernement commun avec la Démocratie chrétienne : une rupture s'instaure entre le « communisme institutionnel » et le « communisme comme mouvement réel »³. Comme le note Bosquet, le PCI est « porté, bousculé, secoué de bas en haut par le mouvement de contestation qui, depuis un an, lance ses vagues d'assaut contre les structures et les institutions du capitalisme italien »⁴. Face aux grèves qui occupent les usines et organisent le contrôle ouvrier (de Marzotto à Valdogno et de Pirelli et Fiat à Turin), voire qui suppriment la bureaucratie syndicale en s'organisant en assemblée ouvrière (Indesit à Fabriano), le parti ne parvient pas à être un outil révolutionnaire et à s'immerger dans le mouvement social pour coordonner et exprimer politiquement les luttes. La « ligne Berlinguer » tente d'y répondre en prônant la

¹ « Le communisme de la classe ouvrière. Traduit de *Potere Operaio*. », *La Stratégie du Refus*, 1971, n°2, p. 3, cité par Julien Allavena, *L'Hypothèse autonome*, op. cit., p. 44.

² XX, « Une grève exemplaire », *LTM*, avril 1969, n°274.

³ Julien Allavena, *L'Hypothèse autonome*, op. cit., p. 51.

⁴ « Communisme : le "Mai rampant" italien », *NO*, 17 février 1969.

participation du PCI aux luttes ouvrières, étudiantes et paysannes pour la conquête de pouvoirs populaires directs¹, mais n'y parvient pas durablement.

Au sein du PCI, des communistes critiquent cette stratégie et fondent en juin 1969 le journal *Il Manifesto*, qui défend l'autonomie du mouvement ouvrier à partir de Rosa Luxembourg, pour reconstruire la démocratie à la base du parti. Le premier numéro en novembre 1969 critique l'invasion de la Tchécoslovaquie de 1968, ce qui les conduit à être exclus du PCI pour dissidence. Le groupe discute ensuite des rapports entre masses, syndicats et partis. Gorz est abonné à la revue², dans laquelle il écrit et fait publier son « Détruire l'Université ». Il édite leurs articles et idées dans *Les Temps Modernes* et *Le Nouvel Observateur*³. *Il Manifesto* se transforme ensuite en groupe politique dissident. Gorz s'intéresse aux autres groupes, comme *Lotta continua*, qui émerge en 1969 des luttes ouvrières de Pise et se structure politiquement jusqu'à devenir la plus grande force de gauche extraparlamentaire. Ces groupes jugent qu'en distinguant la conquête du pouvoir économique, confiée au syndicat, de la conquête du pouvoir politique, confiée au parti, le mouvement ouvrier s'auto-sabote. Ils interviennent dans les usines pour stimuler les mouvements de bases et les grèves spontanées, mais aussi par-delà pour faire déborder les contestations⁴.

Les luttes d'automne 1969 et du printemps 1970 font pression sur le régime, qui les réprime brutalement, en s'appuyant sur le PCI et les syndicats comme instances médiatrices⁵. Le syndicat est critiqué pour son intégration à la dynamique capitaliste parce qu'il négocie le prix de vente de la force de travail et tente de contrôler les luttes. Sa bureaucratie limite aussi l'autonomie des conseils d'usine. Les militants de *Lotta continua* et *Potere operaio* se méfient donc des conseils d'usine parce qu'ils y voient une structure de délégation, qui peut affaiblir l'effort d'auto-organisation de la base et réduire la pression qu'elle exerce dans les ateliers et usines. Les conseils risquent de se réduire à la fonction médiatrice et négociatrice du syndicat, d'autant plus si le syndicat s'en mêle : ils sont à la fois perçus comme un instrument d'organisation politique et de lutte, d'expérimentation, mais aussi un relais syndical à l'intérieur

¹ « Italie : la ligne Berlinguer », *NO*, 24 février 1969.

² Ses numéros sont conservés dans ses archives à l'IMEC.

³ « L'Occident est mûr pour le communisme » (*Il Manifesto*), 23 novembre 1970, *CCQ*, p. 311.

⁴ « Ces grèves qu'on appelle sauvages... », *NO*, 10 novembre 1969 : « La fonction du groupe politique est toute différente : à la différence du syndicat, il n'a pas à se soucier de traduire la poussée ouvrière en objectifs réalistes, négociables. Son souci est plutôt de stimuler l'expression et la prise de conscience de toutes les exigences, de toutes les aspirations, de tous les refus qu'implique une lutte particulière, et de faire déborder celle-ci de l'entreprise sur la ville, la région, la société environnante. »

⁵ « Le drame du syndicat et du PCI, c'est de n'avoir ni perçu ni compris l'extraordinaire charge d'inventivité de cette vague révolutionnaire et d'avoir fait le choix de la réprimer durement, dans une alliance suicidaire avec le capital oligarchique et les corps répressifs de l'État. », Primo Moroni, « Préface à la deuxième édition (1997), in Nanni Balestrini et Primo Moroni, *La Horde d'or*, op. cit., p. 17.

de l'usine, qui l'empêche d'être une instance révolutionnaire¹. Certains mouvements de base les détournent ou cherchent d'autres formes d'organisation autonomes.

Gorz synthétise ces enjeux dans un article sur les grèves de l'automne chaud italien : leur succès

[s]e mesure surtout au pouvoir que l'action commune confère aux ouvriers en lutte : pouvoir sur l'organisation du travail, sur l'évaluation qualitative et quantitative des tâches ; sur les conditions de travail ; pouvoir de restreindre la logique de la gestion capitaliste et de la mettre en crise².

Ce pouvoir ouvrier s'oppose au pouvoir du capital : soit il reste dans les limites que lui impose le capitalisme, qui le restreint d'autant plus en l'institutionnalisant, soit il le dépasse dans une épreuve de forces, dont la grève est un moyen. La grève peut être révolutionnaire si elle « déborde l'appareil institutionnel du syndicat, balaie son organisation ou la met en crise, lui substitue l'initiative et la capacité d'auto-organisation des assemblées et comités ouvriers »³ parce que ce faisant elle exerce une souveraineté collective conquise contre les pouvoirs répressifs du patronat comme du syndicat. De façon dialectique, Gorz note que les luttes spontanées italiennes depuis 1967 ont aussi conduit les syndicats à se transformer en favorisant « l'autodétermination et l'auto-organisation des travailleurs à la base » de sorte à leur laisser choisir les formes et buts de leur lutte, pour remplacer l'encadrement bureaucratique mis en place en période de reflux de luttes, devenu un frein dans les moments d'effervescence. Dans l'action collective, le groupe en fusion liquide les appareils sériels antérieurs.

Est-ce une transformation sincère ou un effort pour garder le contrôle ? Gorz estime en tout cas que le syndicalisme sort bouleversé par cette révolution culturelle puisqu'il vise désormais la conquête de pouvoirs concrets et permanents sur le processus de production plutôt que des objectifs économiques généraux. Gorz n'abandonne pas la médiation syndicale mais lui impose de s'adapter à la praxis réelle de la base : le syndicat doit « s'enrichir des initiatives multiformes de la base, les canaliser et devenir action permanente des travailleurs eux-mêmes pour soumettre les conditions, l'organisation et la division du travail à leur contrôle collectif et à leurs besoins »⁴. Ce faisant l'action syndicale « fait pressentir les possibilités de l'autogestion ouvrière » en témoignant de ses capacités d'action. Alors que les réformistes considèrent que ce nouveau syndicalisme doit canaliser la combativité ouvrière pour la diriger vers des objectifs électoraux, une minorité révolutionnaire veut balayer l'organisation syndicale bureaucratisée

¹ *Ibid*, p. 402.

² « Italie. Ni trade-unionistes ni bolchéviks », *LTM*, octobre 1969, n°279, p. 385. Traduction allemande partielle dans « Mao in Italien », *Neues Form*, 1970, trouvé dans la bibliothèque personnelle.

³ *Ibid*, p. 386.

⁴ *Ibid*, p. 387.

pour la remplacer par « une avant-garde révolutionnaire de masse, capable de prendre le contrôle des usines et d'y ériger des centres de pouvoir ouvrier »¹ qui serviront pour la transition au socialisme et la démocratie socialiste fondé sur le pouvoir des conseils, ce qui dépasse la frontière entre lutte syndicale et politique. Cette révolution culturelle met en cause la représentation du syndicat comme « instrument non politique de défense des travailleurs et de médiation entre leurs intérêts et ceux du capital »². Elle cherche une

[o]rganisation non institutionnelle, non centralisée (...) surgie de la base, forgée pour les besoins de la lutte, se perpétuant par l'action permanente, vivant de la capacité d'initiative et d'autoorganisation des masses, ne relevant ni du syndicat, ni du parti de masse, ne se donnant pour but ni la négociation, ni la conquête et l'exercice du pouvoir parlementaire, rejetant toute forme de délégation du pouvoir ; d'une organisation, en somme, qui coïncide avec le mouvement de lutte lui-même, en épouse les exigences pratiques, le prolonge au niveau politique et constitue ou préfigure le pouvoir direct, non institutionnalisé (ou « double pouvoir ») d'une avant-garde révolutionnaire de masse³.

Pour Gorz, l'action des groupes étudiants-ouvriers⁴ cherche cette organisation : ils expriment un besoin de démocratie directe et de projection de la lutte hors de l'usine, qu'aucune organisation classique ne satisfait. Chez Fiat, tenant compte de la carence des syndicats à intégrer les revendications extrêmes des travailleurs⁵, ils trouvent des formes d'action pour développer des groupes révolutionnaires d'usine par les travailleurs eux-mêmes.

Gorz situe ensuite le débat publié entre Sofri et Luperini⁶, issu du congrès de *Potere Operaio* comme « un échange entre militants, engagés à plein temps dans l'action pratique et qui, à partir de la pratique, en viennent à soulever des questions d'orientation et de priorité »⁷ : ils ne demandent pas si l'avant-garde externe est intrinsèquement nécessaire mais à quelle exigence pratique elle peut répondre en situation, sous quelle forme. Le groupe se veut ouvert, non institutionnel et provisoire, visant à sa propre dissolution au profit d'une avant-garde interne de masse qui s'auto-organise par la lutte autonome. Son éventuelle unification dans un parti intervient ensuite comme problème pratique à un moment précis : « il faut avoir passé par la phase de la spontanéité, du développement de l'initiative et de l'auto-organisation à la base, pour passer à la phase de l'organisation, puis de la centralisation »⁸, sans que cette solution momentanée ne prévienne des éventuelles dégénérescences bureaucratiques.

¹ *Ibid*, p 388.

² *Ibid*, p. 389.

³ *Ibid*, p. 390.

⁴ Jean-Marcel Bouguereau, « L'intervention des étudiants », *LTM*, octobre 1969, n°279.

⁵ Luciana Castellina, « Rapport sur la Fiat », *LTM*, octobre 1969, n°279.

⁶ Adriano Sofri, « Quelle avant-garde ? Quelle organisation ? » suivi d'une réponse de Romano Luperini, *LTM*, octobre 1969, n°279.

⁷ *Ibid*, p. 392.

⁸ *Ibid*, p. 394.

La revue consacre en janvier 1970 un numéro à la discussion des idées spécifiques de *Il Manifesto*¹. Il s'ouvre par un article de Rossana Rossanda² sur le problème de l'organisation de la classe chez Marx, Lénine, Luxembourg et Gramsci. Sartre échange avec la rédaction de la revue sur le spontanéisme : en 1968, les mouvements de base ont critiqué la notion même de parti comme organisation politique structurée de la classe. Mais lors du reflux du mouvement, d'autres groupes gauchistes ont privilégié la forme léniniste d'organisation. Sartre diagnostique une « contradiction profonde du parti, surgi pour libérer les masses de la sérialité et devenu lui-même institution »³ qui ne peut se résoudre que par la lutte, qui maintient le parti vivant.

Le numéro d'avril 1970, qui s'ouvre sur « Détruire l'Université » de Gorz, édite aussi l'étude « Division du travail et technique du pouvoir » publiée dans *Il Manifesto*, qui distingue les employés des techniciens et s'interroge sur leur prolétarianisation. Il donne ensuite la parole à deux responsables syndicaux de la FIOM, branche la plus révolutionnaire de la CGIL, pour analyser les luttes récentes, nouvelles par leur nature et ampleur ainsi que les relations avec les syndicats⁴ : les employés et techniciens ont défini de nouvelles revendications en raison de la dégradation de leur autonomie au travail. Pour cela, ils ont mis en place des groupes d'études chargés d'analyser les conditions de travail et de soumettre à la délibération des suggestions, sur le modèle d'une démocratie directe et non de la délégation syndicale. Marco Calamai et Claudio Lombardi appellent ainsi à repenser la fonction syndicale, dans l'usine et dans la société, pour porter la contestation du capitalisme sous tous ses aspects, sur les lieux de production avec des pouvoirs sur le travail, mais aussi en interaction avec les autres forces sociales mobilisées dans cette contestation, comme les étudiants.

Le numéro d'automne 1970 présente un « dossier italien » sur les luttes du printemps 1968 au printemps 1970, que Gorz présente comme radicales et longues⁵ : elles témoignent d'un « refus du travail » qui paralyse la production et met en crise le pouvoir économique et politique bourgeois. Cependant, elles interrogent sur la « construction d'une organisation révolutionnaire, à partir d'organismes ouvriers autonomes, forgés dans le combat »⁶ que l'étude des groupuscules italiens doit renseigner. Gorz précise que le dossier édite des textes d'*Il Manifesto*, plutôt que de *Lotta Continua* ou *Potere Operaio*, parce que

¹ *LTM* janvier 1970, n°282. Voir aussi, Jean-Claude Girardin, « Contribution au problème de l'organisation révolutionnaire » et Heinz Abosch, « Rosa Luxembourg dans la révolution allemande », *LTM*, loc. cit.

² Rossana Rossanda, « De Marx à Marx », loc. cit.

³ Jean-Paul Sartre – Manifesto, « Masses, spontanéité, parti », *LTM*, janvier 1970, n°282, p. 1047.

⁴ Luttes sur 10 mois de 40 000 employés et techniciens : Marco Calamai et Claudio Lombardi, « Quelques enseignements des luttes récentes », *LTM*, avril 1970, n°285.

⁵ « Présentation [dossier italien] », *LTM*, août-septembre 1970, n°289-290.

⁶ *Ibid*, p. 332.

[s]i marquante qu'ait été l'influence de ces organes de lutte et de leurs animateurs à l'apogée du mouvement, leurs positions avaient le plus souvent un caractère circonstanciel, tactique ou expérimental ; elles ont été, en partie du moins, dépassées par l'évolution rapide de la situation et de ces « groupuscules » eux-mêmes qui se sont rapprochés du groupe du *Manifesto* qu'ils avaient dénoncé au départ.

Il revient sur cette position par la suite, en publiant les textes de *Lotta Continua*. Le dossier analyse les groupes *Lotta Continua*, *Classe e Stato* et *Potere Operaio*¹ : lancés pour enquêter sur les conditions de travail en s'ancrant dans le mouvement des luttes, ils formulent des revendications trop radicales qui empêchent tout compromis et négociation concrète. *Lotta Continua* dénonce la création des délégués comme une manœuvre syndicale, qui freine la lutte des militants autonomes. Le dossier distingue « deux conceptions différentes de la construction de l'organisation révolutionnaire » et ses perspectives dans le Nord industriel et les quartiers populaires² comme dans le Sud agricole³. Le dossier étudie aussi la spécificité des travailleurs techniciens et de l'école capitaliste⁴. Sergio Bologna et Francesco Ciafaloni⁵ soulèvent les limites de l'autogestion par les techniciens : elle peut conserver une structure de production qui empêche de la déterminer selon des intérêts généraux de besoins sociaux, menant à un corporatisme de l'entreprise ou du secteur ; elle peut aussi engendrer une lutte pour le pouvoir technocratique sans transformer l'organisation de la production. C'est pourquoi ils rappellent l'enjeu que la lutte des techniciens se lie aux luttes ouvrières et paysannes pour repenser entièrement le processus de production.

Les numéros d'août-septembre et d'octobre 1971 témoignent des échanges de *Lotta Continua* avec les maoïstes de Vive la Révolution et la Base Ouvrière dans l'usine Renault de Flins⁶. Celui d'octobre édite plusieurs textes de *Lotta Continua*, que Gorz a obtenus de Gianni Sofri et traduits. Le premier porte sur le besoin des ouvriers « de savoir quelle organisation est en mesure de garantir la généralité de la lutte, son rapport avec les luttes sociales »⁷ parce qu'ils ne se satisfont plus des grèves spontanées. Le groupe indique que la lutte ne se situe plus

¹ Catherine River, « Une année de luttes ouvrières » et Giampiero Mughini, « Le PCI et les groupuscules », *LTM*, août-septembre 1970, p. 382 : « Les revues italiennes citées ont eu, elles, un enracinement réel dans le « mouvement », elles en ont reflété la vie et les exigences latentes, ont passé au crible de la critique les expériences passées et récentes du mouvement ouvrier, diffusé les thèmes porteurs du « mouvement », déclenché des débats nés du « mouvement » et qui étaient ensuite repris par lui. »

² *Potere Operaio* (Pise), « Pour un travail politique dans les quartiers populaires », *loc. cit.*

³ Giovanni Mottura, « Deux conceptions différentes de la construction de l'organisation révolutionnaire », et « Analyse des événements de Battipaglia », *loc. cit.*

⁴ Centro di coordinamento Campano, « Contribution à l'étude de l'école capitaliste » et Guido Bolaffi, Marcello Flores, Bruna Ingrao, Ugo Ruffolo, Franco Russo, « Rapport sur l'école », *loc. cit.*

⁵ Sergio Bologna et Francesco Ciafaloni, « Les techniciens comme producteurs et comme produits », *loc. cit.*, p. 434.

⁶ Tiennot Grumbach, « En partant de l'expérience de Flins » et Base ouvrière, « Renault-Flins 1971 », *LTM*, août-septembre 1971, n°301-302.

⁷ *Lotta Continua*, « Prenons la ville », *LTM*, octobre 1971, n°303, p. 480.

seulement dans les usines mais aussi sur le terrain social, à propos des logements, transport et conditions d'études, « contre la misère matérielle et morale de la vie sociale », par l'élévation du niveau de conscience et la généralisation des revendications. S'il refuse les comités de quartier, « sous-produits gratuits des administrations communales »¹, il appelle à lutter contre la solitude par des organisations autonomes de centres sociaux et de consommation collective. Les deux textes suivants distinguent les différentes positions organisationnelles² : *Potere Operaio* soutient une voie insurrectionnelle, *Il Manifesto* conçoit un débouché politique institutionnel au processus révolutionnaire de long cours, et *Lotta Continua* insiste sur les rapports de force entre ouvriers et patrons révélés par les luttes, tandis que le parti n'est qu'un outil pour faire progresser la lutte en direction de la prise du pouvoir. L'organisation de masse ne se définit pas par une forme spécifique mais par « la capacité des masses à mener et à diriger leur propre lutte » qui leur vient de leur « conscience de leurs besoins, de leurs intérêts, la force de se défendre et de lutter, [d']une vision claire des objectifs à atteindre, la faculté de discerner et de faire échouer les manœuvres de division des patrons »³ c'est-à-dire d'une capacité autonome de connaître son expérience et de se défendre pour la transformer.

Le numéro de juin 1974 est le dernier que Gorz organise⁴. Intitulé « Lotta Continua : la leçon italienne », il fait le bilan du groupe jugé « l'un des plus importants » du renouvellement européen de la pratique et de la pensée révolutionnaires⁵, à partir de textes récents pour cerner son évolution – qui se radicalise dans la critique anti-institutionnelle. Gorz précise qu'ils ne forment pas une doctrine unitaire puisque la théorie suit les besoins de la pratique de lutte, orientée selon quelques principes à partir desquels sont dégagées des analyses d'autocritique et des formes nouvelles d'organisation. L'introduction présente l'histoire du mouvement, son opposition au réformisme politique et syndical ainsi que les effets actuels de cette autonomie ouvrière⁶. Le groupe est présenté par son organisation et ses effets d'unification de la conscience subjective de la classe ouvrière⁷. Les syndicats sont rejetés comme organisation de masse, considérés comme des « institutions parallèles de l'État »⁸. La revendication de « contrôle ouvrier » est aussi critiquée pour son caractère flou, dont la bourgeoisie a utilisé pour

¹ *Ibid*, p. 483.

² Lotta Continua, « Prenons la ville (II) » et « Sur l'organisation », *loc. cit.*

³ *Ibid*, p. 517.

⁴ Yann Moulier-Boutang, « André Gorz, pour mémoire », *art. cit* : Gorz avait préparé en 1977 avec Yann Moulier-Boutang un numéro de 400 pages sur l'opéraïsme italien, dont l'orientation a été refusée par Benny Levy qui en a empêché la publication. Gorz s'éloigne du comité de rédaction à cette occasion.

⁵ André Gorz, « Présentation », *LTM*, juin 1974, n°335, p. 2105.

⁶ Lotta Continua, « Introduction », *loc. cit.*, p. 2108.

⁷ Lotta Continua, « Qui sommes-nous ? », *loc. cit.*, p. 2152.

⁸ *Ibid*, p. 2180.

l'amenuiser¹. Le groupe s'intéresse aux organes autonomes de la révolution chilienne et aux contenus révolutionnaires qu'ils traduisent². Adriano Sofri, le frère de Gianni avec qui Gorz échange, clôt le numéro sur une longue critique de la situation actuelle des conseils et délégués d'usine, qui n'expriment pas la volonté et la conscience des masses en lutte mais le prétendent³ : il faut laisser les masses se donner les organisations dont elles ont besoin, plutôt que de les prédéterminer selon les structures syndicales de l'usine. Le délégué d'usine peut soit être institué bureaucratiquement pour remplacer les commissions internes, dans la continuité formelle des structures syndicales, soit s'opposer aux avant-gardes autonomes en train de s'organiser, soit provenir d'une contagion du mouvement autonome de lutte, surtout dans les petites entreprises qui n'ont pas de tradition syndicale, auquel cas il ne le trahit pas.

Adriano Sofri est ensuite engagé dans les mouvements d'action directe : il est suspecté d'être le commanditaire de l'assassinat du commissaire Luigi Calabresi en 1972, revendiqué par des membres de *Lotta Continua*⁴. Les attaques contre les biens augmentent considérablement entre 1977 et 1979⁵. L'affrontement social s'intensifie, s'organise militairement, l'État riposte, jusqu'au fameux enlèvement d'Aldo Moro en 1978 par les Brigades Rouges. Certains interprètent la déroute du mouvement autonome par l'absence de médiations institutionnelles durables, comme Negri⁶. Julien Allavena considère plutôt que c'est plutôt la richesse des médiations antérieures, ouvrières, urbaines, culturelles, féministes et

¹ « Au cours de l'année 1920, le thème du « contrôle ouvrier » apparaît dans le débat sur les conseils. Cette formule est parmi les plus générales et imprécises que le mouvement ouvrier ait connues. Alternativement, elle désigne le contrôle administratif, disciplinaire, technique, économique-politique, le contrôle d'usine, le contrôle syndical sur une industrie ou un groupe d'industries, le contrôle de l'État et ainsi de suite. La bourgeoisie jouera sans scrupules sur la généralité de la formule. Dans l'usine, sur le plan de la production directe, le contrôle ouvrier, malgré toutes les équivoques productivistes qui le caractérisent, peut se transformer en contestation et négation de la hiérarchie patronale et la bourgeoisie, avec le plus grand esprit de décision, s'efforce de le détruire (Turin en sera la preuve) ; par contre, sur le plan politique général, la bourgeoisie, et le gouvernement de Giliotti en son nom, transformera cette revendication en la promesse (d'ailleurs non tenue) d'une réforme purement administrative. Elle sera en cela soutenue par les directions réformistes qui, menant jusqu'au bout la dénaturation d'un mot d'ordre lié à l'initiative directe des masses, en en faisant le synonyme équivoque et mystificateur du *self-government* ouvrier, proposeront que le contrôle ouvrier soit officiellement reconnu par le patron et par l'État. » *Ibid*, p. 2263.

² Lotta Continua, « La leçon chilienne », *loc. cit.*, p. 2116.

³ Adriano Sofri, « Avant-garde, travail politique de masse et organisation de masse » et « Sur les conseils de délégués », *loc. cit.*, p. 2206.

⁴ Sa culpabilité est incertaine comme essaie de le montrer son ami Carlo Ginzburg dans l'analyse méticuleuse des faits et de l'instruction : *Le Juge et l'historien : considérations en marge du procès Sofri*, tr. Myriem Bouzaher, Adelin Fiorato, Jean-Louis Fournel, Lagrasse, Verdier, 1997.

⁵ « Attentats contre les biens » 481 en 1976 1338 en 1977, 1862 en 1978, 1766 en 1979, 567 en 1980 : statistiques de Persichetti et Scalzone, *La Révolution et l'État, Insurrections et « contre-insurrection » dans l'Italie de l'après 68 : la démocratie pénale, l'État d'urgence*, tr. Françoise Liffra, Paris, Dagorno, 2000, p. 95, cité par Julien Allavena, *L'Hypothèse autonome*, *op. cit.*, p.179.

⁶ « La diffusion des luttes a fourni la base d'une théorie des micro-organisations ; alors que la matérialité diffuse du mouvement révélait en réalité l'urgence d'une médiation politique de haut niveau », cité par Julien Allavena, *L'Hypothèse autonome*, *op. cit.*, p. 185.

homosexuelles, dont il montre l'étendue, qui se retourne « contre le mouvement jusqu'à mettre en avant la seule lutte armée »¹. Gorz ne se prononce pas directement sur ces faits. Il note seulement que l'utilisation policière et gouvernementale de la terreur fasciste depuis l'attentat de la Piazza Fontana à Milan en décembre 1969 est à double tranchant parce qu'elle n'intimide pas seulement le mouvement de masse mais le mobilise et le radicalise. Il semble plus proche de Gianni Sofri, universitaire, que de son frère. Quand il propose d'éditer en 1978 un numéro spécial sur l'opéraïsme et que Benny Lévy exige que l'édito condamne explicitement les violences en cours, Gorz refuse, en considérant que ce serait adopter la même position simpliste que le PCI.

Nous soumettons l'hypothèse que ces échanges ont vivement nourri les réflexions de Gorz sur l'évolution de la subjectivité de la classe ouvrière et ses capacités d'action et d'organisation, au travail et en dehors, sur le terrain politique ou extra-parlementaire, par des mouvements autonomes plus ou moins spontanés. Gorz continue de suivre le mouvement autonome italien, comme en témoignent ses numéros de la revue « Aut aut » de 1971 à 1979 conservés dans sa bibliothèque. Il continue aussi de les citer : des notes de *Métamorphoses du travail* en 1988 citent Tronti, Negri et *Potere Operaio*².

Certaines positions d'*Adieux au prolétariat* en 1980 peuvent s'expliquer par cette évolution commune³ : ainsi, l'idée de « refus du travail », formulée d'abord par Mario Tronti, est majeure pour la suite. Elle s'entend en deux sens : l'interprétation du développement des forces productives comme résultat de l'insubordination ouvrière, à laquelle le capital répond en réduisant le besoin de travail vivant, ainsi que le comportement social anti-productif qui rejette en entier le mode d'existence industriel. Le capitalisme contre la révolte de l'ouvrier-masse des chaînes de montage en automatisant le processus de production pour réduire son poids dans la production : l'innovation technologique pour économiser le travail vivant est une réponse patronale au refus du travail. Que deviennent la classe ouvrière et le mouvement révolutionnaire si la production sociale de richesse se dégage du travail abstrait individuel, quantifié par le temps de travail ?

Comme le résume Julien Allavena, alors que l'ultra-gauche française – maoïste, « gauchiste » – reste concentrée sur la réalité productive de l'usine et de l'ouvrier, « l'autonomie analyse et surtout éprouve la dissémination du système productif et de sa

¹ *Ibid*, p. 186.

² MT, p. 389-391.

³ Comme le pense aussi Toni Negri selon lequel les opéraïstes n'ont pas été surpris des thèses d'*Adieux au prolétariat* parce qu'ils y ont retrouvé leurs réflexions et conclusions communes sur l'évolution de l'ouvrier-masse en ouvrier-social. Nous y reviendrons dans la partie 4.

discipline dans toutes les facettes de la vie »¹ : par une « politique à la première personne », elle montre l'enjeu révolutionnaire de transformer la vie quotidienne, alors que l'ultra-gauche y voit un « vice petit-bourgeois ». La quête d'autonomie s'étend par-delà la production et perd ce faisant une homogénéité sociale². Elle devient une « aire » qui dévoile la multitude des rapports d'oppression – d'où naissent les mouvements féministes et homosexuels italiens – et qui cherche à construire en situation des pratiques communistes qui subvertissent les rapports marchands, dans des organisations de quartiers, des radios libres et des micro-organisations de toute sorte. Elles s'opposent « à des pratiques sociales que la tradition révolutionnaire n'avait jusque-là pas ou peu identifiées comme oppressives : la médecine, l'éducation, la forme-prison, et surtout le genre »³. C'est depuis cette perspective libertaire et autogestionnaire que naît aussi l'écologie politique française.

¹ Julien Allavena, *L'Hypothèse autonome*, op. cit, p. 17-18.

² Voir aussi p. 64 : « Désormais, c'est la pratique du pouvoir en tant que telle qui est contestée de manière concrète. Il ne s'agit plus de résoudre les contradictions d'une totalité par son autogestion, mais de s'installer durablement dans l'extranéité, d'en faire croître les espaces, l'intensité et la puissance au détriment du capital. »

³ *Ibid*, p. 87.

Conclusion de la Deuxième Partie : L'extension de l'idéal autogestionnaire

En 1964, Gorz met l'autogestion au cœur d'une nouvelle stratégie du mouvement ouvrier, en alternative aux revendications matérialistes éparses qui consolident la domination capitaliste malgré elles. Entendu comme contrôle ouvrier sur la production et pouvoir collectif à autodéterminer ses conditions d'existence, par opposition au pouvoir capitaliste, l'objectif est d'emblée ambitieux et original, dans une gauche acquise majoritairement au fordisme¹. Cette stratégie est présentée de façon existentielle : ce n'est pas une réaction nécessaire à une situation sociale mais un choix d'action collective à construire, à partir d'une réflexion sur les fins et les moyens du socialisme, entendu comme dépassement du capitalisme pour subordonner la production aux besoins et au contrôle des producteurs associés. L'autogestion de la production est alors la finalité du socialisme et déjà le moyen de le réaliser, sous la forme d'une démocratisation de la production.

La possibilité technique d'autogérer la production révèle aussi la non-nécessité économique et technique de son organisation capitaliste, qui se maintient par les rapports de domination réalisés dans l'ordre hiérarchique et parcellaire des tâches : elle est l'occasion d'une technocritique qui dévoile la non-neutralité des instruments. L'autogestion de la production implique de défaire les infrastructures matérielles construites par le capitalisme.

Après 1968, l'autogestion continue d'avoir un sens concret pour les luttes de travail, comme revendication et comme idéal d'organisation des luttes. Georgi distingue trois dimensions des luttes des années 1970 : le recours plus fréquent qu'auparavant aux formes d'action illégales comme les occupations de lieu de travail et la séquestration des dirigeants ou cadres ; des pratiques basistes pour conduire les conflits démocratiquement par des comités de lutte ou d'action et des assemblées générales souveraines ; l'émergence de revendications qualitatives touchant à la structure hiérarchique de l'entreprise et aux conditions de travail². L'historien Xavier Vigna montre que la revendication d'autogestion et ses pratiques – dans les grèves de Lip à Besançon ou Pil à Cerizay³ – s'inscrivent dans une dynamique d'insubordination ouvrière après 1968. Si Gorz ne couvre pas la lutte des Lip pour le *Nouvel Observateur*⁴, il s'y réfère comme une figure de pratiques autogestionnaires et de lutte autogérée⁵. Même si les sections

¹ Voir l'analyse en 1997 de Bruno Trentin, *La Cité du travail. Le fordisme et la gauche*, Paris, Fayard, 2012.

² Frank Georgi, *CFDT*, op. cit., p. 160.

³ Xavier Vigna, « Le mot de la lutte ? L'autogestion et les ouvrières de Pil à Cerizay en 1973 », in Frank Georgi (dir.), *L'Autogestion, la dernière utopie ?* op. cit.

⁴ Ce sont Bernard Guetta, Patrick Jérôme et Hervé Chabalier qui rédigent les articles sur Lip.

⁵ *EP*, p. 21.

CGT et CFDT de Lip la qualifient d'action pragmatique d'autodéfense, pour assurer la paie ouvrière et populariser le conflit, – plutôt qu'une autogestion réelle, puisque l'entreprise reste dans la société capitaliste –, l'action militante montre la capacité des travailleurs à s'auto-organiser et ses effets bénéfiques : elle popularise ainsi l'autogestion. Les difficultés des occupations productives d'usine et des récupérations ouvrières montrent aussi l'enjeu de la construction d'un sens politique de ces pratiques¹.

Si le syndicat, organe le plus proche des expériences et besoins des travailleurs, est le plus susceptible de porter ces « réformes révolutionnaires » qui transforment les rapports de pouvoir, le résultat des mouvements de 1968-1969 amène à repenser sa forme et ses rapports avec les institutions : pour éviter le spontanéisme anti-institutionnel qui doit pourtant faire perdurer son action, tout en maintenant l'autonomie des pratiques, Gorz propose ensuite au parti et au syndicat un rôle formel, susceptible d'être dissous et réapproprié par la base.

Le concept d'autogestion acquiert alors un sens politique par-delà la sphère productive², celui de démocratie directe et d'autogestion de la vie quotidienne. Son usage était jusque-là principalement technique et historique, pour désigner le système yougoslave de gestion des entreprises par des conseils ouvriers élus par les travailleurs et d'organisation décentralisée de la production, puis celui des kibboutzim israéliens, des coopératives agricoles algériennes et des shop-stewards britanniques, bien distincts de la cogestion allemande plus institutionnelle et restreinte³. Comme en atteste Rosanvallon, le concept reformule ensuite plus largement les utopies socialistes ou communistes dans une « vision globale d'une société émancipée ayant banni l'exploitation du travail humain autant que toutes les formes de domination et d'aliénation », « mais aussi de façon plus floue [à] l'idée d'une intervention directe des individus dans tous les domaines de leur existence », vers « l'autogestion de la vie quotidienne pour faire écho au rôle des comités d'usagers, des associations de locataires, des comités de quartier » dans une perspective d'une « gestion aussi décentralisée que possible des communs, d'une prise en compte de l'expertise d'usage des citoyens, d'une attention à l'implication du plus grand nombre dans les activités de la cité » pour étendre l'idéal démocratique au-delà de la sphère électorale traditionnelle, vers une démocratie généralisée dans une « société des égaux en dignité et en capacité », « fondée sur la reconnaissance et le soutien de l'autonomie des

¹ Guillaume Gourgues, « La classe ouvrière et son « devenir coopératif » : La surprenante actualité du conflit Lip (1973-1978) », in Amin Allal, Myriam Catusse, Montserrat Emperador Badimon (dir.), *Quand l'industrie proteste : Fondements moraux des (in)soumissions ouvrières*. Rennes : PUR, 2018.

² Ce n'est pas tant une transformation *ex nihilo* que l'un de ses sens originel puisque Bakounine l'utilise déjà pour désigner l'autogouvernement fédéral, contre un pouvoir centralisé.

³ Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique*, p. 56.

individus »¹. Cette tendance libertaire, qui réaffirme la tradition d'autonomie de la CFTC-CFDT vis-à-vis de l'appareil politique depuis la IV^e République, déplaît d'ailleurs à certains militants, qui voient dans le remplacement du concept clair de pouvoir syndical par celui d'autogestion une tendance gauchiste, conseilliste voire antisyndical et hostile à la représentation institutionnelle².

Gorz se méfie des jeux de pouvoir appelés par les luttes institutionnelles, dont le syndicat pourrait plus facilement s'abstraire³. Il défend alors toute pratique d'autodétermination sociale, par-delà le seul contrôle ouvrier : quand la libéralisation économique et politique de la Tchécoslovaquie est réprimée en août 1968, il dénonce l'invasion soviétique et défend l'autodétermination du socialisme par la classe ouvrière elle-même, capable d'assurer l'hégémonie idéologique et culturelle, contre l'URSS et le PCUS⁴. Il défend aussi « l'insurrection étudiante de Belgrade »⁵ autogestionnaire, étouffée par la Ligue communiste, « bourgeoisie rouge » en lutte contre les mouvements autonomes. L'autogestion traduit alors une aspiration sociale et politique unifiante, commune aux travailleurs et étudiants, qui paraît une alternative au socialisme autoritaire étatique, propice à rassembler les luttes qui préfigurent et réclament cette autogestion, y compris par-delà la production. Si Gorz estime le terme « galvaudé » en 1972, il soutient qu'il exprime tout de même l'exigence de se gouverner soi-même, d'exercer le pouvoir de façon autodéterminée, de sorte à faire de la démocratie une réalité de la vie et du travail de chacun⁶. Au paternalisme étatique et centralisé du programme commun, il oppose un pouvoir direct qui, à terme, permette de démanteler l'appareil de l'État. Un gouvernement de gauche ne peut échapper « au durcissement bureaucratique autoritaire » et à l'inertie inévitable à toute institution que s'il est précédé et porté par une offensive populaire qui mette en place des organes de pouvoir direct.

On peut supposer que cette plasticité conceptuelle vient de l'usage *ad hoc* du concept, pour désigner et rassembler des pratiques et des aspirations alors existantes et exprimées par un mouvement social mouvant : Rosanvallon estime ainsi que la force du concept réside dans le

¹ *Ibid*, p. 59. Voir aussi Albert Detraz, Fredo Krumnow, Edmond Maire, *La CFDT et l'autogestion*, *op. cit.*, p. 5-10 : « le projet d'autogestion vise à modifier radicalement les rapports sociaux dans leur aspect hiérarchique » en transformant l'organisation du pouvoir de sorte à éviter une bureaucratie de partis et une technocratie de savants, mais aussi toutes les structures du cadre de vie, de production, de consommation comme d'habitat.

² Voir Nicolas Defaud, *La CFDT*, *op. cit.*, p. 66 et Frank Georgi, *CFDT*, *op. cit.* p. 145.

³ Ainsi, il déplore rétrospectivement la bataille pour le pouvoir au sommet qui conduit à une guerre des chefs au PSU et aux Amis de la Terre : *LELN*, p. 53.

⁴ *LTM*, août-septembre 1968. En avril 1969 Gorz ouvre le numéro sur la classe ouvrière tchécoslovaque : « D'un printemps à l'autre », *LTM*, avril 1969, n°274. Voir aussi Petr Pithart, « Le "cours nouveau" et la classe ouvrière tchécoslovaque », et Marco Maccio, « La Tchécoslovaquie et la stratégie soviétique ».

⁵ D. Plamenic, « L'insurrection étudiante de Belgrade », *LTM*, juin-juillet 1969, n°276.

⁶ « Au-delà des élections », *NO*, 6 novembre 1972.

fait « d'avoir été un mouvement social avant d'être une doctrine »¹ parce que, par-delà la pratique singulière de gestion yougoslave des entreprises, elle qualifie ensuite « tout ce qui se fait et tout ce qui se cherche de nouveau depuis 1968 », en proposant une alternative au capitalisme et au socialisme bureaucratique et en renouvelant la pensée démocratique et socialiste. Il distingue six sens du concept, présents dans le mouvement autogestionnaire : celui technocratique désigne la gestion décentralisée des entreprises vers une démocratisation du management et des objectifs, celui conseilleriste défend le pouvoir des conseils ouvriers sur la production, celui libertaire refuse l'État, celui communiste défend la finalité achevée du socialisme, celui humaniste désigne un esprit d'altruisme plutôt qu'un pouvoir et celui scientifique projette sur la société des lois de fonctionnement du biologique. Sa pluralité fait de l'autogestion une utopie concrète qui indique des moyens de transition : elle est à la fois moyen et fin, idéal et perspective organisationnelle, stratégie et objectif de la réorganisation du pouvoir et de son exercice. Rosanvallon estime donc qu'elle pallie le manque de théorie du pouvoir politique du socialisme et du marxisme, qui oscille sinon entre l'exercice d'un pouvoir réaliste adapté à la situation capitaliste, et la perspective d'une fin du politique après l'attentisme du grand soir. Dans le contexte spécifique de la gauche française, c'est une alternative libertaire à la culture étatiste dominante. Cette extension peut-elle entraîner sa dilution et son inconsistance à terme ? Rosanvallon estime en 1983 que le concept a épuisé son rôle en ouvrant de nouveaux champs à la réflexion et à la pratique². En tout cas, le concept rassemble la protestation libertaire contre la société de masse et le pouvoir bureaucratique de l'État et technocratique de la science et des techniques : c'est pourquoi il est repris par l'écologie politique naissante.

Gorz étend ainsi son projet autogestionnaire à tous les rapports sociaux et les conditions matérielles d'existence : il initie depuis cette perspective autogestionnaire son écologie politique. Celle-ci se construit alors sur une critique de la domination sur la production et les besoins, pour dessiner l'horizon de l'autogestion des besoins, des moyens pour les satisfaire, et des conditions matérielles d'existence. Ce faisant, Gorz inclut dans le projet autogestionnaire l'enjeu, vital, de la subsistance matérielle, qui manque au contraire à l'autonomie italienne³.

¹ Pierre Rosanvallon, *L'Âge de l'autogestion*. Paris, Seuil, 1976, p. 7-8

² Pierre Rosanvallon, « Formation et désintégration de la galaxie "auto" », in Colloque Cerisy (sous la direction de Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy), *L'Auto-organisation, de la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983, p. 464.

³ Julien Allavena considère qu'il s'agit de « la contradiction objective fondamentale de l'autonomie italienne », qu'il appelle « sa contradiction primaire : celle d'une sécession sans subsistance » parce qu'elle ne pense pas les conditions d'une subsistance autonome et n'envisage que de prélever la production capitaliste en l'état. Voir *L'Hypothèse autonome*, op. cit., p. 66-67.

TROISIÈME PARTIE

L'écologie politique autogestionnaire

« Tout ce qui nous est nécessaire et bon, nous le possédons. Sommes-nous dignes de mépris, parce que nous n'avons pas su nous faire des besoins superflus ? (...) Poursuis jusqu'où tu voudras ce que tu appelles commodités de la vie ; mais permets à des êtres sensés de s'arrêter, lorsqu'ils n'auraient à obtenir, de la continuité de leurs pénibles efforts, que des biens imaginaires. Si tu nous persuades de franchir l'étroite limite du besoin, quand finirons-nous de travailler ? Quand jouirons-nous ? Nous avons rendu la somme de nos fatigues annuelles et journalières la moindre qu'il était possible, parce que rien ne nous paraît préférable au repos. Va dans ta contrée t'agiter, te tourmenter tant que tu voudras ; laisse-nous reposer : ne nous entête là de tes besoins factices, ni de tes vertus chimériques¹. »
Denis Diderot

Introduction

Chapitre 5. La critique écologique du productivisme

Chapitre 6. « Leur écologie et la nôtre » : vers l'écosocialisme autogestionnaire

Conclusion

¹ Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Garnier, II, p. 193.

Introduction

Notre compréhension continuiste de l'œuvre de Gorz et de ses fondements dans l'existentialisme marxiste relativise l'influence des auteurs qu'il découvre par la suite. La rencontre avec Marcuse, si elle nourrit l'actualisation de la critique du capitalisme dans les sociétés avancées et de la possibilité d'un dépassement de la rareté, n'est pas à l'origine de son intérêt écologique. La rencontre avec Illich est cruciale parce qu'elle fait découvrir à Gorz la critique libertaire d'institutions qui aliènent la satisfaction des besoins, comme l'école ou la médecine, sans pour autant bouleverser ni sa matrice anthropologique existentialiste-marxiste ni son projet d'émancipation vis-à-vis du capitalisme et de la technocratie. Elle enrichit la pensée gorzienne en lui donnant de nouveaux terrains pour concevoir d'autres types de domination et leurs perspectives d'émancipation, précisément parce qu'elle s'insère dans le cadre théorique déjà établi.

D'où vient alors, philosophiquement, l'intérêt de Gorz pour l'écologie ? Dans quelle mesure est-il prédisposé, par son anthropologie existentialiste marxiste, à tenir compte des transformations des conditions matérielles d'existence engendrées par le mode de production capitaliste, en dépassant le but de développement des forces productives ? Elle le conduit d'abord à comprendre l'aliénation des besoins qu'opère le capitalisme en dépossédant les sujets des moyens de production et de consommation puis en les contraignant à les satisfaire par des marchandises. Gorz la pointe dès ses premiers essais : le capitalisme crée « de nouveaux besoins en modifiant les conditions dans lesquelles la force de travail est dépensée, en modifiant les conditions dans lesquelles la force de travail peut se reproduire »¹. Sont alors imposées une production et une consommation sans cesse renouvelées et illimitées.

Cet intérêt se double ensuite, factuellement, d'une rencontre avec l'actualité conjointe des recherches et alertes environnementales naissantes. La « société écologique », qui intègre dans son fonctionnement, ses objectifs et ses valeurs, le respect et la sauvegarde de la « nature » et de la biodiversité, est imaginée dès les théories présocialistes, anarchistes et républicains de la fin du XIX^e siècle². Cependant, elle se heurte longtemps au productivisme du XX^e siècle, capitaliste comme socialiste d'État. Dans les années 1930, l'écologie politique française naît discrètement avec Jacques Ellul et Bernard Charbonneau autour d'une critique du modèle industriel, de la technique, de la transformation de l'habitat, de l'organisation des espaces

¹ S, p. 84.

² Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis*, Paris, La Découverte, 2017 et *L'Âge productiviste*, Paris, La Découverte, 2019, p. 12-13.

urbains et ruraux, ainsi que des besoins. Dans les années 1950, des lanceurs d'alerte, scientifiques, haut-fonctionnaires ou responsables d'entreprises informent sur les transformations des milieux terrestres mais sans s'accorder sur leurs causes – l'Homme, l'Occident ou l'industrie¹. À la fin des années 1960, la prise de conscience de la crise environnementale fait émerger « l'écologie », qui garde un sens étroit et technique jusqu'aux années 1970, correspondant à la définition d'Ernst Haeckel comme « la science globale des relations des organismes avec leur monde extérieur environnant dans lequel nous incluons au sens large toutes les conditions d'existence »².

Les données empiriques constituent une écologie *scientifique* qui informe sur les conditions matérielles d'existence, à partir de laquelle l'écologie *politique* construit alors un projet d'émancipation autour de valeurs et de pratiques destinées à les préserver. Comme la définit l'économiste et le militant écologiste Alain Lipietz,

[l]'écologie *scientifique* ou naturelle est la science du rapport triangulaire entre les *individus* d'une espèce, l'*activité organisée* de cette espèce, et l'*environnement* de cette activité. L'environnement est à la fois le produit et la condition de cette activité, donc de la survie de l'espèce³.

C'est une science descriptive et analytique des transformations de ces rapports et non un ensemble de principes au nom desquels les critiquer ou les transformer. Les « écologistes » se distinguent alors des « environnementalistes » – qui défendent les écosystèmes naturels à l'échelle locale, par des actions concrètes, sans faire de politique – en pointant les causes économiques, sociales et politiques de la destruction de la nature, pour proposer un projet alternatif de société⁴.

Dans les années 1970 émerge la critique spécifique du productivisme comme logique de production. Alain Lipietz définit ce dernier comme

[l]'ensemble des structures socio-économiques et des mentalités qui poussent à « produire pour produire » sans souci des besoins réels des populations et de la « soutenabilité » du régime de production (c'est-à-dire de la possibilité de poursuivre ce régime sur une longue durée sans remettre en cause les conditions de satisfaction des besoins des générations futures, et notamment la survie des écosystèmes)⁵.

Serge Audier le présente aussi comme une instrumentalité fétichisée, devenue fin en soi : augmenter la production de façon maximale et illimitée, indépendamment des besoins à satisfaire, de son contenu et de son organisation⁶. C'est l'objectif de développement des forces

¹ Voir Fabrice Flipo, *L'écologie autoritaire*, Londres, ISTE Editions, 2017, p. 50 pour leur somme.

² Cité par Flipo, *Ibid*, p. 27.

³ Alain Lipietz, *Qu'est-ce que l'écologie politique ? La Grande Transformation du XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 1999, p.12.

⁴ Fabrice Flipo, *Nature et politique. Contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, Paris, Amsterdam Éditions, 2014, p.12.

⁵ Alain Lipietz, *Vert espérance*, Paris, La Découverte, 1993, p. 35.

⁶ Serge Audier, *L'Âge productiviste, op. cit.*, p. 78.

productives, partagé par l'Ouest et par l'Est, peu remis en cause lors de la reconstruction d'après-guerre¹. Même si ce but est parfois présenté comme temporaire à l'Est – le temps de développer les infrastructures productives nécessaires à la satisfaction durable des besoins – il arrive qu'il soit parfois fétichisé idéologiquement, comme en témoigne la figure de l'ouvrier stakhanoviste. Puisque le productivisme apparaît partagé à l'Ouest comme à l'Est – qui n'est pas encore appelé capitalisme d'État – il semble consubstantiel au capitalisme comme au communisme industriel, ce pourquoi Ellul et Charbonneau dénoncent génériquement « la société industrielle » dont le capitalisme et le communisme ne seraient que des formes. Dans les années 1960, sont d'abord dévoilées les conditions de travail imposées par ce productivisme, la société de consommation censée les compenser, et ses effets sur les écosystèmes, dont l'opinion publique prend progressivement conscience, sans que l'agenda politique ne les intègre².

Or, la critique socialiste du productivisme est encore timide à l'époque : l'« idéologie technophile et productiviste » du PCF fait de l'injonction « il faut produire »³ un devoir de classe pour construire une économie socialiste plus efficace que le capitalisme dissipateur et prodigue. En 1972, le parti désavoue ceux qui « incriminent le progrès technique » et critiquent la société de consommation⁴ et Georges Marchais se moque des écologistes qui critiquent la croissance⁵. Le Programme commun de 1972 pointe la responsabilité du capitalisme dans la pollution de l'eau et de l'air ou les embouteillages pour affirmer que ce n'est pas une fatalité du progrès technique et du développement industriel et urbain⁶. La réalité de ces problèmes dans les pays socialistes est négligée, l'abolition du capitalisme et la socialisation des moyens

¹ Cette critique émerge au début du siècle, notamment dans les années 1930, du côté conservateur d'une part et anarchiste d'autre part, alors que le socialisme reste majoritairement productiviste, mais elle est étouffée dans l'après-guerre où la croissance économique s'impose comme une priorité absolue. Voir Serge Audier, *L'Âge productiviste*, op. cit., p. 444. Dans ce contexte, Bernard Charbonneau et Jacques Ellul élaborent une critique écologiste originale, fondée spirituellement dans un certain rapport au catholicisme et au protestantisme, mais libertaire et anarchiste plus que conservatrice politiquement : leurs textes restent néanmoins longtemps confidentiels et sont plus diffusés à partir des années 1970. Voir notamment Patrick Chasteney, *Les Racines libertaires de l'écologie politique*, op. cit.

² Un sondage SOFRES de 1972 montre que la « protection de l'environnement » succède à la réduction des inégalités sociales pour les deux buts à fixer en priorité au développement économique de la France, et la « pollution, destruction de la nature » est le premier danger grave qui apparaît menacer l'avenir de l'humanité, avant « la guerre mondiale », « la crise économique », « les maladies graves » : Sondage SOFRES, 30 juin au 7 juillet 1972, cité par Guillaume Sainteny, *L'introuvable écologisme français ?* Paris, PUF, 2000, p. 41 et p. 42-50.

³ Serge Audier, *L'Âge productiviste*, op. cit., p. 458.

⁴ Parti communiste français, *Union du peuple de France : pour vivre mieux dans la liberté, l'indépendance et la paix*, XX^e Congrès, Saint-Ouen, 13-17 décembre 1972, Paris, 1972, p. 12, cité par Guillaume Sainteny, *L'introuvable écologisme français ?* op. cit., p. 144.

⁵ Georges Marchais, *L'Espoir au présent*, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 27.

⁶ Parti communiste et Parti socialiste, *Programme commun de gouvernement du Parti communiste français et du Parti socialiste*, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 71.

de production seraient la seule solution aux problèmes environnementaux : ce faisant, les détails de cette lutte spécifiquement écologique sont renvoyés aux calendes grecques¹. C'est plutôt du côté du PSU et de la CFDT que s'expriment les voix antiproductivistes écologiques.

Analyser les médias, réseaux de diffusion des informations et idées, permet de saisir la « nébuleuse »² écologique naissante, que Gorz nourrit. Alors que l'autogestion au travail est plutôt élaborée par l'essayiste André Gorz³, l'écologie politique est construite par le journaliste Michel Bosquet, dans ses articles pour le *Nouvel Observateur* et la revue écologique *Le Sauvage* que l'hebdomadaire lance en 1973⁴. Il l'organise aussi par le colloque du 13 juin 1972⁵ « Écologie et révolution »⁶ qui réunit Edward Goldsmith, Sicco Mansholt, Herbert Marcuse, Edmond Maire, Edgar Morin – qui publie ensuite sa critique du paradigme de la nature humaine – et le haut-fonctionnaire Philippe Saint-Marc qui défend une protection étatique de l'environnement⁷. La critique et le projet écologiques s'élaborent dans ses commentaires variés de l'actualité : politiques énergétiques, plans d'investissement des pays, gestion capitaliste des ressources agricoles et industrielles, conditions d'existence de diverses professions, de leurs luttes et revendications, développement des pays du « Tiers-Monde » par l'impérialisme capitaliste qui extrait leurs ressources naturelles et conséquences écologiques des modes de vie de la société de consommation.

Ces choix théoriques et politiques ne sont pas sans heurts dans une rédaction qui met progressivement de côté la critique radicale du capitalisme, qui multiplie les encarts publicitaires et dépend d'annonceurs qui voient leurs intérêts critiqués par Bosquet – c'est le cas d'EDF contrarié par ses articles sur sa stratégie de développement de l'énergie nucléaire,

¹ « Aucune crise de l'environnement, d'épuisement des ressources naturelles ou de leur pollution n'est ouverte dans aucun pays socialiste », « Présentation », *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n°77-78, avril 1973, p. 3-14, cité par Guillaume de Sainteny, *L'introuvable écologisme français ? op. cit.*, p. 148.

² « La nébuleuse écologique », *NO*, 22 août 1977.

³ Certains articles cités précédemment défendent aussi l'autogestion du travail et des luttes sous le nom de Bosquet.

⁴ Alain Hervé en a la direction éditoriale. Jusqu'à 40 000 exemplaires par numéro sont vendus. (Willy Gianinazzi, *André Gorz, une vie, op. cit.* p. 202). Le lancement est envisagé dès 1971 pour capter le lectorat plus jeune, radicalisé en 1968, alors que le *Nouvel Observateur* a acquis une image bourgeoise et réformiste. *Le Sauvage* s'adresse à un large lectorat pour convertir le plus grand nombre à l'écologie, par différence de *Survivre... et Vivre* et de *La Gueule Ouverte* qui s'adressent plutôt aux militants écologiques très engagés. Voir Alexis Vrignon, *La Nébuleuse écologique en France, Une nébuleuse au cœur des années 68*, Rennes, PUR, 2017, chapitre 2, section « *Le Sauvage* ou la volonté de parler d'écologie au plus grand nombre ». Sur les titres de presse écologistes, voir Alexis Vrignon, « Journalistes et militants. Les périodiques écologistes dans les années 1970 », *Le Temps des médias*, vol. 25, n°2, 2015, pp. 120-134. Spécifiquement sur *Le Sauvage*, voir Mathieu Albouy, « *Le Sauvage* : un mensuel pionnier de la culture écologiste », mémoire de master recherche en histoire, IEP Paris, 2013.

⁵ Une semaine après la première conférence mondiale sur l'environnement de l'ONU à Stockholm.

⁶ L'événement rassemble 3000 personnes et peut être considéré comme la naissance de l'écologie politique française : Christophe Fourrel et Clara Ruault, « *Écologie et Révolution* », *Pacifier l'existence. André Gorz/Herbert Marcuse : un dialogue critique*, Paris, Les Petits Matins, 2022, p. 37.

⁷ Haut fonctionnaire auteur de *La socialisation de la nature*, Paris, Stock, 1971, il est pressenti comme candidat à l'élection présidentielle de 1974.

comme nous le verrons. Après son annonce de la crise économique à venir à la fin de 1973, Jean Daniel le remplace au service économique par un journaliste plus consensuel¹. Bosquet est petit à petit marginalisé dans une rédaction qui opte pour le Parti socialiste. Les articles sur l'écologie politique naissante sont perçus comme des obstacles gênant l'union de la gauche pour les échéances électorales. Face au soutien total du journal à Mitterrand, le scepticisme et les critiques de Gorz – très rapidement, sur les premiers choix de politique nucléaire – détonnent, aboutissant à la disparition progressive de ses articles, jusqu'à son départ à la retraite anticipé en janvier 1983.

Quelle est la place de ses écrits dans la « nébuleuse écologique » naissante² ? L'historien Alexis Vrignon prévient que l'écologisme n'est pas « un phénomène immédiatement clair et cohérent »³ en raison de la multiplicité de ses acteurs pratiques et théoriques. De même, Fabrice Flipo à la suite de Jean Jacob en 1995, montre que le corpus écologique est éclaté et protéiforme⁴, de telle sorte que « l'écologisme n'a pas son Marx ou son Adam Smith »⁵ parce qu'aucune source n'est consensuelle pour un mouvement lui-même disparate. Malgré cet éclatement théorique qui rend l'écologie irréductible à un seul corpus, surtout exclusivement intellectuel⁶, celle-ci est aussi composée de projets singuliers qui ont leur cohérence, comme celui de Gorz. D'ailleurs Flipo le reconnaît comme le « seul en mesure de fournir des analyses suffisamment élaborées de l'écologisme » en raison de ses fondements existentialistes⁷. Catherine Larrère soutient aussi que

[c]'est bien avec Gorz que l'écologie est devenue politique. Le terme, jusque-là, désignait, soit une science naturelle (celle des relations des vivants avec leur milieu), soit un secteur spécialisé des relations des humains avec leur environnement (protection de la nature, prévention des risques). Gorz a fait de l'écologie politique un projet global de transformation de la société, capable de succéder au capitalisme, sans tomber dans les impasses du socialisme⁸.

L'écologie politique française ne se réduit pas à l'œuvre de Gorz, mais celle-ci en est une forme cohérente, qui s'insère dans une critique du capitalisme et du socialisme d'État ainsi que dans

¹ Willy Gianinazzi, *André Gorz*, op. cit., p. 227-228.

² « La nébuleuse écologique », *NO*, 22 août 1977.

³ Alexis Vrignon, *La naissance de l'écologie politique en France*, op. cit., p. 25.

⁴ Voir Jean Jacob, *Les sources de l'écologisme*, Paris, Arléa-Corlet, 1995, p. 7 et Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 24.

⁵ Fabrice Flipo, *L'écologie autoritaire*, op. cit., p. 58.

⁶ « D'emblée, la fabrique de l'écologisme ne saurait être limitée à quelques intellectuels considérés, pour des raisons diverses, comme les penseurs canoniques du mouvement. Ce serait en effet résumer l'écologisme à un corpus idéologique et intellectuel cohérent, construit à l'image des règles de validation propres au monde universitaire. » Alexis Vrignon, *La naissance de l'écologie politique en France*, chapitre IV, section « L'écologisme et les intellectuels », op. cit.

⁷ Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 145.

⁸ Catherine Larrère, « André Gorz », in *L'écologie politique d'André Gorz*, Paris, Fondation de l'Écologie politique, 2014.

un projet d'émancipation, tous deux déjà fondés philosophiquement. Elle entre ainsi en dialogue avec d'autres penseurs de l'écologie – que ce dialogue ait réellement eu lieu, avec Alain Touraine ou certaines composantes du mouvement écologiste, ou qu'il ait été plus ou moins manqué, comme avec Cornelius Castoriadis¹, Henri Lefebvre, Bernard Charbonneau, Jacques Ellul et Murray Bookchin.

L'écologie politique gorzienne s'exprime donc sous d'autres formes textuelles que la philosophie du travail née dans les essais antérieurs : progressivement, par l'agglomération de réflexions sur des sujets apparemment divers mais articulant une critique du capitalisme et une écologie socialiste autogestionnaire. Plus qu'un domaine ou un sujet parmi d'autres, l'écologie synthétise divers problèmes et données dans un projet collectif d'émancipation remanié, ancré dans les conditions matérielles d'existence et leur reproduction. Il est significatif que Gorz dévoile sa double identité lors de la publication du recueil *Écologie et liberté* en 1977 : l'écologie politique synthétise sa critique anticapitaliste et son projet d'émancipation². Il est à la fois un observateur de la « nébuleuse »³ écologique naissante mais aussi un acteur, pratique par son engagement militant contre le nucléaire, et théorique par les données et idées qu'il diffuse. Il fréquente l'association des Amis de la Terre⁴ animé par Alain Hervé et Brice Lalonde ainsi que la Gauche ouvrière et paysanne⁵.

¹ Voir Timothée Duverger, « Écologie et autogestion dans les années 1970. Discours croisés d'André Gorz et de Cornelius Castoriadis », *Écologie & politique*, vol. 46, n°1, 2013, p. 139-148. Complétons cet article en indiquant leur controverse dans *Le Nouvel Observateur* en 1977. Dans « Les divertisseurs », *NO*, 20 juin 1977, Castoriadis attaque d'abord Sartre à l'occasion d'une critique des « nouveaux philosophes » : comme à d'autres, il lui reproche d'avoir justifié le stalinisme et d'être un intellectuel coupé de la pratique, qui n'a pas vu venir mai 1968. Gorz répond pour défendre Sartre dans « Sartre et les sourds », *NO*, 27 juin 1977, puis Castoriadis de nouveau (« Réponse à André Gorz », *NO*, 4 juillet 1977). Gorz défend Sartre en signant Gorz, ce qui est rare dans l'*Obs*, alors qu'il a dévoilé le 14 mai 1977 sa double-identité, déjà bien connue : on en déduit qu'il joue l'opposition à Castoriadis en tant qu'essayiste existentialiste marxiste, plutôt que de tenter la conciliation entre écologistes sous le nom de Bosquet. Si Castoriadis reprochait à Gorz d'être un sartrien, il lui a envoyé une version dédicacée de *La Société bureaucratique*. Gorz surligne considérablement son exemplaire de *De l'écologie à l'autonomie* en 1980 et *Le monde morcelé* ; un peu *L'Expérience du mouvement ouvrier*.

² *EP*, p.255 : « L'auteur de cet opuscule a utilisé jusqu'ici deux noms différents : l'un, qui lui fut donné il y a vingt-cinq ans par son premier employeur, pour signer des articles de presse dont, longtemps, le genre fut difficilement conciliable avec des analyses de fond ; l'autre pour signer des travaux qui, longtemps, furent difficilement traduisibles en style journalistique. Sur des questions liées à l'écologie au sens large, le travail journalistique et la réflexion de fond ont fini par se prolonger jusqu'à se confondre. D'où la double signature ».

³ « La nébuleuse écologique », *NO*, 22 août 1977.

⁴ Association créée en juillet 1970 par le journaliste Alain Hervé à la suite de son homologue américain, pour populariser les thèmes de l'écologie. Gorz le rencontre en novembre 1970. Hervé intègre la rédaction du *Nouvel Observateur* en 1972. Brice Lalonde, militant PSU, rejoint puis dirige les Amis de la Terre à partir de 1972 : c'est un proche de Gorz, qui lui dédie *Écologie et liberté* en 1977. Ils participent ensemble aux mobilisations anti-nucléaires. L'hebdomadaire du PSU *Tribune socialiste*, nourrit aussi cette nébuleuse. Sur l'association, voir aussi Alexis Vrignon, « Écologie et politique dans les années 1970. Les Amis de la Terre en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 113, n°1, 2012, p. 179-190.

⁵ De sensibilité maoïste, ce mouvement porté par Marc Heurgon et Alain Lipietz s'implique fortement dans la lutte du Larzac et participe ensuite à la fondation des Verts dans la décennie suivante.

À partir des années 1980, Gorz se concentre sur la critique des fondements théoriques et idéologiques du productivisme. Il dit alors ne plus renouveler sa théorie de l'écologie¹. Néanmoins, il réaffirme son projet écosocialiste décroissant et autogestionnaire après la chute du bloc de l'Est, dans *Capitalisme, socialisme et écologie* en 1991 et dans l'article crucial « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation » de 1992 pour la revue *Actuel Marx* : cela indique l'horizon dans lequel se place sa critique de l'idéologie du travail et de l'emploi qu'il développe parallèlement. Dans cette partie sans borne chronologique, nous utilisons donc aussi bien ses premiers essais qui critiquent déjà l'aliénation capitaliste des besoins, que ses derniers qui réaffirment l'idéal de l'autogestion des besoins, encore central dans *L'Immatériel* en 2003.

L'écologie politique de Gorz s'exprime dans la situation des années 1960-1970, caractérisée par le contexte éditorial qui révèle les transformations des ressources environnementales et des milieux de vie, ainsi que par le contexte social des premières mobilisations écologiques, antinucléaires et paysannes notamment, puis de leur politisation. Son écologie ne provient-elle que d'une rencontre fortuite avec l'actualité ou bien résulte-t-elle de l'existentialisme marxiste élaboré antérieurement ? Constitue-t-elle un tournant dans son œuvre ou bien le résultat de principes antérieurs ? On peut dès à présent formuler quelques éléments de réponse, pour mettre en lumière la continuité du projet d'émancipation gorzien des années 1950-1960 avec son écologie politique que cette partie fera voir plus en détail.

Les fondements philosophiques de Gorz le disposent d'abord à inclure certains principes de l'écologie qu'il contribue à inventer. Alors que Willy Gianinazzi suggère que les « humanismes sartrien et marxiste [...] exaltent la puissance de l'agir humain »² et seraient incapables d'intégrer ses conséquences voire de l'autolimiter, nous soutenons que cette anthropologie n'est pas un obstacle théorique qui contiendrait un productivisme aveugle à la gestion des ressources. Sur le plan analytique, cette anthropologie révèle les conditions matérielles de la situation de l'existence et de l'agir humain : le sujet entre en contact avec la matérialité du monde, résultat d'actes antérieurs. C'est plutôt une condition épistémologique pour comprendre que l'écosystème est mis en danger par les conséquences de l'action humaine et ensuite la transformer. Sur le plan normatif, elle n'implique pas la valorisation d'actes productivistes destructeurs, aveugles au contenu et aux effets de la production. L'anthropologie

¹ « À partir de 1980, j'ai préféré traiter d'autres thèmes. Je n'avais rien de neuf à dire sur l'écologie politique. » « Où va l'écologie ? », *NO*, 14 décembre 2006, *LELN*, p. 45.

² Willy Gianinazzi, *André Gorz, une vie*, op. cit., p. 194.

sartrienne reprise par Gorz¹, considère l'histoire humaine comme une lutte contre la rareté, pour satisfaire les besoins dans un environnement matériel à transformer, qui peut tenir compte de ses conditions et de ses effets². La préservation des conditions de vie est aussi une forme de l'agir humain que l'anthropologie existentialiste matérialiste peut considérer comme une activité nécessaire et prioritaire par rapport à d'autres plus destructrices. L'obstacle théorique se situerait plutôt dans la philosophie de l'histoire optimiste, implicite dans l'objectif de développement des forces productives pour lutter contre la rareté, qui pourrait négliger ses conséquences négatives, ou les considérer dialectiquement comme des contradictions nécessairement résolues ultérieurement. L'écologie interroge alors le contenu et les moyens des forces productives, auxquelles la théorie marxiste de la révolution accorde un rôle central.

Gorz abandonne-t-il alors certaines thèses antérieures ? Son écologie politique se déploie-t-elle à partir de sa philosophie du travail, ou bien forme-t-elle un champ distinct de sa pensée ? À l'inverse d'une lecture discontinuiste qui délie sa philosophie du travail et son écologie politique, nous interprétons l'apparition et le développement de l'écologie politique comme un prolongement de sa critique antérieure du mode de production et du contenu de la production capitaliste, qui suscite de faux besoins, comme le suggèrent aussi Françoise Gollain³ et Serge Audier⁴. L'originalité de Gorz du côté des écologistes est de maintenir la cible du mode et du contenu de la production d'origine capitalistes, copiés par le socialisme réel, plutôt que de viser une société industrielle abstraite ou sa technique, comme le font dès 1935 Bernard Charbonneau ou Jacques Ellul⁵. Si dans l'article « Le socialisme difficile » de 1966 Gorz justifie encore le développement des forces productives dans les pays socialistes comme une nécessité économique pour sortir de la situation de rareté⁶, il regrette déjà son inadéquation aux besoins sociaux, parce que les travailleurs n'ont pas de pouvoir sur son contenu. Les gains de productivité sont émancipateurs s'ils sont mis au service d'un dépassement de la rareté géré par les travailleurs et d'une réduction, à terme, des efforts de production. L'écologie politique

¹ « Parce que le monde, jusqu'ici, a été pour l'homme le milieu de la *rareté*, parce que la Nature, loin de garantir l'assouvissement des besoins organiques de l'homme, doit être transformée sans cesse, l'homme est un être qui a à *produire sa vie* et dont la condition, loin d'être naturelle, est toujours celle, historique et sociale, dans laquelle s'exerce [...] cette production » : « Force et faiblesse du marxisme d'aujourd'hui », Archives André Gorz/IMEC/371/8/26.

² Sartre pointe lui-même certaines conséquences écologiques comme les inondations à la suite du déboisement effectué par les paysans chinois : voir CRD, p. 232 et que cite Gorz, *MT*, p. 84. Voir aussi Fabrice Flipo, « Sartre, un penseur de l'écologie politique », *Implications philosophiques*, 2019.

³ Françoise Gollain, *André Gorz, op. cit.*, p. 95.

⁴ Serge Audier, *L'Âge productiviste, op. cit.*, p. 531.

⁵ Voir Bernard Charbonneau et Jacques Ellul, *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous*, Paris, Seuil, 2014.

⁶ Flipo conclut de cet article que Gorz ne fait pas encore de critique des gains de productivité, qu'il considère même comme souhaitables, alors que ce jugement négatif porte sur les pays du bloc de l'Est aux infrastructures productives encore sous-développées : Fabrice Flipo, *Nature et politique, op. cit.*, p. 216.

gorzienne rejette donc doublement le productivisme, comme le note Dick Howard : « à la fois comme fondement théorique d'une critique de la rationalité productiviste-capitaliste et comme critique pratique des politiques qui y trouvent une prétendue nécessité matérielle »¹.

L'écologie implique-t-elle alors de critiquer toute la société industrielle au point d'abandonner l'idéal communiste élaboré dans ce cadre ? Nous verrons que Gorz montre spécifiquement la responsabilité du capitalisme, régime d'accumulation illimitée du capital, incapable de tenir compte de la finitude des ressources productives qu'il consomme et des dégâts durables engendrés sur les écosystèmes et les êtres vivants. Il refonde l'idéal communiste, débarrassé du productivisme du capitalisme d'État, autour de valeurs écologiques et libertaires de satisfaction durable des besoins par une production de qualité, qui minimise son impact écologique, au volume décroissant.

En raison de la finitude des ressources productives qui rend impossible la croissance infinie de la production matérielle, Gorz présente donc en 1972 sa décroissance comme la seule perspective réalisable et souhaitable. Or, elle se heurte à la centralité, sociale et existentielle, de l'activité de production ainsi qu'à l'objectif politique de création voire de maintien de l'emploi face au chômage. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, son projet autogestionnaire des années 1960, même antiproductiviste et critique du contenu et des finalités de la production, lui semble limité, à partir des années 1980, face aux mutations internationales de l'économie. C'est pourquoi son propos prend alors deux directions : dans les années 1970, l'élaboration d'une écologie politique autogestionnaire décroissante, critique du productivisme et du mode d'existence qu'il induit, puis, à partir de 1980, la critique de la centralité du travail et de l'emploi qui empêche d'envisager la décroissance, pour défendre l'autogestion du temps.

Gorz n'abandonne donc pas l'idéal autogestionnaire des années 1960 quand il pense l'écologie. Il ne rejette pas un ancien ouvriérisme qui resterait productiviste² – surtout que l'autogestion productive est déjà antiproductiviste et critique du contenu, des finalités et des conséquences de la production capitaliste. Le changement porte plutôt sur les possibilités stratégiques : l'action ouvrière située sur les lieux de production, orchestrée par les syndicats et dirigée par les partis, a déçu dans l'après-68, alors qu'émergent en parallèle des mouvements sociaux nés ailleurs, comme le féminisme, les luttes paysannes et antinucléaires. Par-delà la revendication du contrôle ouvrier qui concentre la lutte sur les lieux de production, Gorz intègre cette pluralité d'aspirations existentielles dans un projet émancipateur élargi, porté par une

¹ Dick Howard, « Préface », in Christophe Fourrel et Clara Ruault, « *Écologie et Révolution* », *op. cit.*, p.8.

² Ce que suggèrent Christophe Fourrel et Clara Ruault, « *Écologie et Révolution* », *op. cit.*, p. 46 ou Adrian Little, *The Political Thought of André Gorz*, *op. cit.*, chap 2.

société civile elle-même plurielle, qui revendique l'autodétermination de ses conditions d'existence plutôt que leur prise en charge institutionnelle, capitaliste ou étatique.

Son écologie politique est alors anticapitaliste et anti-technocratique, opposée à deux formes non émancipatrices de gestion des impératifs écologiques : la gestion capitaliste des ressources, dont résulterait une forme temporaire de capitalisme vert et la privatisation des ressources naturelles, ou la gestion écofasciste qui renforcerait son pouvoir réglementaire sur les choses et les existences en invoquant l'urgence pour imposer une « dictature écologique » présentée comme seul moyen efficace. L'écologie politique de Gorz constitue bien plutôt une extension du projet autogestionnaire, à partir d'une pluralisation de l'expérience d'aliénation, vécue aussi dans la satisfaction des besoins, par la consommation, l'urbanisme ou les loisirs : elle défend alors l'autogouvernement de la société civile¹. Comme en témoigne Rosanvallon, cette contestation surgit « de l'abondance et non plus de la misère d'abord »², face à l'opulence marchande, à partir d'une théorie de l'aliénation de la vie quotidienne qui englobe la critique de l'exploitation économique vécue au travail, sans la supprimer. L'exploitation, comme réalisation et extraction de plus-value, ne se réalise pas seulement dans la production mais aussi dans la satisfaction des besoins, dont sont dépossédés les sujets par une offre marchande et institutionnelle. C'est l'originalité de l'écologie politique, d'après Flipo, de politiser la consommation comme moment de réalisation de la valeur, sur un terrain peu étudié par le marxisme, mais sans invalider ses analyses de la réalisation de la valeur dans la production³. Les analyses de l'aliénation, de l'exploitation et de la domination capitalistes s'étendent par-delà la production pour dévoiler les misères, matérielles et existentielles, de la société apparemment abondante : l'aliénation n'est plus seulement, comme le suggère Stéphane Haber, une distorsion du rapport du sujet à autrui et au monde⁴, mais la dépossession du choix de ses conditions matérielles d'existence, qui sont alors mises en péril. Dès lors, l'autogestion comme reprise en main de la production, de la consommation et de la vie quotidienne, reste l'idéal émancipateur.

L'écologie politique est donc un projet, existentiel, moral et politique, d'autodétermination des conditions matérielles d'existence : elle se fonde sur un existentialisme marxiste qui les rend sensibles, problématise leur genèse et dessine les possibilités d'action des

¹ Cette extension du projet autogestionnaire n'est pas unique : dès 1966 la revue *Autogestions* traite de l'école – avec l'autogestion pédagogique de Célestin Freinet –, de l'université et d'urbanisme.

² Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique*, op. cit., p. 32-33.

³ Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 162.

⁴ Stéphane Haber, *L'Aliénation*, op. cit., p. 266 et p. 287.

sujets toujours situés mais capables d'autonomie¹. Elle consiste à conquérir, dans une situation donnée, le pouvoir de les codéterminer, contre les forces capitalistes et technocratiques qui les soumettent à leurs intérêts et consolident ce faisant leur domination. L'écologie politique vise donc des « réformes révolutionnaires » selon le concept de 1964, qui ne se réduisent pas à des réformes matérialistes, mais visent le contrôle des conditions matérielles d'existence, comme l'énergie, l'habitat, le transport, l'éducation ou la santé, pour transformer durablement les rapports de pouvoir.

Ce projet d'émancipation implique de transformer les infrastructures matérielles du capitalisme, qui le rendent possible et le maintiennent, notamment ses outils. Gorz se distingue ainsi du socialisme industrialiste technophile d'Owen, de Fourier ou de Saint-Simon par sa critique de la science et de la technique développées par le capitalisme, à ses fins. Si celle-ci provient théoriquement de l'existentialisme marxiste qui révèle les projets à l'origine des pratiques réifiées dans les outils, elle résulte aussi des échanges avec les opéraïstes italiens à partir du travail, que nous avons présentés dans la partie précédente, puis avec Ivan Illich. Puisque les moyens de production issus du capitalisme portent ses marques, ils ne sont pas réappropriables en l'état par le socialisme. Par rapport à son premier idéal d'autogestion productive qui repose sur un usage émancipateur des transformations productives comme la mécanisation, Gorz tient compte de ses obstacles matériels pour développer une *technocritique écologique*.

¹ Gorz définit la liberté « comme pouvoir d'agir sur ces structures », dans le manuscrit de 1958 p. 8-9, voir Archives André Gorz/IMEC/371/1/1.

Chapitre 5. La critique écologique du productivisme

Ce n'est pas seulement le constat de la destruction des écosystèmes qui rassemble les courants écologistes, mais la condamnation de toute la société industrielle, de son productivisme et de ses moyens. Celle-ci n'est pourtant pas consensuelle puisqu'une partie du socialisme marxiste n'a ni pensé ni mis en œuvre des alternatives écologiques mais a suivi l'objectif du développement des forces productives.

Dans les années 1950 et 1960, John Galbraith et Michael Harrington dévoilent déjà les faces cachées de la croissance états-unienne, qui engendre des problèmes massifs de pauvreté et d'exploitation raciste des travailleurs¹. Des ouvrages alertent sur la finitude des ressources, les dommages et les risques engendrés par la société industrielle avec l'armement nucléaire et le nucléaire civil, ainsi que les dangers intrinsèques aux substances chimiques et aux produits d'extraction pour l'énergie fossile². En 1962, la biologiste Rachel Carson avertit, dans *Silent Spring*, des effets des pesticides sur les oiseaux et l'humain. À partir des années 1970, sont pointées la finitude des ressources productives, notamment énergétiques, et la dépendance aux énergies fossiles. Avant le choc pétrolier de 1973, le pic du pétrole conventionnel états-unien de 1970 conduit Jimmy Carter à prôner la sobriété chrétienne³.

En 1971, le bioéconomiste Nicholas Georgescu-Roegen⁴ insère les processus économiques dans l'écosystème matériel par la thermodynamique et la biologie. Il reproche à l'économie libérale de reposer sur une fausse vision mécaniste et utilitariste de l'univers physique. Alors que les matières premières sont pour l'économie classique une simple variable comptable dont la seule limite est le coût, à l'instar du capital et de la force de travail, Georgescu-Roegen montre qu'elles sont limitées du fait de leur matérialité, et altérées ou détruites par l'usage productif. Les ressources matérielles – énergies, métaux, matières premières – sont nécessairement détériorées voire dissipées dans le processus de production, de façon irréversible. Non seulement les ressources n'en ressortent pas intactes et ne peuvent être réutilisées telles quelles, mais leur recyclage implique aussi une transformation et des pertes.

¹ John Galbraith, *L'Ère de l'opulence*, tr. Andrée R. Picard, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et Michael Harrington, *L'Autre Amérique : la pauvreté aux États-Unis*, tr. Anne Marchand, Paris, Gallimard, 1967.

² Voir Guillaume Carbou, « L'écologie politique, repères pour une cartographie », *L'Économie politique*, 2021/2 (N° 90), p. 36-47. Voir la liste qu'en fait Fabrice Flipo, *L'Écologie autoritaire*, *op. cit.*, p. 50, qui commence dès 1949.

³ Jean-Baptiste Fressoz, « Pour une histoire désorientée de l'énergie », Créteil, 25èmes Journées Scientifiques de l'Environnement - L'économie verte en question, 18 - 20 Février 2014, p. 2.

⁴ Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy law and the economic process*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

Leurs stocks initiaux s'épuisent nécessairement. Même l'énergie « renouvelable » est renouvelée par une action dédiée. Georgescu-Roegen en conclut que la production matérielle ne peut croître infiniment dans un écosystème aux ressources matérielles limitées, ce qui implique de renoncer à l'objectif infini de croissance économique.

La même année, le biologiste Barry Commoner¹ montre le fonctionnement clos de l'écosphère, composée de tous les organismes vivants. Toute action engendre des effets qui affectent potentiellement tous les organismes. Dès lors, les conséquences de la production, comme les déchets, engendrent d'autres phénomènes ou doivent être compensées par d'autres processus. Alors que certains, comme les biologistes Anne Ehrlich et Paul Ehrlich², font de l'augmentation de la population mondiale l'origine des problèmes environnementaux, Commoner en attribue la responsabilité à la production capitaliste.

En 1972 sort le rapport *A Blueprint for Survival*³, dirigé par l'environnementaliste Edward Goldsmith et signé par trente chercheurs : il appelle à restructurer la société pour éviter son effondrement et la destruction irréversible des phénomènes qui rendent la vie terrestre possible. Contre la production agricole et industrielle de masse, il plaide à l'inverse pour de petites communautés productives décentralisées. Il est suivi par le rapport *The Limits to Growth*⁴, commandé au MIT par le Club de Rome, corédigé par les écologues Donella et Dennis Meadows, traduit en dizaines de langues et vendu à plusieurs millions d'exemplaires. Il étudie par simulation informatique les possibilités de la croissance économique et démographique face à la finitude des ressources, en articulant les champs de l'agriculture, de l'industrie et leurs pollutions. Les scénarios de poursuite des tendances actuelles, ou de progrès technologiques pour compenser la finitude actuelle des ressources et réduire les effets négatifs de la production industrielle, conduisent à un effondrement de la société industrielle. Seul le scénario de stabilisation de la population et de la production permet de l'éviter. Le rapport appelle alors à réduire la croissance économique des pays développés. Aurelio Peccei, industriel cofondateur du Club de Rome, envoie régulièrement des informations sur les recherches en cours à Sicco Mansholt, vice-président de la commission des communautés européennes, en charge de l'agriculture depuis 1958 et un des pères de la PAC. Celui-ci publie ensuite une lettre – adressée au président de la Commission des communautés européennes, Franco Maria Malfatti, puis

¹ Barry Commoner, *L'Encerclement*, tr. Guy Durand, Paris, Seuil, 1972.

² Anne Ehrlich et Paul Ehrlich, *The Population Bomb*, New York, Ballantine Books, 1968.

³ Edward Goldsmith, Robert Allen, Michael Allaby, [et al.], *Changer ou disparaître*, tr. Armand Petitjean, Paris, Fayard, 1972.

⁴ Janine Delaunay, *Halte à la croissance ?* et Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jørgens Randers [et al.] *Rapport sur les limites de la croissance*, tr. Jacques Delaunay, Paris, Fayard, 1972.

rendue publique – prônant la décroissance de la production et le choix d'indicateurs de bien-être alternatifs au PIB.

Gorz intègre ces analyses¹ pour fonder sa critique du capitalisme sur ses conditions matérielles de reproduction, ses externalités négatives et ses outils. Son activité journalistique le fait intégrer l'actualité et la recherche contemporaine dans divers articles. Si ceux-ci sont à l'origine disparates, nous pouvons en reconstituer rétrospectivement la cohérence théorique, qui s'unifie autour d'une critique écologique du mode de production capitaliste.

Section 1. L'impossible capitalisme écologique

1. La finitude des ressources productives extraites : les fondements matériels du capitalisme

Gorz soutient dès *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* que le capitalisme se fonde sur l'extraction et l'appropriation des ressources naturelles : « le trust capitaliste s'approprié gratuitement, ou à un prix de faveur, l'air, la lumière, l'espace, l'eau et (en produisant la saleté et le bruit) la propreté et le silence »². La privatisation des biens nécessaires à la satisfaction des besoins lui permet ensuite de les revendre sous la forme de marchandises. Cette critique de l'extraction capitaliste se situe encore dans la perspective de l'aliénation des besoins.

Par la suite, il dévoile les conditions matérielles de la production capitaliste. Il se nourrit notamment des recherches de Georgescu-Roegen, qui montre « l'incapacité de la théorie économique à intégrer la réalité écologique »³. En révélant les équilibres dynamiques qui rendent la vie possible et la maintiennent, l'écologie enseigne que « l'économie des productions humaines est englobée dans une économie des cycles naturels, régie par les principes de la thermodynamique »⁴. Elle indique la dépendance de l'existence humaine à des ressources et procédés autorégulés : « en tant que science, l'écologie fait apparaître la civilisation dans son interaction avec l'écosystème terrestre »⁵.

Dès lors, « toute production [qui] est aussi destruction »⁶ car consommation de ressources finies, qu'elles soient énergétiques – y compris l'énergie humaine –, minérales ou environnementales (eau et air) : « toute l'activité productive vit des emprunts qu'elle fait aux

¹ Qu'il découvre en partie dans la revue britannique *The Ecologist* (Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 190) et dont on retrouve des exemplaires de 1971 à 1976 dans sa bibliothèque.

² *S*, p. 86.

³ « Californie : la révolution américaine commence », *NO*, 10 mai 1976.

⁴ « Une production destructive », *NO*, 11 octobre 1976.

⁵ *E.*, p. 44.

⁶ *EP*, p. 277.

ressources limitées de la planète et des échanges qu'elle organise à l'intérieur d'un système fragile d'équilibres multiples »¹. La dépendance d'approvisionnement vis-à-vis de ressources limitées a été masquée parce qu'elles ont été supposées constituer « des richesses inépuisables et gratuites »². Après Sartre qui conçoit l'histoire comme une lutte toujours située contre une rareté encore abstraite – mais dont le dépassement « n'a pas de conséquences claires dans la théorie qu'il propose »³ comme le voit aussi Flipo – Gorz comprend la rareté matérielle *absolue* et indépassable des ressources productives. L'écologisme est alors un matérialisme qui inverse le sens de l'histoire, en transformant la thèse marxiste de l'accumulation pour abolir la rareté, en un développement des forces productives qui engendre au contraire d'autres raretés⁴. Chez Sartre, la rareté est l'horizon indépassable de l'existence collective et non une condition initiale à dépasser par l'abondance produite par le travail. L'activité productive se réalise dans une condition initiale de rareté, la maintient voire l'aggrave. Gorz pense, avec Marcuse, que les sociétés capitalistes ont dépassé cette rareté initiale pour la recréer vis-à-vis des besoins.

Chez Gorz, ce n'est pas tant la rareté qui définit la condition anthropologique, que l'activité de transformation d'un écosystème pour satisfaire les besoins : toute culture « empiète sur la Nature et modifie le milieu »⁵ mais « l'activité humaine trouve en la nature sa limite externe »⁶, entendue comme l'écosystème matériel qui rend la production possible. La maîtrise prométhéenne de la nature « n'est pas nécessairement incompatible avec le souci écologique »⁷, puisque l'humain transforme toujours son écosystème. En revanche, « l'écologie n'a toute sa charge critique et éthique que si les dévastations de la terre, la destruction des bases naturelles de la vie sont comprises comme les conséquences d'un mode de production »⁸.

Le capitalisme, fondé sur l'augmentation illimitée de la production matérielle, repose sur la destruction illimitée de ressources pourtant finies. Cela engendre une crise environnementale qui résulte spécifiquement du capitalisme. Gorz se situe à la suite de Commoner, « le premier à montrer que la crise de l'environnement est due non pas à la croissance économique mais à la croissance *capitaliste*, fondée sur la maximisation des flux »⁹. Il inclut l'URSS dans cette « civilisation industrielle issue du *capitalisme* » puisqu'elle « a

¹ EP, p. 261.

² « Pollution : les asphyxiés de l'an 2000 », NO, 12 janvier 1970.

³ Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 150.

⁴ Fabrice Flipo, *L'Écologie autoritaire*, op. cit., p. 167.

⁵ EP, p. 278.

⁶ EP, p. 261.

⁷ EP, p. 278.

⁸ E., p. 15.

⁹ « Californie : la révolution américaine commence », NO, 10 mai 1976.

adopté les techniques américaines » et son modèle de développement¹. Il déplore la consommation inégale des ressources à l'échelle mondiale qui résulte des inégalités de développement². Avec Commoner, Gorz montre la dépendance du développement capitaliste à l'énergie, qu'il substitue au travail humain : il voit que les industries qui immobilisent le plus de capital consomment le plus d'énergie³. La crise énergétique des années 1970 – le pic du pétrole conventionnel étatsunien de 1971 puis le choc pétrolier de 1973 – révèle la dépendance spécifique aux énergies fossiles, dont les stocks sont limités et retenus par leurs pays propriétaires pour contrôler l'offre.

Le capitalisme rencontre alors des « raretés *absolues* », non plus des obstacles économiques qu'il pourrait dépasser, mais des « obstacles *physiques* »⁴. De la finitude des ressources matérielles consommées trop rapidement⁵, Gorz conclut l'impossibilité physique de produire plus⁶. Ce n'est plus seulement la désirabilité du capitalisme qui est rejetée, mais sa possibilité matérielle même :

Le capitalisme, qu'il soit privé ou d'État, est incompatible avec la survie de l'humanité. Il est fondé sur la course au profit et au rendement ; sur la concurrence entre firmes ne connaissant que leur intérêt particulier ; sur la nécessité de produire toujours plus, de vendre toujours plus, donc de faire en sorte que les produits s'usent toujours plus vite afin que les gens en achètent des quantités toujours plus grandes. Il en résulte un gaspillage effroyable de ressources minérales irremplaçables ; un saccage de l'environnement ; un empoisonnement et une destruction de processus naturels (notamment le cycle de l'azote) indispensables à la préservation de la vie⁷.

Une autre gestion de l'énergie et de l'appareil de production ne suffirait pas : c'est une crise systémique qui dévoile les contradictions du capitalisme⁸. Gorz pense la civilisation industrielle si ébranlée dans ses fondements matériels qu'il diagnostique son effondrement⁹.

¹ *EP*, p. 293.

² « Au total, avec 16% de la population du globe, le monde industrialisé dévore 80% des ressources, limitées et irremplaçables, de la Terre. », *CCQ*, p. 289. Mais les ressources en question et les sources de ces statistiques ne sont pas précisées.

³ « Californie : la révolution américaine commence », *NO*, 10 mai 1976.

⁴ *EP*, p. 282.

⁵ « Les sociétés industrialisantes vivent du pillage accéléré de stocks dont la constitution a demandé des dizaines de millions d'années » *EP*, p. 261.

⁶ « Crise : ce n'est qu'un début !... », *NO*, 10 décembre 1973.

⁷ « Écologie et révolution. B) Pour un bon usage de Mansholt », *NO*, 10 avril 1972, *CCQ*, p. 284.

⁸ *EP*, p. 9-10.

⁹ « Ce que nous appelons "la civilisation industrielle" ne passera pas le cap de ce siècle. (...) Plus vite cela cessera, mieux cela vaudra ; plus cela durera, plus l'effondrement de cette civilisation sera brutal et irréparable la catastrophe planétaire qu'elle prépare. (...) D'autres civilisations se sont effondrées avant la nôtre, dans les guerres d'extermination, la barbarie, la famine et l'extinction de leurs peuples pour avoir consommé ce qui ne peut se reproduire et détruit ce qui ne se répare pas. » « C) Les impasses de la croissance. Juin 1972 » in *CCQ*, p. 287.

2. Les « productions destructives » : des externalités négatives ?

De plus, le capitalisme aggrave la finitude initiale des ressources en les altérant et en engendrant des « productrices destructives » diverses – de la pollution de l'air et de l'eau potable à celle de la vie marine¹. *La Morale de l'histoire* les pointe déjà dans l'érosion des sols, les embouteillages ou la spéculation sur les produits agricoles, mais en les considérant comme une conséquence d'une production autonomisée qui échappe à son sujet². Les articles sur l'automobile signalent la pollution atmosphérique et la dégradation de l'espace urbain, encombré par les embouteillages et les places de parking³, ce pourquoi les habitants s'installent en banlieue pavillonnaire, augmentant ainsi leur dépendance à la voiture⁴.

Dans un « J'accuse » écologique, en 1970 Gorz dévoile les pollutions environnementales engendrées par l'industrie automobile, les trusts cimentiers, sidérurgiques, électrométallurgiques, pétroliers et les municipalités⁵. Plutôt que de détruire ou neutraliser les déchets, les entreprises les déchargent dans l'environnement, notamment les cours d'eau⁶. Pour compenser l'appauvrissement des sols, l'agriculture industrielle dépense de plus en plus d'énergie pour les mêmes rendements et bouleverse les cycles d'eau, de l'azote et du carbone⁷, alors que ses productions alimentaires sont gaspillées, voire détruites en cas de crise de surproduction⁸. Or, les variétés de céréales à haut rendement, gourmandes en eau et énergie, résistent mal aux changements de conditions climatiques, à l'inverse des semences plus robustes et souples aux rendements moindres, qui ont été exterminées⁹. L'élevage se nourrit aussi d'aliments industriels¹⁰. Mis en compétition avec les viticulteurs allemands et italiens, les Français augmentent leurs rendements par la chimie, l'irrigation et des pratiques interdites, pour abreuver l'exportation alors que la consommation française de vin diminue¹¹. Au nom de la famine dans les pays du tiers-monde¹², leurs paysans sont incités à acquérir ces techniques industrielles coûteuses – engrais, insecticides et matériel de transport – ce qui les rendent

¹ « L'opulence condamnée par elle-même », *LS*, mars 1973, *EP*, p. 127.

² *MH*, p. 96.

³ « Pollution. Les asphyxiés de l'an 2000 », *NO*, 12 janvier 1970.

⁴ « Le droit à l'asphyxie », *NO*, 29 décembre 1969.

⁵ « Écologie et révolution. A) J'accuse. », *NO*, 10 août 1970, *CCQ*, p. 280. Voir aussi « L'impérialisme sans rivages : les multinationales », *NO*, 15 octobre 1973, *EP*, p. 72

⁶ « Pollution : quand la saleté tue », *NO*, 26 juillet 1976 et « Écologie : les moustiques contre-attaquent », *NO*, 18 septembre 1978.

⁷ « Douze milliards d'hommes », *NO*, 2 septembre 1974, *EP*, p. 178.

⁸ « Météorologie : alerte au climat », *NO*, 24 mai 1976.

⁹ « Californie : la révolution américaine commence », *NO*, 10 mai 1976.

¹⁰ « Élevage : la viande empoisonnée », *NO*, 29 juillet 1974.

¹¹ « Viticulture : le Midi ivre », *NO*, 7 avril 1975.

¹² « Cent mille morts par jour », *NO*, 21 décembre 1966.

dépendants au capitalisme et au marché mondial¹. Les conséquences sanitaires de ces choix de production sont visibles à long terme, comme pour l'amiante dans le bâtiment² et l'industrie³.

Par-delà ces faits contingents, Gorz établit un phénomène général de la production capitaliste, la « destruction productive »⁴ ainsi définie :

Lorsque les effets utiles d'une destruction dépassent ses inconvénients (ses « désutilités ») et ses coûts, on peut parler de destruction productive. Mais, lorsque les désutilités et les coûts d'une production dépassent les effets utiles qu'on en retire, il faut parler de production destructive. Or, passé un certain point, les « progrès » de la croissance industrielle ont plus d'effets destructifs que d'effets utiles. Les économistes sont totalement incapables de mesurer ce phénomène, puisqu'ils comptabilisent également comme un « apport », les productions d'effets utiles et les productions ayant pour seul objet de réparer un peu les dégâts causés.

Gorz pointe ce phénomène et son invisibilité aux yeux du droit et de la comptabilité capitaliste, aveugles au « coût des destructions que leur production engendre », « déséconomies externes » ou « désutilités », parce qu'ils n'intègrent pas les dommages faits à l'intérêt général :

La loi, autrement dit, ne semble connaître et ne protéger, en France, que les intérêts particuliers des exploitants ou des propriétaires. Ces biens publics que sont l'air, l'eau, la lumière, la végétation, la faune, la possibilité de respirer ou de se baigner ne sont protégés par aucune loi, sauf dans la mesure où ils sont source de profits financiers⁵.

La comptabilité capitaliste n'intègre que ce qui valorise le capital, par l'extension de la propriété privée et de la marchandisation⁶. Les économistes ne mesurent pas ces externalités négatives « puisqu'ils comptabilisent également comme un “apport”, les productions d'effets utiles et les productions ayant pour seul objet de réparer un peu les dégâts causés »⁷. À l'inverse, ces déséconomies externes ne sont ni mesurées ni comptabilisées, notamment parce qu'elles constituent « une contrainte externe » qui dégraderait la rentabilité de certains produits si elles l'étaient⁸. Cela obligerait « au moindre coût social, et non pas au moindre coût pour chaque unité économique et au plus grand coût pour la collectivité dans son ensemble »⁹. Dès lors, l'économie est aveugle à la « production destructive »¹⁰, qui excède la production utile. Gorz estime à l'inverse que « les destructions (nuisances ou « désutilités ») causées par la production

¹ *EP*, p. 181.

² « Cancer : le choix des armes », *NO*, 1^{er} décembre 1975.

³ « Pollution : quand la saleté tue », *NO*, 26 juillet 1976.

⁴ « Une production destructive », *NO*, 11 octobre 1976.

⁵ « J'accuse », *art. cit.*, *CCQ*, p. 280.

⁶ « Si Notre-Dame était transformée en parking payant, la France serait plus riche. (...) Le produit national ferait un bond formidable si l'air nous était vendu un franc le mètre cube ; une nouvelle richesse serait soudain offerte à l'exploitation capitaliste. » : « Usagers, on vous roule », *NO*, 28 septembre 1970, *CCQ*, p. 52.

⁷ « Une production destructive », *NO*, 11 octobre 1976.

⁸ *CCQ*, p. 282.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ « Une production destructive », *NO*, 11 octobre 1976.

devraient être prises en compte dans le calcul des coûts de production »¹, dans une rationalité écologique.

Gorz s'insère ainsi dans des débats qui perdurent aujourd'hui entre l'économie néoclassique et l'économie écologique. En 1920, l'économiste Arthur Pigou développe le concept d'externalité pour décrire le bénéfice créé ou le coût imposé à un tiers, notamment de la collectivité dans son ensemble, qui n'est pas intégré par l'agent qui crée ce bénéfice ou ce coût². Les externalités négatives pourraient être compensées par une taxe, les externalités positives par une subvention. Il est supposé possible de mesurer et d'imputer le coût social des activités économiques à leurs agents, c'est-à-dire « d'internaliser les externalités ». La taxe pigouvienne consiste alors à adjoindre à un produit la valeur économique de la pollution qui résulte de sa production ou de sa consommation : les externalités témoigneraient plus d'une défaillance du marché, l'absence de propriété et de prix, et de ses institutions que d'une défaillance de la production elle-même. L'externalité négative serait compensée par un mécanisme marchand et non une intrusion politique dans la production elle-même. Son approche présuppose un individualisme méthodologique qui impute les effets de production à des agents, sans tenir compte des effets collectifs d'accumulation qui peuvent en émerger.

Or, internaliser les externalités, en les imputant son coût à un agent, ne l'incite pas nécessairement à les supprimer : ce surcoût peut devenir une variable parmi d'autres de sa comptabilité, compensé par une augmentation du prix des marchandises pour ne pas peser sur le taux de profit. En outre, cela suggère que certains produits engendrent des externalités négatives, alors que d'autres non, ce qui en ferait un problème marginal à régler par la même rationalité économique, pour éviter les gâchis et économiser des ressources, afin de maximiser le profit. À l'inverse, Gorz étend plus radicalement cette production d'externalités négatives à toute la logique capitaliste de production, en considérant qu'elle ne pourra jamais être compensée entièrement par des taxes, dont il présuppose la mesure incomplète.

En 1967, l'économiste E. J. Mishan utilise le concept de « déséconomies externes », aussi appelé « externalité négative », pour montrer que les coûts sociaux de la croissance économique ne sont ni intégrés dans la perspective individuelle du producteur et du consommateur, ni par les mécanismes du marché – comme le propose Pigou –, ou seulement en étant externalisés vers d'autres secteurs productifs³. En 1969, Commoner déplore l'usage de nouvelles techniques avant que leurs risques sociaux ne soient connus : « nous avons été

¹ « États-Unis : le sixième front », *NO*, 11 mai 1970.

² Arthur Pigou, *The Economics of Welfare*, Londres, MacMillan, 1920.

³ Edward Joshua Mishan, *The Costs of Economic Growth*, Londres, Staples Press, 1967.

prompts à récolter les bénéfices mais lents à comprendre les coûts »¹. Les deux insistent sur les difficultés à anticiper et à mesurer les externalités négatives, qui ne peuvent être réduites à une variable économique ; il ne peut donc être présupposé que les coûts et les bénéfices sociaux compensent les externalités effectives. Internaliser certaines externalités impute une valeur factice à des ressources ou des phénomènes pour leurs effets connus à l'instant t sur le processus productif, ce qui ne suffit pas à reconnaître les boucles de rétroaction qu'elles engendrent.

Alors que l'économie néoclassique suppose que les externalités négatives peuvent être compensées par des outils libéraux – comme des taxes pour les agents ou l'extension de la propriété privée aux ressources affectées par les externalités – l'économie écologique montre les problèmes liés au concept lui-même : il fait croire que les phénomènes sont contingents et non-intentionnels alors qu'ils sont structurels de la logique de production capitaliste, voire délibérés, ce sur quoi insiste Gorz. L'économie écologique, en mobilisant la thermodynamique et la bioécologie, invite à reconnaître la dépendance du système productif aux ressources et à certains phénomènes des écosystèmes (la pollinisation par les abeilles dans l'agriculture, l'absorption du CO₂ par les forêts et les océans). Elle appelle un principe de précaution dans les choix de production, d'infrastructures et de consommation de ressources, qui ne peuvent résulter que de paramètres du marché. Elle borne ainsi l'économie à « fonctionner à l'intérieur des *flux* (renouvelables) de capital, sans entamer le *fonds* ou *stock* (non renouvelable) du capital lui-même »².

3. La critique des besoins

Gorz estime rétrospectivement qu'il était un « écologiste avant la lettre » par « la critique du modèle de consommation opulent » : c'est par « son indispensable critique des besoins » que l'écologie politique « conduit en retour à approfondir et à radicaliser encore la critique du capitalisme »³. En effet, montrer que les choix de production sont décorrélés de la satisfaction des besoins, c'est dévoiler l'inutilité de tels usages des ressources et de leurs conséquences.

¹ Barry Commoner « Frail Reeds in a Harsh World ». *Natural History*. Journal of the American Museum of Natural History, vol. LXXVIII N°2, février 1969, p. 44, traduction personnelle.

² Michel Gueldry, « Le difficile dialogue entre économie néoclassique et économie écologique », *La Vie des idées*, 10 décembre 2013.

³ *E*, p. 14-15.

Les industriels privilégient la dégradation de la qualité d'une marchandise pour garantir sa consommation et créent des « faux besoins », qui ne seraient pas ressentis s'ils n'étaient pas artificiellement stimulés, « plutôt que de contribuer, par des prix plus bas, à une meilleure satisfaction des besoins réellement ressentis »¹. Leurs intérêts s'opposent à l'intérêt général : en citant le lanceur d'alerte Ralph Nader, Gorz dévoile le lobbying de General Motors pour la construction d'autoroutes et contre les transports collectifs ou la prévention de la pollution².

Dans le mode de production capitaliste du règne de la marchandise, la rationalité productive s'extrait de son statut instrumental – satisfaire les besoins – pour devenir une fin en soi, notamment dans l'industrie³ conquise par le commerce :

Plus est le maître-mot du capitalisme. (...) La question produire quoi ? Produire plus de quoi est étrangère à l'esprit de ce système. La marchandise n'est que la forme transitoire que prend le capital à la poursuite de son but : s'accroître. Et, de fait, la croissance capitaliste c'est la croissance de n'importe quoi ; ce peut être l'addition de deux grandeurs de signe contraire dont, en bonne logique (non capitaliste), la somme égale zéro. C'est, par exemple, l'argent gagné par celui qui majore ses profits en polluant, plus l'argent que gagne celui qui nettoie, ramasse et filtre les saletés des autres⁴.

Nourrie de produits « dépourvus de toute valeur d'usage »⁵, la croissance économique est fondée sur des tromperies, qui imposent au consommateur des marchandises décorrélées d'une amélioration du bien-être. Bien qu'indifférente au *contenu* des marchandises⁶, elle se nourrit de leur répartition inégalitaire :

C'est la nature même de ces biens qui interdit le plus souvent leur répartition équitable : comment voulez-vous répartir « équitablement » les voyages en Concorde, les Citroën DS ou SM, les appartements au sommet des immeubles-tours avec piscine, les mille produits nouveaux, *rare par définition*, que l'industrie lance chaque année pour dévaloriser les modèles anciens et reproduire l'inégalité et la hiérarchie sociales ? Et comment répartir « équitablement » les titres universitaires, les postes de contremaître, d'ingénieur en chef ou de titulaire de chaire⁷ ?

Dans une civilisation inégalitaire, la croissance se nourrit des inégalités entretenues parce que l'accès de la masse aux marchandises élitistes crée ensuite de nouveaux privilèges. La frustration des besoins inaccessibles pour beaucoup recrée un sentiment de pauvreté, entendue comme l'impossibilité d'accéder au « mode de vie dominant », qui « n'est jamais celui de la majorité mais celui des 20% les plus aisés de la population, qui donnent le ton par leurs consommations privilégiées et ostentatoires »⁸.

¹ « La mort des petits », *NO*, 4 mai 1970, *CCQ*, p. 163.

² « Ralph Nader ou la consommation forcée », *NO*, 25 oct. 1971, *CCQ*, p. 21.

³ « Quatre frères Willot », *NO*, 4 août 1969, *CCQ*, p. 89.

⁴ *CCQ*, p. 295-297.

⁵ *Ibid.*

⁶ « La fabrication de voitures, de soutien-gorge et de chaussures de luxe répond-elle aux besoins prioritaires du peuple d'Aquitaine et de France ? Le type de civilisation et de consommation que les Américains exportent avec leurs usines est-il un modèle enviable ? » : « L'argent américain en France », *NO*, 7 septembre 1970, *CCQ*, p. 141.

⁷ *EP*, p. 19.

⁸ *EP*, p. 60.

Les investissements publics dans une économie au service du développement capitaliste ne valent pas mieux que les choix privés : pourquoi construire autant d'autoroutes alors que manquent les logements de qualité ou les hôpitaux¹ ? Ces choix distribuent indirectement des ressources : investir dans les infrastructures de tourisme de luxe ou le Concorde plutôt que les transports publics urbains², c'est attribuer des ressources aux plus aisés. Le gouvernement « donne la priorité à l'équipement individuel sur l'équipement social, il privilégie les consommateurs les plus solvables par rapport à ceux qui, faute d'argent, ne peuvent pas manifester leurs besoins sur le marché »³. Les pays soviétiques copient aussi les investissements des pays capitalistes : alors que Khrouchtchev misait sur des solutions collectives de transport et de tourisme, le XXIII^e Congrès du PC soviétique privilégie l'automobile individuelle, considérée comme un stimulant matériel pour les travailleurs aisés⁴. Pourtant, certains investissements sont contre-productifs : les politiques agricoles stimulant l'agriculture de masse entraînent des crises de surproduction qui conduisent à détruire une partie de la production pour éviter de vendre à perte.

Pour sa part, Gorz privilégie les équipements collectifs pour les besoins sociaux prioritaires : l'éducation, la santé, le logement⁵, les transports publics, l'urbanisme, les conditions de vie en ville et les équipements culturels pour répondre au « besoin de piscines, de bibliothèques, de discothèques, de connaissances, de rapports humains [qui] n'est pas solvable »⁶. Un service public de transports urbains efficient et abordable, voire gratuit, remplacerait la voiture individuelle et réduirait ses externalités négatives – embouteillages, parking sauvage et pollution – au coût collectif massif, en matière de nuisances et de santé⁷. Les blanchisseries d'immeubles sont aussi jugées plus efficaces qu'un équipement individuel⁸. Contre l'appropriation privée des sites naturels, l'initiative publique pourrait développer un

¹ « Le V^e Plan a donc rogné sur les écoles, les bibliothèques, les crèches, les laboratoires, les hôpitaux, le logement social, pour donner aux Français des autoroutes. » : « La démocratie de l'autoroute », *NO*, 4 février 1965, *CCQ*, p. 41.

² « Usagers, on vous roule », *NO*, 28 septembre 1970, *CCQ*, p. 46-52.

³ « Les privilégiés d'abord », *NO*, 4 août 1965. Voir aussi « Le secret de Giscard », *NO*, 20 mai 1965 : ce qui est rentable du point de vue boursier l'est rarement pour l'économie et la société dans son ensemble. Si le marché financier draine l'épargne, l'argent manque pour les investissements publics et les réalisations non rentables. Ainsi que « Et si on nationalisait la Bourse », *NO*, 12 octobre 1966 : le capital financier se détourne de l'industrie et investit dans le luxe et les activités parasitaires et frivoles. La nationalisation de la Bourse permettrait de rendre publiques les discussions sur les investissements traitées aujourd'hui dans des commissions à huis clos.

⁴ « Le « socialisme » et la bagnole », *NO*, 11 mai 1966, *CCQ*, p. 45.

⁵ « Logement : la loi du marché », *NO*, 1^{er} décembre 1965 et « Une république de mal-logés », *NO*, 1 mars 1967.

⁶ « Loisirs à huis clos », *NO*, 24 août 1965.

⁷ « L'enfer parisien », *NO*, 4 octobre 1967.

⁸ « Êtes-vous un Français normal ? », *NO*, 4 mars 1965.

tourisme populaire¹. Les choix de production sont en fait inadéquats parce que les producteurs-consommateurs n'ont pas de pouvoir pour les déterminer et ne consomment que ce qu'on leur propose². Ils ne peuvent contester les valeurs capitalistes, en refusant le Concorde parce qu'ils préféreraient voyager plus lentement mais moins cher³. Dépossédés des moyens de satisfaire leurs besoins, ils sont aliénés par l'offre capitaliste qui vise à les maintenir dans cet état de dépendance.

À la fin de sa vie, Gorz soutient qu'il est possible de faire converger le mouvement de la décroissance avec le marxisme en articulant une critique interne du capitalisme, en tant que système marchand et non seulement externe, concentrée sur la croissance⁴ : l'horizon du communisme écologique consiste à faire dépérir les rapports marchands pour satisfaire les besoins.

4. La critique de l'idéal capitaliste de croissance

En raison de la finitude des ressources consommées par le processus de production capitaliste et des dommages qu'il engendre, Gorz remet en question l'idéal de progrès par la croissance économique, partagé aussi par « le socialisme de croissance »⁵, qui la présuppose aussi comme condition de l'abondance : « la croissance n'est pas tout. (...) Pour être de gauche, il ne suffit plus, désormais, d'être pour la modernisation des structures et la croissance accélérée. »⁶ L'écologie politique est nécessairement anticapitaliste parce qu'elle montre l'impossibilité matérielle de la reproduction du mode de production capitaliste. C'est pourquoi Gorz qualifie les écologistes, dans lesquels il s'inclut, de « néo-marxistes postindustriels et antiproductivistes »⁷.

¹ « Le droit aux vacances », *NO*, 11 août 1965.

² Voir aussi « Les chômeurs de la relance », *NO*, 17 août 1966 : « L'avenir, pour des centaines de milliers, des millions peut-être de personnes de tous âges, c'est qu'après avoir appris à faire et, souvent, à aimer un métier qui consiste à produire des richesses utiles à l'homme, ils vont se trouver à la retraite ou au chômage, parfois avant d'avoir rien fait, parce que leurs énergies ne peuvent rien créer que l'industrie puisse vendre avec profit. (...) « Les agences immobilières, de relations humaines et de publicité où, rédacteurs de slogans ou psychologues de la vente scientifique, ils aideront à écouler de nouvelles superlessives toujours plus blanchissantes, des cheveux de rêve toujours plus indécoiffables, des savons plus virils et des savonnets plus rajeunissants, des essences d'automobile plus rugissantes et mille gadgets toujours plus inutiles et dont la vente, pour cela même, exige un travail humain toujours plus considérable ». L'initiative publique doit remplacer celle privée dans des productions et des services sociaux d'intérêt public.

³ « Les raisons de sauver "Concorde" », *NO*, 7 janvier 1965.

⁴ Lettre à Françoise Gollain, 5-6 septembre 2005, *LELN*, p. 75.

⁵ *EP*, p. 259.

⁶ « Les modernistes entrent en scène », *NO*, 5 janvier 1970, *CCQ*, p.121 Voir aussi « Prologue », *CCQ*, p. 14.

⁷ « Écofiction : vive le froid ! », *NO*, 15 janvier 1979. René Dumont aussi affirme que l'écologie est anticapitaliste, voir Arthur Nazaret, *Histoire de l'écologie politique*, Paris, La Tengo, 2019, p. 20.

Cette critique du progrès n'est ni originairement ni seulement théorique : c'est une critique sociale qui émerge des pratiques elles-mêmes, des mouvements de contestation qui refusent le mode d'existence capitaliste. À l'inverse du programme commun de 1973¹, le *Manifeste* du PSU de 1972 conteste l'idée de la croissance d'un point de vue social et écologique², comme d'autres mouvements internationaux³. Au cours d'un entretien avec Marcuse, Gorz estime que la promesse prométhéenne, capitaliste comme socialiste, du développement illimité des forces productives, ainsi que l'optimisme historique hérité du marxisme, sont contrariés par les contraintes et les limites physiques de la production qui menacent de faire écrouler, avec l'accumulation capitaliste, le procès matériel de reproduction de la vie : « on se trouve maintenant acculé à freiner l'histoire, alors qu'avant on avait tendance à attendre qu'elle se déroule »⁴. La légitimité de la croissance de la production et sa « qualité »⁵ sont questionnées :

Le lien entre « plus » et « mieux » se rompt. La croissance de la production a déjà pour envers visible une croissance plus que proportionnelle des destructions qu'elle cause. On vit plus mal en consommant plus. La croissance engendre plus de pénuries qu'elle n'en atténue⁶.

Les plans de relance ne suffisent pas à donner du sens à la croissance : « à quoi bon une croissance accélérée si c'est pour gagner plus d'argent mais vivre de plus en plus mal⁷ ? » À quoi bon industrialiser, « pour produire quoi et au profit de qui⁸ ? » L'amélioration des conditions de vie est décorrélée de la croissance de la production parce que « "l'impératif industriel" n'est pas fondé sur l'exigence des hommes de vivre plus heureux »⁹. Avec le capitalisme, « *plus* cesse désormais d'être synonyme de *mieux*. *Plus* peut aussi signifier *pire* »¹⁰ en raison de ses dégâts imprévisibles¹¹.

À l'inverse, la logique écologique appelle une autre rationalité que celle capitaliste :

L'aspect le plus classique de la concurrence capitaliste – la recherche du moindre coût – cesse, en effet, d'être défendable : au moindre coût pour l'industriel devra désormais s'ajouter, comme critère complémentaire, la « moindre nocivité pour la vie sur terre »¹².

¹ « Quelle gauche ? Quel programme ? », *LTM*, janvier 1973, n°318.

² Voir Bernard Ravenel, *Quand la gauche se réinventait*, *op. cit.*, p. 220.

³ « Les jeunes prophètes d'Amsterdam », *NO*, 22 janvier 1973 et « Californie : la révolution américaine commence », *NO*, 10 mai 1976.

⁴ Entretien du 15 juin 1972, Voir Archives André Gorz/IMEC/371/10/3, publié dans Christophe Fourel et Clara Ruault, « *Écologie et Révolution* », *op. cit.*, p. 133.

⁵ « Économie : les premiers de la classe », *NO*, 8 janvier 1973.

⁶ « L'opulence condamnée par elle-même », *LS*, mars 1973, *EP*, p. 127.

⁷ « L'impératif industriel », *NO*, 29 mars 1971.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *EP*, p. 158.

¹² « Pollution : les asphyxiés de l'an 2000 », *NO*, 12 janvier 1970.

L'approche écologique se demande si les effets productifs « ménagent les ressources non renouvelables »¹ et si ses effets destructifs n'excèdent pas ses effets productifs. Son objectif est alors « la recherche du *moindre coût en termes de travail et de ressources* »². La logique écologique implique l'arrêt de la croissance, ce qui contredit nécessairement le capitalisme. Elle

[a]ttaque la production capitaliste au niveau de son but immanent : l'accroissement continu du capital. Elle en vient tout naturellement ensuite, à contester la logique capitaliste au niveau du système tout entier, des rapports sociaux de production, des rapports marchands et de valeur³.

Gorz l'appelle « communiste », parce qu'elle est nécessairement postcapitaliste⁴, tout en mettant en doute la téléologie optimiste du socialisme fondé sur le développement des forces productives : c'est alors un projet existentialiste, dans cette situation de prise de conscience écologique⁵.

5. L'ébranlement des conditions matérielles de reproduction du capital

L'écologie gorzienne renouvelle donc la critique du capitalisme dans ses *racines matérielles* c'est-à-dire les conditions matérielles de reproduction du capital et de la force de travail : en réencastrant l'économie dans les cycles écologiques, elle dévoile les conditions matérielles de la production mais aussi de la reproduction matérielle et culturelle de la société, de la force de travail et des ressources⁶. Gorz intègre ainsi les limites matérielles de la *reproduction* du capital et non seulement de sa production future⁷. La critique marxiste dévoile l'exploitation de la force de travail en-deçà de l'accumulation du capital ; la critique écologique expose l'extraction des ressources écosystémiques et finies en-deçà de tout processus de production⁸.

¹ EP, p. 278.

² « Crise : ce n'est qu'un début !... », NO, 10 décembre 1973.

³ CCQ, p. 299.

⁴ « Le secrétaire général du PCF ne s'est pas emparé des armes que lui fournissent Mansholt et le MIT ; il n'a pas fait ressortir que, selon ces auteurs, un programme *communiste*, un dépassement du capitalisme sont devenus des *nécessités vitales, scientifiquement démontrables*. » CCQ, p. 286.

⁵ Voir le commentaire qu'en fait Serge Audier, *L'Âge productiviste*, op. cit., p. 122.

⁶ Si Gorz intègre les conditions écologiques de la reproduction du capital, il ne tient pas compte encore des conditions de la reproduction de la force de travail par le travail reproductif, que pointe parallèlement le féminisme émergent. Ce dialogue aura lieu à partir des années 1980 pour discuter du caractère économique de ces activités.

⁷ C'est relativement nouveau et original dans l'analyse marxiste du XX^e siècle, même si Marx le fait lui-même dans certains passages du livre III du *Capital*. Voir à ce sujet Timothée Haug, *La rupture écologique dans l'œuvre de Marx. Analyse d'une métamorphose inachevée du paradigme de production*, Thèse en philosophie, Université de Strasbourg, 2022.

⁸ Ce pourquoi le jugement de Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 222 (« Gorz ne parvient pas à « réencastrer » l'économie dans l'écologie, il n'a pas réellement changé de perspective par rapport au marxisme classique ») semble un peu hâtif.

Dans un échange virulent dans *Les Temps Modernes*, il s'oppose au marxiste Marc Rakowski qui n'admet pas sa critique antérieure du développement capitaliste des forces productives comme « destructif ». Gorz précise qu'il entend les forces productives au sens large, qu'il trouve chez Marx lui-même, des ressources naturelles, de la force de travail, du capital et de la technique. Il montre comment le niveau de production se maintient par des « techniques de gaspillage, c'est-à-dire de production destructive, la destruction, intégrée dans la façon de produire et dans le mode d'emploi des produits »¹. La production est destructive dans deux cas : si elle détruit des ressources naturelles renouvelables et gratuites pour les monnayer en valeurs d'échange et si elle exige des intrants croissants pour un niveau constant de satisfaction des besoins.

Marx aurait théorisé les limites internes du développement capitaliste mais pas celles, externes, qui résultent de l'emprise de l'économie sur l'écosystème². L'écologie gorzienne reste donc soutenue par une certaine lecture de Marx, qui insiste sur les conditions de reproduction du capital, comme le suggère Dick Howard :

Je souligne ici le concept de « reproduction » alors que, chez Marx et les marxistes orthodoxes, ce sont les contradictions internes au processus de *production* capitaliste qui condamnent à la longue ce système d'exploitation. (...) Je formule l'hypothèse que la racine de cette nouvelle manière de concevoir la politique révolutionnaire se trouve dans les *Grundrisse*. Gorz comme Marcuse s'y réfèrent d'ailleurs à plusieurs reprises ; mais alors que leurs deux théories critiques soulignent les possibilités post-productivistes ouvertes par la croissance des forces productives au sein du capitalisme, Gorz souligne surtout les relations sociales et la nécessité de leur *reproduction* qui deviennent la racine d'un dépassement de l'aliénation fondamentale des rapports capitalistes. À cet égard, Gorz m'a fait remarquer à plusieurs reprises dans notre correspondance l'importance d'un autre inédit de Marx, datant de 1864, qui porte un titre significatif : *Resultaten der unmittelbaren Produktion* (« Les résultats du processus de production immédiat »), où Marx indique clairement l'importance de la reproduction sociale³.

Ce manuscrit pourrait être celui du troisième tome du *Capital*, que Timothée Haug commente dans sa thèse : c'est le moment où Marx s'intéresse aux sciences agrochimiques pour comprendre comment la production agraire capitaliste épuise les sols et met en péril sa propre reproduction⁴. Gorz dévoile les divers obstacles matériels à la reproduction en l'état du capital et de la force de travail pour diagnostiquer une crise des conditions matérielles de possibilité du capitalisme.

¹ « Pour une critique des forces productives. Réponse à Marc Rakowski », *LTM*, 344, janvier 1976, p. 1282. Voir aussi p. 1287 : « Ne refuseriez-vous pas l'idée de suraccumulation, de surconsommation et de surdéveloppement industriel parce que vous avez la religion des forces productives, si répandue chez les marxistes institutionnels ? (...) La technostucture et la structure de la production sont fonctionnelles l'une et l'autre vis-à-vis d'une logique de l'accumulation qui aboutit nécessairement à la suraccumulation et aux destructions du capital. »

² Les recherches écomarxistes montrent aujourd'hui que Marx a vu certaines conséquences écologiques de la production capitaliste, notamment agraires, dans ses écrits d'économie politique, les *Grundrisse* et *Le Capital*.

³ Dick Howard, « Introduction », in Christophe Fourrel et Clara Ruault, « *Écologie et Révolution* », *op. cit.*, p. 15.

⁴ Voir Timothée Haug, *La rupture écologique dans l'œuvre de Marx.*, *op. cit.*, p. 145-146.

Comment le capitalisme affronte-t-il ces limites matérielles ? Comme le montre Françoise Gollain¹, Gorz pense de manière non-déterministe la corrélation entre la crise écologique et la crise du capitalisme provoquée par la baisse du taux de profit : il s'agit de présenter les projets possibles à partir de cette situation. Le capitalisme « exige l'accumulation de capital mais quand elle devient structurellement impossible, loin de s'effondrer, il travaille à la rendre possible de nouveau »² puisqu'il ne peut remettre en cause sa propre logique. Ce n'est cependant qu'une tentative temporaire, qui ne peut perdurer.

Dès lors, le coût de reproduction du capital augmente : il varie selon le « prix des matières premières » qui « était lié jusqu'ici à la domination et au pillage impérialistes de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique latine »³. Soit le capitalisme tentera de continuer de piller leurs ressources⁴, soit la défaite de cette domination se traduira par la hausse des prix des produits primaires. Face à l'épuisement des gisements riches et accessibles, sont envisagées d'autres sources – le forage pétrolier en mer et l'exploitation minière des océans –, ce qui augmente nécessairement les coûts. Dans ses articles, Gorz détaille les stocks de fer, cuivre, aluminium, étain, pétrole et s'oppose à l'optimisme technosolutionniste : « quelles que soient les découvertes et les inventions, le coût des métaux qu'exige l'industrie augmentera vertigineusement »⁵.

De plus, le capital doit compenser ses externalités négatives, soit pour réparer les préjudices commis, soit pour renouveler ses ressources – l'eau douce ou l'air pur. Certains biens sont rares intrinsèquement parce qu'ils ne peuvent être reproduits, comme l'air, l'eau, la fertilité du sol, les forêts ou matières premières. Puisque leur rareté ne peut être compensée par un surcroît de production, on ne peut que les recycler, ce qui appelle des investissements supplémentaires : « il faut désormais *reproduire* ce qui, jusqu'ici, était abondant et gratuit »⁶. Cela engendre une augmentation du coût des infrastructures et donc l'« augmentation supplémentaire de la composition organique du capital (c'est-à-dire du poids du capital par quantum de marchandises produites) »⁷ alors que le volume de la production marchande ne peut augmenter en raison de cette finitude matérielle. L'impératif de rentabilisation du capital se heurte donc à des limites physiques. Globalement,

¹ Françoise Gollain, *André Gorz, op. cit.*, p. 142.

² *EP*, p. 26.

³ « Mouvement ouvrier et projet de civilisation », texte rédigé pour les journées d'étude organisées en avril 1972 par le Syndicat ouest-allemand des ouvriers métallurgiques sur le thème de la « Qualité de vie » : *EP*, p. 98.

⁴ « L'impérialisme sans rivages : les multinationales », *NO*, 13 octobre 1973, *EP*, p. 83.

⁵ *EP*, p. 289.

⁶ *EP*, p. 284.

⁷ *EP*, p. 284.

[l]e renchérissement des coûts de reproduction sera dû principalement à la nécessité de ménager et de reproduire l'environnement naturel. Autrement dit, les déséconomies et les destructions externes – dont la croissance capitaliste n'a pas tenu compte jusqu'ici – devront désormais être réparées et prises en compte dans le calcul des coûts de production¹.

Cela entraîne nécessairement une baisse du taux de profit et la recherche d'autres sources de profit. Certaines entreprises peuvent marchandiser la compensation des externalités négatives pour faire du profit – comme la dépollution ou le traitement des déchets² – notamment les groupes monopolistes pour maintenir leur position dominante. La crise énergétique des années 1970 l'illustre parce qu'elle reste gérée par le capitalisme américain qui l'a anticipée³. Il s'agit de relancer le cycle d'accumulation du capital « fondé sur la capitalisation de la Nature elle-même, sur la subsumption par le capital de *la totalité des facteurs et des conditions permettant la vie sur terre* »⁴.

Or, cela ne suffit pas à maintenir la croissance productive dans son ensemble : le coût de reproduction augmente et pèse sur les taux de profit. Gorz y voit une crise inédite de suraccumulation, telle qu'« il faut des quantités sans cesse croissantes de capital pour simplement *maintenir* le niveau de production actuel »⁵. Le capitalisme doit reproduire les conditions matérielles de production qu'il participe simultanément à détériorer, ce qui lui coûte progressivement de plus en plus cher. Toute tentative pour reculer les limites physiques de la croissance matérielles est temporaire parce qu'elle

[(e)n recyclant et dépolluant) ne fait que déplacer le problème : car la régénération de l'air, de l'eau, des métaux exige des quantités accrues d'une ressource limitée entre toutes, l'énergie, et toutes les formes d'énergie industriellement disponibles entraînent une pollution chimique, thermique et (ou) radioactive. Dans l'avenir prévisible, l'énergie sera de plus en plus coûteuse et rare⁶.

La baisse tendancielle du taux de profit prévue par Marx ne résulte pas que de la contradiction entre le capital et le travail, mais du poids matériel même du capital – qui augmente à mesure qu'il remplace le travail vivant et qui appelle pour cela des sources énergétiques. Gorz la fonde donc dans les conditions matérielles de reproduction du capital. Ce que l'écomarxiste James O'Connor appelle la « seconde contradiction du capitalisme »⁷, Gorz en fait la conséquence directe de la tentative du capitalisme pour dépasser la première contradiction entre capital et travail. Elle mène à une crise de la suraccumulation du capital et amplifie ses conséquences

¹ EP, p. 99.

² « La grande firme majore ses profits d'abord en polluant, ensuite en se faisant payer par des tiers des mesures de dépollution. » : « Une production destructive », NO, 11 octobre 1976.

³ « L'arme de la crise », LS, février 1974, EP, p. 35.

⁴ CCQ, p. 301.

⁵ « Californie : la révolution américaine commence », NO, 10 mai 1976.

⁶ EP, p. 160.

⁷ James O'Connor, « Is Sustainable Capitalism Possible ? » in Martin O'Connor (dir.), *Is Capitalism Sustainable*, New York, Guilford, 1994.

négligentes en augmentant l'extractivisme et les dommages productifs. Gorz montre ainsi – comme le font aussi les recherches écomarxistes récentes¹ –, que la crise écologique n'est pas une conséquence contingente du développement capitaliste mais le résultat de sa logique même d'extraction et d'appropriation des ressources.

Gorz conclut avec Commoner que le capitalisme « est sapé dans ses fondements par son incapacité structurelle à reproduire et à rentabiliser le capital selon ses mécanismes propres »² : il ne se maintient que par des mécanismes annexes, d'inflation ou d'aide étatique. La maximisation, de la production, du profit et des flux de matières et d'énergie n'est plus matériellement possible. À court terme, le taux de profit peut se maintenir en pillant les matières premières des pays encore sous le joug du capitalisme colonial ou en augmentant les prix des marchandises pour répercuter la hausse des coûts sur le consommateur, mais aussi en déplaçant les externalités négatives par la délocalisation des industries polluantes dans les pays en développement. Le rapport Meadows aurait aussi une « vision néo-impérialiste » parce qu'il suggère « le triplement de la production industrielle mondiale, tout en recommandant sa non-croissance dans les pays industrialisés », ce qui fait peser cette charge productive et ses dégâts sur les pays en développement³. Les grandes firmes regroupées dans le Club de Rome investissent dans les productions immatérielles – imaginées alors moins dépendantes des limites matérielles de production – avec la marchandisation de l'information, des loisirs, de l'éducation et de la médecine⁴. Pour les contrer, il faut s'attaquer à leurs conditions matérielles de possibilité : leurs outils, des infrastructures de production aux ressources énergétiques en passant par les institutions de reproduction de la vie.

On peut donc soutenir avec Arno Münster que Gorz continue d'utiliser les concepts marxistes pour « opérer une synthèse entre l'*écologie politique* et une *critique de l'économie politique* expurgée de ses dogmes »⁵, sans subordonner pour autant l'écologie au marxisme : en insérant l'économie dans ses conditions matérielles d'existence, elle justifie la crise matérielle du capitalisme et l'impératif de le dépasser. C'est alors un enjeu politique d'organiser d'autres modes de production, qui tiennent compte de la finitude des ressources ; tout en garantissant la satisfaction des besoins, puisque le capitalisme ne peut le faire de lui-même.

¹ John Bellamy Foster, *Marx écologiste*, tr. Aurélien Blanchard, Joséphine Gross et Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2011, p. 67.

² « Californie : la révolution américaine commence », *NO*, 10 mai 1976.

³ *EP*, p. 162.

⁴ *EP*, p. 159 et p. 163.

⁵ Arno Münster, *Le Socialisme difficile*, op. cit., p. 44.

Section 2. La technocritique écologique : se défaire des outils du productivisme

L'écologie politique comporte deux versants consubstantiels : la critique des *finalités* de la production capitaliste – le productivisme et ses conséquences – mais aussi de ses *moyens*, c'est-à-dire des outils de production et d'existence qui servent à entretenir sa domination dans la production et dans l'existence. Ce deuxième aspect est souvent négligé alors qu'il est central, notamment parce qu'il distingue l'écologie des formes de socialisme qui considèrent les *rapports sociaux* comme principal facteur déterminant de la société : changer la répartition des ressources, notamment des moyens de production, suffirait à dépasser la société capitaliste et toute son organisation matérielle. La technocritique montre au contraire l'inertie des outils et de l'organisation technique. Ces derniers rendent possibles, modèlent voire contraignent à certaines pratiques, quelle que soit l'intentionnalité du sujet qui en use. De même que l'aliénation est pensée par-delà la production, l'outil s'étend à toute fonction de reproduction et production des conditions de vie, du numérique à l'école, l'hôpital et le supermarché, en passant par la voiture ou le vélo.

Dans son versant critique, elle dévoile les moyens qui rendent possibles et maintiennent les conditions et finalités du mode d'existence capitaliste : ce sont les *conditions matérielles de possibilité* d'une organisation sociale. Le productivisme est en effet alimenté par certains moyens techniques, comme les énergies fossiles et nucléaires et leurs infrastructures de production, transport et distribution. Dans son versant normatif, la technocritique envisage les outils d'une société écologique. Loin d'un caricatural rejet total d'une technique abstraite, elle établit les conditions de son usage autonome, conforme aux fins et aux valeurs du sujet. Elle féconde donc la critique du capitalisme doublement : sur le plan analytique, elle précise les modalités matérielles de l'expérience de l'aliénation, qui déterminent directement l'expérience des sujets. Sur le plan normatif, elle donne à penser les conditions et les contenus d'outils autogérables par les sujets.

Timothée Duverger soutient très justement qu'on néglige souvent la technocritique d'André Gorz pourtant centrale dans sa pensée, présente dès *La Morale de l'Histoire*¹ : comme il la définit à partir de l'historien François Jarrige, « la technocritique n'interroge pas la technique pour elle-même, essentialisée, mais ses effets sur l'organisation de la société »² et les

¹ Voir l'analyse de l'aliénation par les outils et des externalités négatives des appareils autonomisés et immaîtrisables, *MH*, p. 100.

² Timothée Duverger, « Écosocialisme ou barbarie. La technocritique, source de l'écologie politique d'André Gorz », *Écologie & politique*, vol. 54, n°1, 2017, p. 125-134. Par exemple : « Ce texte parle de la médecine mais

relations que les sujets entretiennent avec elle. La technocritique gorzienne s'insère dans le paradigme existentialiste marxiste, notamment la théorie du pratico-inerte : nos outils sont hérités de pratiques antérieures orientées par certains projets, dont l'intention a pu être déviée, mais qui se réifient dans des structures matérielles qui modèlent les conditions de vie des sujets. L'inertie matérielle induit des pratiques, ainsi que des efforts supplémentaires pour contrer leurs effets parce que les outils

[d]éterminent certains types de comportement, certaines manières de penser, d'agir et de sentir car ils existent entre nous et le monde extérieur et constituent le canal par lequel passent notre relation et notre perception du monde. En utilisant un certain nombre d'outils nous choisissons un certain type d'existence, un certain type d'homme¹.

Tout comme les conditions matérielles d'existence ne sont pas limitées aux seules techniques de production chez Sartre, Gorz inclut dans sa technocritique toutes les techniques de reproduction de la force de travail et de la vie, individuelle et sociale, que sont les institutions collectives : l'école, la médecine, les transports, les loisirs et l'urbanisme. Si son intérêt technocritique se fonde sur son existentialisme marxiste, il s'actualise à partir de rencontres et cheminements communs. Invité par Marcuse aux États-Unis à partir de 1969, il y rencontre le sociologue Stephen Marglin, qui étudie l'organisation des moyens de production, et découvre Ivan Illich par sa critique de l'école qu'il édite ensuite dans *Les Temps Modernes*. Si Illich nourrit sa position anti-institutionnelle forte depuis 1968, Gorz lui reproche de ne pas cibler l'origine spécifiquement capitaliste de certaines techniques. Il n'hérite donc pas autant d'Illich qu'il ne le fait de Sartre et de Marx, mais approfondit son existentialisme marxiste par cette analyse des outils du capitalisme et de la société industrielle : la critique *sociale* est complétée par une critique *technique* de ce qui maintient matériellement la domination. L'autre influence majeure de la technocritique de Gorz, peu soulignée, est l'opéraïsme italien, qui critique les techniques de production capitalistes depuis Raniero Panzieri et Mario Tronti.

Gorz s'intéresse aux effets spécifiques des techniques de production – distincts des variables de l'organisation de la production ou de la propriété privée des moyens de production – pour plusieurs raisons. D'une part, les perspectives d'automatisation envisagées dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* n'ont pas débouché sur des revendications d'autogestion de la part des travailleurs qualifiés mais sur une déqualification et un contrôle plus accru des tâches. Gorz prend conscience que, tant qu'elle reste organisée par le capitalisme,

c'est pour nous parler de nous, de ce que la société, ses institutions, ses machines et ses appareils nous font et font de nous, avec notre complicité » in « Recension de *Nemesis médicale*, Ivan Illich », *LS*, juillet 1975.

¹ « Technologie et logiques sociales de dépossession » *LELN*, p. 257. Texte de la conférence donnée à la Technische Hogeschool de Delft (Pays-Bas) le 13 février 1979.

l'automatisation ne supprime pas le travail aliéné mais le contraint en amont et en aval de la production, par des tâches de préparation et de surveillance, et participe à sa logique de déqualification et de parcellisation. D'autre part, l'objectif productiviste est imposé aux travailleurs par les cadences et les rythmes déterminés par les directions et les équipes scientifiques et techniques. Ces techniques d'origine capitaliste ont été reproduites dans les pays socialistes¹, ce qui engendre des rapports de pouvoir créés par la division des tâches de conception et d'exécution. Dès lors, « sans la lutte pour des technologies différentes, la lutte pour une société différente est vaine (...) l'inversion des outils est une condition fondamentale au changement de société »².

Après Sartre qui dévoile l'origine des structures dans les praxis réifiées, Gorz rend compte des projets de domination à l'origine de l'organisation technique capitaliste. Puisque le projet d'autogestion ne suffit pas à se réapproprier des techniques initialement et volontairement organisées pour aliéner les travailleurs, le sujet doit aussi transformer la matérialité qui le conditionne : « la critique des techniques dans lesquelles la domination sur les hommes et sur la nature s'incarne est une des dimensions essentielles d'une éthique de la libération »³. Cependant, la technocritique ne conduit pas Gorz à abandonner l'idéal autogestionnaire, mais au contraire à l'étendre, aux techniques de production, aux institutions qui forment la force de travail – l'école, l'Université, la science et la culture – puis les techniques de reproduction de la vie – la médecine, l'urbanisme, le transport – pour élaborer ce que seraient des techniques « ouvertes » « conviviales » – présentées dans le prochain chapitre.

Il transforme ainsi la technocritique opéraïste et illichienne en une technocritique généralisée qu'il nomme écologique, critique de tous les outils quotidiens qui dépossèdent les sujets de la maîtrise de leurs activités, de leurs besoins et de leurs conditions matérielles d'existence et qui maintiennent aussi, matériellement, la domination sur la nature. Comme il le formule en 1979, il s'agit de montrer que « bien que les outils soient en effet produits par les gens, les gens sont en retour façonnés par leurs outils »⁴. L'outil est ici entendu au sens large de « tout type de technique, de machine, de dispositif et de technologie que nous utilisons dans

¹ Dans un reportage dans l'usine tchèque de chaussures Bata dont Bosquet déplore les conditions de travail, il demande au responsable s'il voit « une différence entre l'évolution technique dans le monde capitaliste et dans le monde socialiste », qui lui répond, étonné : « Quoi, *technique* ? (...) Non, je n'en vois aucune. Nous étudions les techniques du monde entier » Michel Bosquet, « Reportage. L'exemple tchèque », *L'Express*, 9 janvier 1964. Cité par Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 169.

² *EP*, p. 273-274.

³ *E*, p. 15

⁴ *LELN*, p. 259.

notre travail et dans nos activités et qui nous sert de médiation dans notre relation aux autres, à la société et à la nature ».

1. Les indéterminations de la technocritique d'Herbert Marcuse

La critique de la rationalité instrumentale et de la modernité technologique est au cœur de l'École de Francfort depuis Adorno et Horkheimer : dans *La Dialectique de la raison*, ils dévoilent les effets de cette réduction de la raison, qui prend la nature comme un objet à dominer, engendre une insensibilité moderne à la nature et se retourne alors contre l'homme lui-même dans un monde bureaucratisé¹. Marcuse l'applique à la situation américaine dans *L'Homme unidimensionnel*, que Gorz lit et commente avec intérêt à sa sortie en 1964, comme nous l'avons vu. Marcuse y analyse l'intégration de la classe ouvrière dans le système capitaliste avancé par la société de consommation qui annihile l'esprit de contestation. Il dénonce l'impérialisme américain incarné par la guerre du Vietnam, où les technologies militaires détruisent les populations et les écosystèmes.

Dans la « Préface » à l'édition française de *L'Homme unidimensionnel*, Marcuse constate un processus mortifère de domination technoscientifique en expansion dans les deux camps de la guerre froide, qu'il juge catastrophique, sans sursaut dialectique optimiste possible. Le progrès technique s'est autonomisé : dans un article de 1968, celui-ci est analysé indépendamment des conditions économiques et sociales qui le modèlent et la perte de finalité pour orienter la productivité est attribuée à « la civilisation et la culture occidentale depuis le XIX^e siècle »². Le progrès en lui-même « est absence de repos »³ – et non seulement son usage capitaliste au service d'une croissance illimitée. La « société technologique » est alors « un univers *unidimensionnel* » qui exclut toute rationalité transcendante⁴.

À ce propos abstrait qui prend pour cible une société technologique indéterminée, Gorz reproche d'autonomiser la technique et ses effets par rapport au contexte historique dans lequel elle émerge – et donc par rapport à ses finalités :

Je me demande si Marcuse n'exagère pas les effets de la technologie sur l'idéologie, la civilisation et la politique. Peut-on légitimement considérer la technologie comme une variable indépendante ? (...) La

¹ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison : fragments philosophiques*, tr. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

² Herbert Marcuse, « L'idée de progrès à la lumière de la psychanalyse », in Herbert Marcuse, *Sommes-nous déjà des hommes ?* Albooussière, QS? Éditions, 2018, p. 73-75.

³ *Ibid*, p. 79.

⁴ Herbert Marcuse, « Le problème du changement social dans la société technologique », in Herbert Marcuse, *Sommes-nous déjà des hommes ?*, op. cit., p. 320.

rationalité scientifico-technique est fondamentalement viciée par les conditions historiques de sa naissance et de son développement¹.

Gorz lui oppose que la technique s'insère dans des rapports sociaux capitalistes et dans des projets d'organisation et de contrôle de la production. Si certains effets peuvent être reproduits dans un autre contexte que le capitalisme – comme dans les pays socialistes – ils résultent d'abord d'un projet spécifique qui modèle la technique à ses fins. Considérer la technique génériquement autorise la critique de sa forme capitaliste comme socialiste pour comprendre qu'il ne suffit pas d'une réappropriation socialiste des moyens de production pour défaire son pouvoir. Cependant, si les deux se ressemblent, ce n'est pas en raison d'une efficacité intrinsèque de l'outil, mais du fait que les deux types de société ont mis la technique au service d'une finalité productiviste commune, qui est contingente.

Leurs échanges semblent faire évoluer Marcuse qui déclare dans un débat conjoint avec Gorz en décembre 1969 :

Je veux commencer par signaler que je suis entièrement d'accord avec mon ami André Gorz que le terme de société technologique est tout à fait inadéquat parce qu'il minimise la différence essentielle qui existe encore, par exemple entre les deux sociétés technologiques aujourd'hui, entre la société capitaliste et la société soviétique².

Marcuse pointe une tendance commune aux deux types de société, qu'il fait résulter de leur base technologique commune : l'explication par la technique conserve le primat.

Dans l'article « Technique, techniciens et luttes des classes » de 1971, Gorz y voit une ambiguïté :

L'homme unidimensionnel de Marcuse, en particulier, reste parfaitement ambigu à cet égard : la technologie y apparaît comme répressive parce que la société qui l'a engendrée est structurellement répressive, donc la technologie n'y pourrait que renforcer la répression. Mais la critique de *cette* technologie n'est pas tentée ; il n'est jamais clair si elle a été façonnée *ainsi* pour les besoins historiques spécifiques du capital ou si, au contraire, elle ne pouvait *par essence* convenir qu'à ceux-ci³.

Gorz reproche à Marcuse de ne pas situer sa technocritique en révélant les conditions matérielles des outils, de leur organisation et de leurs usages, qui soutiennent cette fonction dévoilée. Il ne suffit pas de révéler la finalité à l'origine de l'outil : il faut voir comment elle s'incarne, se réalise et se transforme dans la matérialité même de son support.

Aux yeux de Gorz, Marcuse hésite entre la critique située d'une forme historique de technique et la critique de l'essence de la technique :

On y passe sans crier gare de la critique *historique* de la technification à une critique de l'*essence* de la technologie et de l'attitude technico-scientifique en général. On y voit le capitalisme et la technologie se développer l'un par l'autre, engendrer le règne et l'idéologie des moyens, sans affronter ce qui, à notre

¹ André Gorz, « *L'Homme unidimensionnel* », in *The Nation*, 25 mai 1964, réédit. in Christophe Fourel et Clara Ruault, « *Écologie et Révolution* », *op. cit.*, trad. par Marc Mousli, p. 106 et p. 109.

² « Débat entre André Gorz et Herbert Marcuse », Archives André Gorz/IMEC/371/9/24.

³ CDT, note 5, p. 289.

avis, est la question de fond : l'indifférence aux fins est-elle propre à l'activité technico-scientifique *en général*, en vertu de l'attitude spécifique qu'elle requiert ? Ou cette indifférence aux fins est-elle déterminée, au niveau de l'activité technico-scientifique *entre autres*, par la séparation, dans la division capitaliste du travail, entre activité, moyens et buts, théorie et pratique, science et peuple ; et par la production systématique (par *sélection* et *dressage*) de ce type d'individu « indifférent aux fins » qui correspond plus sûrement à l'idée que le capital se fait de l'activité technico-scientifique qu'à la logique interne de celle-ci ?¹

L'analyse en termes de pratico-inerte permet à Gorz de dépasser cette ambivalence : la technique façonnée par de tels projets s'autonomise en partie des intentions initiales. Elle produit donc des effets qui la caractérisent, non pas comme ses caractéristiques originaires immuables, mais comme ses caractéristiques principales en situation. La technocritique de Gorz est peut-être *actualisée* à l'occasion des échanges avec Marcuse, mais elle n'en provient pas directement ; elle se nourrit plutôt des analyses, plus précises que celles de Marcuse, des opéraïstes sur les outils de production et de Illich sur toutes les institutions de vie.

2. La technocritique opéraïste des moyens de production

Les opéraïstes et les autonomes italiens ne sont pas estimés pour leur technocritique et restent méconnus de l'écologie politique. On gagne pourtant à les lire sous cet angle, qui constitue un apport original à la tradition marxiste. C'est ce que fait Gorz en les publiant dans *Les Temps Modernes* et dans le recueil *Critique de la division du travail*, comme nous l'avons vu dans la partie précédente. Synthétisons ici leurs apports, qui dévoilent à Gorz les effets propres des techniques de production.

C'est d'abord Panzieri qui montre, sous le développement objectif des forces productives, comment le capitalisme oriente la science, la technique et l'organisation du travail pour soumettre l'ouvrier-masse. C'est pourquoi il préconise que le contrôle ouvrier se passe de la science et de la technique bourgeoises, en transformant aussi ses institutions de création et de diffusion comme l'école. Tronti considère que les forces productives du capitalisme se développent en réponse aux luttes ouvrières pour mieux les contrer. Le capital choisit au fur et à mesure les techniques de production et d'organisation les plus efficaces pour contrôler quotidiennement le travail vivant. Il cherche aussi à contenir les luttes, voire les rendre impossibles. Par exemple, mécaniser la production revient à imposer les cadences des machines et à réduire l'autonomie des travailleurs dans le rythme d'exécution de leurs tâches ; dissocier

¹ *Ibid.*

le pouvoir d'organisation de la production de son exécution, c'est empêcher les travailleurs de s'organiser entre eux.

Les opéraïstes font comprendre à Gorz que la technique et la science ne sont pas neutres mais conditionnent les pratiques de production¹ : il ne suffit pas d'en faire un usage émancipateur, puisque certaines, déterminées par les ingénieurs au service du capitalisme, l'interdisent entièrement. Cette finalité de domination est de plus masquée par l'autorité anonyme et objective de l'expertise ou de la machine, qui apparaît incontestable. La production des connaissances et leur diffusion sociale, par les centres de recherche et l'Université, visent aussi à créer et à maintenir la domination sur les travailleurs, notamment par la hiérarchie entre les qualifications et tâches.

Cette technocritique opéraïste de l'organisation du travail lui fait envisager une organisation écologique de la production plus adaptée aux besoins² : Gorz conclut un article technocritique par l'idée, formulée pour la première fois, que « nous pourrions vivre mieux en produisant moins, à condition de travailler, de consommer et de vivre autrement »³. Élargie et pluraliste, incluant la formation des forces productives par l'institution scolaire, culturelle et scientifique, elle l'amène à une technocritique généralisée, nourrie par les échanges avec Illich. Nous suggérons que c'est cet héritage opéraïste et ce dialogue illichien qui rendent la technocritique gorzienne bien plus précise et nuancée que d'autres technocritiques écologiques, comme celle de Jacques Ellul qui considère, en bloc, la technique moderne comme un processus autonome de recherche d'efficacité, qui obéit à ses propres lois, indépendante de toute loi morale ou politique⁴.

3. La technocritique d'Ivan Illich des institutions quotidiennes

Gorz situe sa technocritique dans la lignée de celle d'Ivan Illich. Il l'associe rétrospectivement à « la pensée de Jacques Ellul et de Günther Anders » en raison de leur critique commune de la transformation, par « l'expansion des industries », de la société en « une gigantesque machine qui, au lieu de libérer les humains, restreint leur espace d'autonomie et détermine quelles fins ils doivent poursuivre et comment »⁵. Pourquoi Gorz fait-il peu référence

¹ *LTM*, août-sept 1971, *loc. cit.*

² Certains articles d'*Écologie et politique* portent dessus, voir par exemple *EP*, p. 108 et p. 112-113.

³ « Le despotisme d'usine et ses lendemains », *LTM*, n°314-315, sept-oct 1972, p. 437.

⁴ Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954.

⁵ *LD*, p. 68.

à Günther Anders, Bernard Charbonneau et Jacques Ellul, pourtant si proches de lui pour leur critique de l'industrialisme, de la concentration du pouvoir, de la voiture individuelle, de l'agro-industrie, de l'urbanisme ou encore du pouvoir technocratique¹ ?

Gorz cite Ellul dans un article après une interview dans *Le Nouvel Observateur*² et dans une communication de 1990 à la Faculté de théologie de Strasbourg en assimilant son projet³. Il est possible qu'il le connaisse peu, en raison de sa filiation sartrienne et non personnaliste, d'autant plus que son œuvre reste longtemps confidentielle⁴. De plus, le propos de Charbonneau et Ellul sur la technique moderne peut sembler abstrait de sa situation historique, économique et sociale – ce que Gorz reproche aussi à Marcuse – surtout par contraste des analyses plus concrètes d'Illich. Gorz semble découvrir Anders à la fin de sa vie : il y fait référence dans *Misères du présent, richesses du possible* en 1997⁵ ; il lit la traduction française de *L'Obsolescence de l'homme* parue en 2006, qu'il mentionne dans une lettre à Françoise Gollain, comme « un des fondateurs de l'écologie politique technocritique. Heideggérien dissident, il a une certaine parenté avec Ellul. »⁶

Cette proximité avec Illich plutôt qu'avec les autres technocritiques n'implique pas un accord total. Gorz reproche aussi à Illich son « indifférence à l'égard de la base matérielle et de la réalité politique », par « absence de méthode »⁷, qui empêche toute perspective d'action parce

¹ Nous n'avons pas trouvé de référence à Bernard Charbonneau dans les textes de Gorz.

² Interview de Jacques Ellul, *NO*, 17 juillet 1982, citée dans « Travail : Requiem pour le "plein temps" », *NO*, 31 juillet 1982.

³ « Peut-on, comme je l'ai suggéré, comme l'a suggéré Jacques Ellul, peut-on envisager une société multipolaire dans laquelle la vie des individus serait rythmée par l'alternance d'activités conviviales, non marchandes, sans rationalité économique d'un côté et, d'autre part, d'activités fonctionnelles, technicisées mais de faible durée dans une sphère économique très performante mais aussi très restreinte et soumise à des limitations normatives ? » « Violence de l'économie » Archives André Gorz/IMEC/371/7/28. Notons ce fait du hasard : les grands-parents de Jacques Ellul sont nés à Gorizia, ville italienne à la frontière de la Slovénie, dont Gorz a tiré son pseudonyme. Voir Patrick Chastenot, *Les Racines libertaires de l'écologie politique*, op. cit., p. 30.

⁴ Nous avons trouvé dans sa bibliothèque *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*, 1982 très annoté. Sur la diffusion de ce corpus, voir Serge Audier, *L'âge productiviste*, op. cit., p. 482.

⁵ « En disqualifiant l'intelligence manuelle et le travail des sens, la technoscience abolit et disqualifie "l'humanité de l'humanité", comme l'appelait Günther Anders. » *MPRP*, p. 181.

⁶ Lettre à Françoise Gollain, 5-6 septembre 2005, *LELN*, p. 79 : Günther Anders, *La menace nucléaire*, Le Serpent à plumes, par Christophe David, 2006, voir Archives André Gorz/IMEC/BP28.

⁷ « Inverser les institutions », Archives André Gorz/IMEC/28 : « Je suis d'accord avec vos buts et en désaccord avec votre idéologie et votre méthode – ou absence de méthode. Pas plus que vous, je n'aime la *professionnalisation* qui réserve à des corps de diplômés l'exercice exclusif d'activités qui sont ou devraient être du domaine ou à la portée de tous. Mais pour faire la critique de cette professionnalisation, il conviendrait d'abord d'en connaître les racines afin de pouvoir les attaquer. Il ne suffit pas de *dénoncer* un type de société où la réglementation étatique des activités toujours *particulières* perpétue leur particularisme tout en étant rendu nécessaire par lui. Il conviendrait aussi, à mon avis, de montrer pourquoi cette société est ainsi structurée et par quel bout – avec quels instruments et quelles forces sociales, c'est-à-dire humaines – il faut l'attaquer pour la changer. Ce qui m'agace chez vous, c'est que vous proposez un discours intemporel et abstrait : on ne sait pas à qui vous vous adressez, avec qui (les législateurs éclairés ? les hippies ? les minorités opprimées ? les prolétaires ? les milliardaires revenus de tout ?) et par quels moyens (une conversion spirituelle ? une campagne électorale réformatrice ? une lutte de masse longue et violente ?...) vous pensez pouvoir obtenir les changements que vous

que les causes sont peu identifiées. En pointant les institutions, mais sans analyser leurs conditions matérielles – les rapports sociaux et leur système économique et politique –, il appauvrit la perspective critique et normative¹. Gorz ne suit donc pas Illich « jusqu'au bout »² mais l'utilise pour préciser comment les techniques de production, de consommation, de transport, de loisirs ou d'habitat participent aux « formes modernes de l'aliénation » qui dépossèdent les sujets de leur souveraineté³. Illich est donc compatible avec le marxisme⁴ dans la perspective d'une nouvelle approche sur l'autogestion, comme Gorz le précise :

Il plaçait l'idée d'« autogestion », qui était en vogue dans toute la gauche, dans une perspective nouvelle. Il confirmait l'urgence de la « technocritique », de la refonte des techniques de production dont nous avons rencontré à Harvard un protagoniste⁵. Il légitimait notre besoin d'élargir notre espace d'autonomie, de ne pas le penser comme un besoin privé seulement⁶.

La critique illichienne de l'industrialisation et de la prise en charge des besoins par la mégamachine ne remplace pas celle marxienne mais la complète, en pensant les outils de l'émancipation pour bannir ceux « qui, par leur taille, leur puissance ou leur nature, ne permettent pas un style de vie convivial »⁷ – comme le formule Gorz dans *Critique de la division du travail*, où il commence à articuler la critique opéraïste et illichienne.

souhaitez et que vous avez tendance à présenter sous forme de propositions de loi et de changements institutionnels. En quoi vous vous rapprochez de Chs Reich et différez de Marcuse avec lequel vous avez pourtant (moi aussi) pas mal de choses en commun. En somme, je vous trouve très « américain » dans votre façon de définir de façon axiomatique des buts (une utopie) vous vous souciez de la pratique (de la lutte) susceptible de les réaliser et des ennemis (qui ne sont pas des institutions, mais des structures de classe dominant la classe qui domine grâce à elles) qu'il faudra vaincre. Cette indifférence à l'égard de la base matérielle et de la réalité politique vous entraîne à des simplifications curieuses. »

¹ Willy Gianinazzi note que l'entretien que Gorz fait avec Illich pour *Le Nouvel Observateur* lors de la sortie de *Une société sans école* n'est pas publié parce que Gorz n'en est pas satisfait.

² *LELN*, p. 57.

³ « Médecine : la santé selon Ivan Illich », *NO*, 12 juillet 1975. Voir aussi « Recension de *Nemésis médicale*, Ivan Illich », *LS*, juillet 1975 : les ouvrages d'Illich portent « sur les formes modernes de l'aliénation, c'est-à-dire sur la façon dont, dans les sociétés industrialisées, nous sommes institutionnellement dépossédés de notre capacité autonome de produire, d'apprendre, de communiquer, de nous déplacer, de guérir, de souffrir, d'enfante ou de mourir ».

⁴ Argument que développe aussi Patrick Viveret, *Attention Illich*, Paris, Seuil, 1976 que lit attentivement Gorz (voir Archives André Gorz/IMEC/BP89) : Illich dévoile des problèmes que les forces socialistes doivent résoudre par une philosophie de l'homme qui part de l'autonomie pour montrer comment le mode de production lui porte atteinte, par des rapports de domination irréductibles à des rapports d'exploitation : « Il est conduit, dès lors, à exprimer une intuition postmarxiste dans une problématique prémarxiste » (p. 59). Mais Illich reste prémarxiste parce qu'il renoue avec une tradition philosophique qui part d'un homme abstrait sans expliquer le rapport dialectique qui le met dans une situation historique donnée.

⁵ Stephen Marglin.

⁶ *LD*, p. 70.

⁷ *CDT*, p. 20.

3.1. La rencontre autour de la critique de l'école

Dans *Les Temps Modernes*, Gorz publie en novembre 1969 un discours d'Illich sur l'école¹, puis deux autres extraits l'année suivante² et une critique³. Cette attaque de l'école nourrit celle de Gorz, déjà développée en commentant les recherches de Bourdieu⁴ et les mouvements étudiants⁵, ainsi qu'à l'occasion de la technocritique opéraïste des moyens de production. Gorz relie fréquemment ses analyses de la science et de la technique capitalistes à l'institution scolaire, qui fait renoncer à la polyvalence et à l'autonomie pour inculquer le respect de l'autorité scientifique et technique et partant des hiérarchies professionnelles⁶.

L'institution scolaire ne suscite pas l'envie et la capacité d'apprendre, parce qu'elle transmet des savoirs réifiés, coupés de la pratique dont ils sont issus, plutôt que de mettre les enfants en situation d'apprentissage. Elle participe d'un milieu qui n'incite pas à l'apprentissage autonome. Pour Gorz, elle a pour fonction de « briser les réactions spontanées, d'intercaler entre le désir et la possibilité d'apprendre un lourd appareil institutionnel, sélectif et disciplinaire, qui scolarise bien plus qu'il n'enseigne et n'éduque »⁷ pour le marchandiser à terme. L'école participe plus généralement à la dévalorisation des savoir-faire vernaculaires et de la culture populaire en inculquant le respect de professionnels qui monopolisent un savoir transmis et reconnu institutionnellement. Gorz lui adresse à la fois une critique husserlienne des sciences coupées de leur pratiques d'élaboration, mais aussi une critique marxiste des rapports de l'école aux savoirs institutionnels et au marché du travail.

Mise au service du capitalisme, l'institution scolaire opère un tri social en assignant les élèves à des fonctions sociales hiérarchisées sur le marché professionnel par l'attribution de qualifications standardisées⁸, mais surtout en excluant certains élèves de toute qualification tout en les persuadant qu'ils sont « incapables et indignes de devenir autre chose que des exécutants »⁹. Même la formation continue, au cours de la carrière, fait perdurer les rapports de domination du travail pour adapter la main d'œuvre aux besoins du capital : c'est un

¹ Ivan Illich, « L'école, cette vache sacrée », *LTM*, n°280, nov 1969.

² Ivan Illich, « Révolution culturelle école et développement », *LTM*, n°287, juin 1970 et « Déscolariser l'école », *LTM*, n°289-290, août-septembre 1970.

³ Herbert Gintis, « Critique de l'illichisme », *LTM*, n°314-315, sept-oct 1972.

⁴ « La France malade du bac », *NO*, 31 mai 1967.

⁵ Voir « L'école du sous-développement », *NO*, 9 septembre 1968, *CCQ*, p. 255 et « Crise de l'école », *NO*, 16 octobre 1972, *CCQ*, p. 265.

⁶ Voir « Pour une critique des forces productives. Réponse à Marc Rakowski », *LTM*, 344, janvier 1976, p. 1284.

⁷ « Socialisme ou écofascisme », *LS*, juillet-août 1973, *EP*, p. 167.

⁸ *EP*, p. 302.

⁹ « Le programme caché de l'éducation permanente », *LTM*, novembre 1974, n°340, p.428.

« stratagème par lequel le patronat, ou la société dans son ensemble, cherchent à obtenir une meilleure adaptation des travailleurs aux emplois, aux processus de travail et aux buts définis en dehors d'eux »¹.

À l'inverse, Gorz envisage un horizon réel d'« éducation permanente » où les sujets, y compris adultes, sont acteurs de leur apprentissage, « placés en permanence dans des situations éducatives », « où ils ont à déterminer eux-mêmes, individuellement et collectivement, leur façon de vivre et de travailler, leur environnement et la nature de leurs outils »². Il s'appuie même sur l'agronome et écologiste René Dumont pour défendre une formation intellectuelle et pratique, qui utilisent les connaissances pour la subsistance, articulées avec un milieu local³. Cette éducation est la condition d'une production autonome, consciente des outils qu'elle manie et des finalités qu'elle s'assigne.

3.2. La technocritique existentielle des institutions

Illich s'inspire ensuite de l'article opéraïste de Gorz « Technique, techniciens et lutte des classes »⁴ pour formuler ses analyses de *La Convivialité* sur l'impact des outils⁵. Illich étend lui-même la technocritique opéraïste élargie par Gorz aux institutions quotidiennes. On peut qualifier cette technocritique d'*existentielle* parce qu'elle porte sur les institutions qui *reproduisent* la vie et façonnent l'existence intime des sujets dès leur plus jeune âge, avant même l'expérience productive, comme l'école et la médecine⁶. Dans *Le Nouvel Observateur*, Gorz traduit des extraits de *Tools for Conviviality*, qu'il commente à diverses reprises⁷.

Ces institutions dépossèdent les sujets de la satisfaction autonome de leurs besoins en utilisant un savoir spécialisé, monopolisé par des professions reconnues spécialistes. Elles imposent un « monopole radical », c'est-à-dire une seule offre formatée pour satisfaire un besoin, et créent une rareté d'expertise qu'elles s'approprient : le « processus de production industrielle exerce un contrôle *exclusif* sur la satisfaction d'un besoin pressant, en excluant tout

¹ *Ibid*, p.420.

² *Ibid*, p. 428.

³ « Éducation : attention, écoles ! » *NO*, 9 septembre 1968.

⁴ André Gorz, « Technique, techniciens et lutte des classes », *LTM*, août-sept 1971.

⁵ Lettre d'Illich à Gorz du 5 avril 1974 citée par Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 175.

⁶ Pour une présentation de son œuvre, voir Thierry Paquot, *Introduction à Ivan Illich*, Paris, La Découverte et Martin Fortier et Thierry Paquot (dir.), *Ivan Illich, l'alchimiste des possibles*, Paris, Lemieux Editeur, 2016.

⁷ « Pour retrouver la vie », *NO*, 11 septembre 1972. Il présente ensuite *Némésis Médicale*. Dans sa bibliothèque, les ouvrages d'Illich (*La Convivialité*, *Energie et Équité*, *Némésis médicale*, *Le Genre vernaculaire*) sont considérablement annotés, aussi bien dans leur version anglaise que française. Gorz possédait aussi les versions allemandes.

recours, dans ce but, à des activités non industrielles »¹ et entretient ce besoin comme un fond de commerce. Par exemple, l'école, l'automobile, l'hôpital et l'industrie pharmaceutique monopolisent respectivement les besoins d'éducation, de transport et de santé, en excluant d'autres moyens de les satisfaire. Par ce monopole, l'outil domine le sujet qu'il était censé servir parce qu'il

[i]nstaure la consommation obligatoire et dès lors restreint l'autonomie de la personne. C'est là un type particulier de contrôle social, renforcé par la consommation obligatoire d'une production de masse que seules les grosses industries peuvent assurer².

Ce monopole s'oppose à l'autodétermination de la satisfaction des besoins, qui serait garantie par une pluralité d'outils. Pour le conserver, les institutions excluent et délégitiment les savoirs populaires alternatifs, utilisés quotidiennement et transmis facilement, ce qui les fait disparaître. L'institution est incarnée par des « professions mutilantes » expertes qui accaparent l'exercice de l'activité et ses normes.

Gorz situe cette analyse au sein des rapports sociaux capitalistes en montrant que ces monopoles professionnels conduisent les travailleurs à s'échanger leur expertise sous forme marchande, par la division sociale du travail :

Personne ne consomme ce qu'il produit ni ne produit ce qu'il consomme. La production des grandes unités spécialisées est nécessairement hétérorégulée par le « marché » c'est-à-dire, en fait, par d'autres grandes unités (banques, courtiers, services de vente, administrations) spécialisées dans l'hétérorégulation³.

Ces « professions incapacitantes »⁴ prennent en charge les besoins des sujets, les dépossèdent de cette tâche puis de sa compétence, notamment en faisant disparaître les savoirs et outils vernaculaires pour pouvoir les satisfaire en dehors des institutions. Dès lors, les besoins sont détournés en désirs de consommation d'une marchandise fournie par « des *méga-outils* de *méga-institutions* bureaucratiques et marchandes »⁵, immaîtrisables et incontournables. Le sujet est pris en charge et devient « le "client" asservi, uniformisé, impuissant, exploité et toujours insatisfait »⁶ qui réclame l'amélioration de cette prise en charge plutôt que la possibilité de les satisfaire de façon autonome. Comme le formule Illich, on « ne demande pas plus de liberté pour des citoyens autonomes, mais de meilleurs services pour des clients

¹ Ivan Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973, p. 80. Nous soulignons.

² *Ibid*, p. 82.

³ *EP*, p. 306.

⁴ *LD*, p. 69.

⁵ *EP*, p. 62.

⁶ *Ibid*.

soumis »¹. C'est cette attitude face aux outils qui est aliénante : comme le formule l'historienne Barbara Duden, « ce n'est pas tant des techniques et des institutions qu'il faut nous libérer, mais des représentations et des modes de perception qu'elles génèrent »².

L'aliénation du sujet opère donc par tous les outils de reproduction de la vie, qui l'empêche de satisfaire ses besoins de façon autonome, dans la consommation, les loisirs, le transport ou l'habitat :

Le principe, comme vous voyez, est toujours le même : il faut empêcher les gens de satisfaire leurs besoins de façon spontanée et autonome ; il faut que, pour leur satisfaction, ils dépendent de moyens institutionnels et industriels dont ils ne peuvent disposer que s'ils les *achètent* ou les *louent* aux institutions qui en détiennent ce qu'Illich appelle le « monopole radical »³.

En étendant cette compréhension de l'aliénation et des rapports sociaux de marchandise, Gorz ne remplace donc pas l'analyse marxiste par celle illichienne mais nourrit la première par la seconde :

Ce type d'analyse est parfaitement recevable et utilisable pour des marxistes : ce que Illich décrit, ce n'est rien d'autre que l'extension des rapports marchands à tous les domaines de la vie individuelle et sociale, et leur domination par les monopoles industriels, bancaires et étatiques. Ce qu'il dénonce, ce n'est rien d'autre que les rapports de production capitalistes, soutenus par la division capitaliste du travail : une division des tâches à la fois technique (parcellaire) et sociale (hiérarchique et inégalitaire) qui sépare les producteurs de leurs moyens de production et de leurs produits afin de mieux les asservir aux exigences du capital (à la loi du patron, à la vitesse des machines). Plus les moyens de production sont géants, mieux ils assurent cet asservissement, car moins ils sont contrôlables, maîtrisables et utilisables par les ouvriers qui y sont assujettis et par la communauté (ville, région) où ils sont implantés⁴.

Comme les moyens de production au travail, les institutions transforment durablement les sujets en leur outil de reproduction. L'analyse marxiste précise cependant la cause de cette aliénation dans ces institutions : la marchandisation des rapports sociaux, ensuite réifiés dans des institutions qui visent à maintenir ce contrôle sur la satisfaction des besoins.

Alors que la technocritique gorzienne montre l'intention de domination à l'origine des outils aliénants, Illich en donne plutôt une raison objective – qu'on pourrait qualifier d'origine pratico-inerte, même si Sartre n'en fait pas un critère du pratico-inerte – : leur taille, résultat d'une accumulation de praxis, qui contribue alors à former un « système » technicien. L'outil promet d'être libérateur mais deviendrait aliénant malencontreusement, quand il est utilisé par *trop* de sujets dont les praxis s'accumulent alors indépendamment de leur projet initial :

Lorsqu'une activité outillée dépasse un seuil défini par l'échelle *ad hoc*, elle se retourne d'abord contre sa fin, puis menace de destruction le corps social tout entier. [...] Le monopole du mode industriel de production fait des hommes la matière première que travaille l'outil. Et cela n'est pas supportable. Peu

¹ Première version : Ivan Illich, *Énergie et équité*, Paris, Seuil, 1973. Paraît ensuite une version anglaise plus longue puis une autre en allemand, que traduit l'édition française de 1975, citée ici : Ivan Illich, *Énergie et équité*, Paris, Seuil, 1975, p. 32.

² Barbara Duden, « Illich, seconde période », *Esprit*, août-septembre 2010, p. 156.

³ « Socialisme ou écofascisme », *LS*, juillet-août 1973, *EP*, p. 166.

⁴ *EP*, p. 63.

importe qu'il s'agisse d'un monopole privé ou public : la dégradation de la nature, la destruction des liens sociaux, la désintégration de l'homme ne pourront jamais servir le peuple¹.

Par ses externalités négatives, il engendre des effets contraires à ses buts initiaux. La contre-productivité de l'outil, définie par cet effet de seuil, serait un effet non-anticipé, résultat mécanique d'une accumulation sérielle de praxis : les classes scolaires surchargées empêchent l'instruction, les urgences débordées ne peuvent plus soigner et les routes embouteillées ne permettent plus de circuler. Quand ces outils sont utilisés par *trop* de personnes, l'institution grossit pour gérer ces flux, ce qui réduit la possibilité de maîtrise et d'adaptation par l'utilisateur. Résultat imprévu, ces seuils sont compris seulement de façon rétrospective, quand ils sont dépassés. Illich en tire une « loi économique générale : *tout produit industriel dont la consommation par personne dépasse un niveau donné exerce un monopole radical sur la satisfaction d'un besoin* »². Cette échelle amplifie le pouvoir de l'outil qui s'adapte aux normes des plus grands consommateurs ensuite imposées aux autres. Flipo distingue deux conséquences de ces seuils : l'augmentation des moyens utilisés, qui accroît ensuite le poids de l'institution et son inefficacité et la destruction par l'outil d'autres moyens, par son monopole radical, qui le maintient alors durablement³.

Or, l'analyse en termes d'effets de seuil et de contreproductivité mécanique peut masquer le projet de domination à l'origine des choix d'outils. Gorz reprend alors le concept sartrien de contrefinalité, mais pas pour suggérer que les effets du projet n'ont pas été anticipés : il s'agit de reconstituer généalogiquement, le projet à l'origine du pratico-inerte qui apparaît sinon involontaire. La dimension et l'organisation de l'outil résultent d'un choix et non d'effets mécaniques sérialisés, par exemple du choix de concentration du pouvoir ou bien de l'autogestion. Déplacer la production des ateliers à domicile à la grande industrie découle du projet de contrôle du travail vivant. Gorz situe alors l'effet de seuil dans les rapports sociaux capitalistes :

C'est pour des raisons essentiellement politiques que le capitalisme ne donne pas la préférence aux unités moyennes : celles-ci, toute une série de grèves récentes l'a montré, sont trop faciles à prendre en main par les ouvriers (Jaeger, Lip, Cerizay, etc.) et elles ont pour le patron cet inconvénient supplémentaire : à la différence des unités géantes, elles ne lui permettent pas de dominer la politique locale et le marché du travail local. La science et la technologie, loin d'exiger le gigantisme, ont accouché d'outils géants parce que le capital demande ces outils-là et refuse les autres⁴.

L'augmentation de la taille des outils ne vise pas l'efficacité productive mais la domination des usagers : les méga-outils exigent des structures bureaucratiques centralisées et un système

¹ Ivan Illich, *La Convivialité*, op. cit., p. 11.

² Ivan Illich, *Énergie et équité*, op. cit., p. 46.

³ Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 238.

⁴ EP, p. 64.

industriel mondialisé qui s'imposent à leurs usagers. La consolidation du pouvoir de l'institution devient une fin en soi, face à toute organisation alternative, pour prouver sa supériorité¹. Aucune appropriation de cet outillage n'est possible en l'état, parce qu'il « exige une machinerie bureaucratique, hiérarchisée, broyeuse d'hommes et génératrice d'une centralisation du pouvoir »².

Si Gorz et Illich divergent sur l'origine de l'institution gigantesque, ils s'accordent néanmoins sur ses effets : les institutions s'autorégulent ensuite, indépendamment de toute volonté, de celles qui les ont initiées comme de celles censées les commander et les gérer. Elles s'agglomèrent même : Gorz décrit New York comme « une ville orgueilleuse et dépendière asphyxiée par son propre gigantisme » qui meurt du coût de ses infrastructures et du manque d'équipements de vie pour tous³. Les processus s'automatisent et semblent échapper à toute maîtrise, impression qui participe à maintenir leur domination sur les sujets.

L'effet de seuil dévoile aussi les externalités négatives des productions destructives :

Lorsque les effets utiles d'une destruction dépassent ses inconvénients (ses « désutilités ») et ses coûts, on peut parler de destruction productive. Mais, lorsque les désutilités et les coûts d'une production dépassent les effets utiles qu'on en retire, il faut parler de production destructive⁴.

Gorz utilise donc le critère illichien d'effet de seuil pour contester l'optimisme de la téléologie marxiste du développement des forces productives : « passé un certain point, les “progrès” de la croissance industrielle ont plus d'effets destructifs que d'effets utiles » parce qu'ils engendrent « une détérioration de la qualité de la vie »⁵. Ce seuil advient quand les externalités négatives doivent être compensées voire contrées par d'autres productions : « nous ne cessons d'augmenter les *inputs* pour combattre les effets négatifs de l'augmentation des *inputs* »⁶. C'est pourquoi la croissance de la production matérielle n'engendre pas une amélioration des conditions de vie.

Cette technocritique des institutions continue d'infuser l'analyse gorzienne de l'aliénation des besoins par le capitalisme, comme en témoigne ainsi *Les Chemins du paradis* en 1983 :

Le développement de la production de biens et de services marchands a eu pour condition autant que pour résultat la diminution de la capacité de chacun de faire par soi-même, de se prendre en charge soi-même. (...) Cette destruction de la culture populaire est allée de pair avec la destruction, par l'urbanisme extensif,

¹ « La “technostructure” supporte mal la démonstration quotidienne qu'un artisan, avec ses méthodes pragmatiques, puisse être plus rationnel et plus économique que la gestion “scientifique”, toute armée qu'elle soit d'ordinateurs. » « L'épicier et l'ordinateur », *NO*, 15 mars 1971.

² *EP*, p. 65.

³ « États-Unis : l'agonie d'une métropole », *NO*, 27 octobre 1975.

⁴ « Une production destructive », *NO*, 11 octobre 1976.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

du tissu des solidarités et des relations sociales, au profit d'une extension des rapports et des consommations marchands à des domaines couverts jusque-là par des activités et des échanges gratuits¹.

Gorz prolonge aussi la technocritique illichienne de deux institutions symboles du progrès moderne : l'automobile et la médecine. Sous couvert de confort, elles imposent la dépendance à des infrastructures techniques et économiques hétéronomes.

3.3. La critique de la voiture individuelle

Dès *Le Traître*, Gorz s'attaque à la voiture individuelle, offre privée pour satisfaire un besoin collectif de transport, pourtant reprise à l'identique par les pays socialistes. Sa généralisation éloigne les lieux de vie, de travail et de consommation, ce qui impose son usage et empêche l'appropriation conviviale d'un espace unifié où cohabiteraient ces pratiques. *La Morale de l'Histoire* prend aussi la circulation automobile comme exemple d'un phénomène collectif qui se retourne contre les projets individuels en raison du pratico-inerte². En 1964, en dialogue avec Bruno Trentin, Bosquet interroge la pertinence de la motorisation des territoires³.

À partir de 1973 dans *Énergie et équité*, Illich montre l'*inefficacité* de la généralisation de l'automobile⁴. Sans évaluation morale, son analyse « se retranche derrière la rationalité instrumentale et l'efficacité. Vous voulez perdre moins de temps à vous déplacer ? Renoncez, au-delà d'un certain seuil, à l'usage des transports motorisés »⁵. C'est ce que Martin Fortier appelle la méthode *peirastique* : ce concept issu de la logique aristotélicienne désigne le fait, dans une situation de controverse, de montrer que la conclusion que je déduis de mes propres prémisses peut aussi être déduite des prémisses divergentes de l'adversaire. La critique est alors légitime parce qu'elle repose « sur les axiomes mêmes du *sujet critiqué* plutôt que sur ceux du *sujet critiquant* »⁶. La contreproductivité est toujours relative à une norme conventionnelle : il s'agit de prouver que les transports motorisés sont inefficaces pour quiconque vise à être le plus rapide et efficace. L'accumulation du trafic automobile réduit son efficacité réelle – par effet de seuil –, mais elle tend vers zéro si on comptabilise le temps que l'automobiliste passe à

¹ CP, p. 54-55.

² MH, p. 97.

³ « L'automobile en crise », NO, 19 novembre 1964.

⁴ Sur ce sujet, voir Thierry Paquot, *Introduction à Ivan Illich, op. cit.*, p. 40.

⁵ Jean-Pierre Dupuy, *La Marque du sacré*, Paris, Flammarion, 2010, p. 51.

⁶ Voir Martin Fortier, « Illich et la méthode peirastique. Petit manuel de déboulonnage de l'irrationalité des modernes », in Martin Fortier et Thierry Paquot (dir.), *Ivan Illich, l'alchimiste des possibles, op. cit.*, p. 80

gagner les ressources financières nécessaires à l'achat, le stationnement et l'entretien du véhicule, puisqu'elle atteint la même vitesse qu'un piéton¹.

Illich soutient qu'en plus, « l'industrie du transport dicte la configuration de l'espace social » et transforme le sujet en un « usager du transport » : elle détient le monopole radical sur le besoin de transport et « la liberté de mouvement n'est que la liberté d'être transporté »². L'utilisateur devient l'esclave d'une circulation devenue nécessaire : « dans un monde aliéné par le transport, l'utilisateur devient un consommateur hagard, harassé de distances qui ne cessent de s'allonger »³. De façon contreproductive et inégalitaire,

[p]assé un seuil critique, l'industrie du transport fait perdre plus de temps qu'elle n'en fait gagner. L'utilité marginale d'un accroissement de la vitesse de quelques-uns est acquise au prix de la désutilité marginale croissante de cette accélération pour la majorité⁴.

« Passé un certain point, plus d'énergie [pour plus de vitesse] signifie moins d'équité »⁵ parce que l'augmentation de la vitesse moyenne implique des arbitrages d'investissement dans les infrastructures de transport et de production de ses moyens à l'avantage des plus aisés – le Concorde plutôt que les transports publics, comme le pointe souvent Gorz⁶.

Dans « L'idéologie sociale de la bagnole » où Gorz commente Illich, il rejoint cet argument : « plus une société diffuse des véhicules rapides, plus – passé un certain seuil – les gens y passent et y perdent de temps à se déplacer »⁷ parce que l'espace et l'habitat s'adaptent aux voies autoroutières face à la congestion automobile dans les lieux de vie et ses effets négatifs, notamment de pollution. L'espace urbain devient infernal, la vie se construit en dehors, les distances à parcourir se multiplient, ce qui rend la voiture et ses infrastructures nécessaires. Il conclut aussi que « la voiture, en fin de compte, fait perdre plus de temps qu'elle n'en économise et crée plus de distances qu'elle n'en surmonte »⁸. Cependant, Gorz insiste sur le phénomène social derrière l'effet de seuil mécanique⁹ : c'est la généralisation d'un bien

¹ « S'il exerce une activité professionnelle, l'Américain moyen dépense mille six cents heures chaque année pour parcourir dix mille kilomètres ; cela représente à peine 6 kilomètres à l'heure » Ivan Illich, *Énergie et équité*, op. cit., p. 27.

² *Ibid*, p. 29-32.

³ *Ibid*, p. 45.

⁴ *Ibid*, p. 34.

⁵ *Ibid*, p. 38.

⁶ Premier article « Les raisons de sauver "Concorde" », *NO*, 7 janvier 1965.

⁷ « L'idéologie sociale de la bagnole », *LS*, sept-octobre 1973, *EP*, p. 142.

⁸ *EP*, p. 143.

⁹ Voir aussi « L'opulence condamnée par elle-même », *LS*, mars 1973, *EP*, p. 133 : « Mais c'est que l'automobile est une invention de la bourgeoisie pour elle-même : elle n'a d'avantage que lorsqu'elle est le privilège d'une minorité. Dès que le plus grand nombre y accède, le caractère antisocial de la voiture éclate : ce véhicule de luxe perd sa valeur d'usage, il devient pour tous (qu'ils en possèdent un ou non) une source infinie de frustrations, de dangers, de coûts et d'inconvénients (...) Les bourgeois désertent alors les villes agonisantes, renoncent de plus en plus à la voiture : ils préfèrent l'avion, l'hélicoptère, voire le transport par rail. Longtemps frustré d'automobiles, le peuple s'y accroche encore et craint qu'on ne veuille le frustrer une seconde fois. Il ne mesure

luxueux, inventé pour une minorité, qui n'était pas destiné au peuple. Cet outil crée des inégalités d'usage puisque la voiture permet de se déplacer plus rapidement qu'un tiers alors que les piétons sont plus ou moins à égalité et que les trains emmènent tous les passagers à la même vitesse : elle crée « une vitesse de déplacement pour l'élite, une autre pour le peuple », ce qui étend « la différence de classe à la vitesse et au moyen de transport »¹.

De plus, à la différence d'autres produits qui gardent leur valeur d'usage indépendamment du nombre de leurs propriétaires, la voiture est un bien exclusif, qui ne présente de valeur d'usage que si la masse n'en use pas. L'abaissement du prix par la fabrication en série a diffusé l'outil mais quand la masse y accède, « tout le monde roule, frustre et dépossède les autres et est roulé, frustré et dépossédé par eux »². Sa diffusion globale fait perdre sa valeur d'usage individuelle marginale. Ce n'est pas seulement un effet mécanique de sérialité neutre mais un projet de distinction sociale contrarié par sa propagation : ce bien de distinction n'est pas destiné à se populariser.

Gorz demande alors pourquoi elle n'est pas reconnue alors comme un luxe antisocial à bannir. Elle « matérialise un triomphe de l'idéologie bourgeoise au niveau de la pratique quotidienne : [elle] fonde et entretient en chacun la croyance illusoire que chaque individu peut prévaloir et s'avantager *aux dépens de tous* »³. Elle nourrit une compétition individuelle à l'égard des autres automobilistes et des autres usagers en transit (dans les transports en commun, à pied ou à vélo). Sa « dévalorisation pratique n'a pas encore entraîné sa dévalorisation idéologique »⁴ parce qu'elle a imposé son monopole radical en évinçant les transports collectifs et en modifiant l'urbanisme. Elle crée ainsi de nouvelles dépendances aux infrastructures routières et industrielles, énergétiques et d'entretien :

À la différence du cavalier, du charretier ou du cycliste, l'automobiliste allait dépendre pour son alimentation en énergie, comme d'ailleurs pour la réparation de la moindre avarie, des marchands et spécialistes de la carburation, de la lubrification, de l'allumage et de l'échange de pièces standard⁵.

L'automobiliste devient un consommateur de produits et de services marchands, notamment d'énergies, dont l'industrie pétrolière a le monopole. L'automobile apparaît même comme le moteur de l'expansion économique et de l'économie capitaliste parce qu'elle nourrit d'autres industries – pétrolière, sidérurgiste, verrière, équipementière et celle du bâtiment qui construit

pas encore que les avantages du mode de vie bourgeois disparaissent et se tournent en leur contraire *par le fait même que le peuple y accède*. ».

¹ EP, p.138.

² EP, p. 136.

³ EP, p. 137.

⁴ Ibid.

⁵ EP, p. 139.

les cités pavillonnaires et les banlieues dortoirs¹. Dès lors, seule une révolution idéologique culturelle et pratique pourrait briser ce cercle logique, par une alternative globale, irréductible à des transports collectifs plus commodes :

Il faut qu'ils puissent ne pas se faire transporter du tout parce qu'ils se sentiront chez eux dans leur quartier, leur commune, leur ville à l'échelle humaine, et qu'ils prendront plaisir à aller à pied de leur travail à leur domicile – à pied ou, à la rigueur, à bicyclette².

Il s'agit de rendre le territoire « *habitable* et pas seulement *circulable* »³, lieu de vie réunifié, où des pratiques vivantes sont possibles, et non seulement de déplacement vers d'autres lieux aux fonctions segmentées.

3.4. La critique de la médecine

La critique de la médecine est la plus délicate parce qu'elle touche à l'existence intime et symbolise le progrès scientifique et technique sur la finitude humaine. Or, puisque la société est pathogène, la médecine censée la traiter peut l'être aussi, ce pourquoi Gorz juge légitime d'analyser sa pratique, ses outils, ses institutions et ses savoirs, comme beaucoup à l'époque⁴. Il pointe déjà en 1967 le délabrement des hôpitaux français⁵ et les problèmes que pose l'industrie pharmaceutique à la Sécurité sociale⁶. L'institution médicale impose son monopole par l'autorité scientifique et son prestige symbolique, mais aussi, en pratique, par sa socialisation institutionnelle : elle devient alors l'objet de politiques publiques et de choix sociaux.

Cette critique est aussi ancrée dans son expérience vécue puisque sa femme Dorine est victime d'une erreur médicale dans les années 1970⁷. Gorz interprète de façon rétrospective comme une attitude technocritique sa recherche de moyens de soin et d'apaisement alternatifs pour « prendre le pouvoir sur [sa] vie au lieu de laisser la technoscience médicale prendre le pouvoir sur [son] rapport à [son] corps, à [soi]-même » face à une technomédecine qui exerce un biopouvoir sur les corps : « ta maladie nous ramenait sur le terrain de l'écologie et de la

¹ « En avoir ou pas... », *NO*, 30 avril 1973.

² *EP*, p. 147.

³ *Ibid.*

⁴ La critique de l'institution médicale et la promotion des médecines douces se développent vivement à l'époque, voir Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 186.

⁵ « La santé au rabais », *NO*, 4 janvier 1967.

⁶ « La maladie imaginaire », *NO*, 26 juillet 1967.

⁷ L'intérêt de Gorz pour la recherche médicale et son appropriation capitaliste ainsi que pour les médecines douces se traduit dans les dossiers thématiques qu'il a constitués et qui sont conservés à l'IMEC.

technocritique »¹ lui écrit-il à la fin de leur vie. Illich et Gorz analysent alors conjointement le monopole radical de la médecine contemporaine lors du séminaire de l'été 1974² à Cuernavaca, dont est issu *Némésis médicale* – qui cite Gorz dans les remerciements³.

Illich trouve la source principale de la souffrance, de la maladie et de la mort contemporaines dans le « harcèlement technique » des « stratégies mises en œuvre pour améliorer l'instruction, le logement, l'alimentation ou la santé »⁴. L'humain est entretenu en état de marche, au bénéfice du système industriel, par une *némésis* médicale arrogante. Ce concept mythologique désigne la vengeance divine qui punit les actes de démesure par des contre-finalités. De même, l'institution médicale prétend et promet de tout guérir, à condition d'accepter sa dépendance, ses punitions, voire ses effets négatifs de traitements inutiles voire dangereux. La *némésis* médicale participe de cette *némésis* industrielle qui remplace l'asservissement à la contingence naturelle par celui à des institutions⁵.

Gorz y voit l'institution qui parachève la dépossession industrielle des besoins :

La vitesse accrue des véhicules paralyse nos transports et nous y fait perdre plus de temps qu'à aucune autre époque. La chimisation de l'agriculture détruit des équilibres fondamentaux, qui ne sont pas qu'écologiques, et place le monde au seuil de nouvelles famines. La scolarisation de l'enseignement détruit la possibilité d'apprendre par nous-mêmes et nous en enlève jusqu'à l'envie. La généralisation du salariat et de la grande production marchande nous rendent incapables de produire selon nos besoins, de consommer selon nos désirs, de définir et de mener la vie que nous voulons. L'envahissement médico-pharmaceutique, enfin, nous rend de plus en plus malades et détruit la santé dans ses ressorts profonds⁶.

C'est bien l'institution professionnelle, industrialisée et monopolisée, qui est visée, et non le soin ou l'hygiène quotidiens, plus modestes, qui intègrent la prévention, pour minimiser le recours au palliatif et au curatif.

Gorz diffuse ces analyses⁷ qu'il a contribué à formuler. Elles sont centrales dans sa technocritique écologique parce que la médecine « s'attaque aux sources les plus profondes de notre autonomie possible [,] à notre rapport au corps, à la vie, à la mort »⁸ : elle touche aux capacités corporelles du sujet et à ses interactions avec son écosystème. Elle symbolise la dépossession la plus intime par la prise en charge institutionnalisée, instrument de

¹ LD, p. 67-68.

² Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 184.

³ Ivan Illich, *Medical Nemesis*, New York, Pantheon Books, 1976, p. 1 : « André Gorz, who has been my principal tutor in the politics of health ».

⁴ Ivan Illich, *Némésis médicale*, Paris, Seuil, 1975, p. 204.

⁵ Voir aussi Thierry Paquot, *Introduction à Ivan Illich, op. cit.*, p. 57.

⁶ EP, p. 215.

⁷ Notamment *Le Nouvel Observateur*, 21 et 28 octobre 1974. Ils suscitent beaucoup de débats parmi le lectorat et la rédaction, avec des articles critiques de réponse de Norbert Bensaid notamment. Les réponses de Bosquet sont parfois reléguées au courrier des lecteurs.

⁸ EP, p. 173.

« *normalisation* sociale et de notre dépossession de nous-mêmes »¹. Il insiste sur l'origine civilisationnelle des maladies occidentales, qui résultent des conditions matérielles d'existence – alimentation, transport, habitat et travail – puisqu'elles n'existent pas dans d'autres civilisations. Mais il les situe plus explicitement qu'Illich dans le capitalisme : le salariat forcé et l'industrialisation ont « rompu cette intégration de l'art de vivre (de l'« hygiène ») dans toutes les activités sociales »². Ils détruisent les conditions de l'autonomie parce qu'ils empêchent les travailleurs de maîtriser leur rythme de travail, « la durée de l'effort et celle des pauses, du repos, du sommeil » et donc « *la culture et [de] l'« hygiène » du travail* »³. Le patronat demande au médecin de justifier l'aptitude des travailleurs, encadrant toute affection « de soins et de certificats médicaux. Le capitalisme est ainsi conduit à déposséder de leur maladie et de leur santé les individus qu'il a dépossédés de leur travail »⁴. La santé est réduite à l'état de non-maladie qui rend apte au travail. Pourtant, ni la Sécurité Sociale ni le médecin patronal ne sont neutres : ils mobilisent chacun des critères différents pour juger de la santé⁵. À l'inverse, adapter le travail à l'humain réduirait les causes des maladies⁶.

La médecine provoque aussi directement des mutilations, infections ou intoxications, par les interventions des médecins, voire des effets iatrogènes. Le concept désigne des conséquences indues d'actes médicaux, qui auraient pu être évitées si les pratiques avaient été bien exécutées. Pour Illich, cette iatrogénie est structurelle⁷ parce qu'elle résulte de toute la prise en charge institutionnelle, qui ne fait pas confiance à la force de récupération et d'adaptation physiologiques et adjoint alors actes et substances nécessaires pour les compenser ou en hâter les effets. Gorz en fait une iatrogénie « existentielle » : les effets indésirables de la pratique médicale consistent dans la perte d'autonomie du sujet dans son propre soin. La médicalisation de la santé détruit ses propres fondements, qui sont « la capacité d'assumer leur condition et de faire face, par eux-mêmes, aux événements et aux épreuves de leur existence biologique »⁸ : le sujet ne fait plus face mais a recours à des services et marchandises extérieurs pour se soigner. La société pathogène multiplie alors les facteurs objectifs de maladie tout en

¹ EP, p. 192.

² EP, p. 237.

³ EP, p. 237.

⁴ EP, p. 238.

⁵ Voir le conflit entre deux ouvriers face à Caterpillar (« Entreprises : travail sur ordonnance », NO, 8 décembre 1975) et les débats autour des normes d'exposition tolérée à des substances dangereuses, pour l'amiante (« Cancer : le choix des armes », NO, 1^{er} décembre 1975) et le fluor dans l'industrie nucléaire (« Nucléaire : un si petit nuage », NO, 11 juillet 1977) ainsi que, plus généralement, les conditions de travail dangereuses dans le nucléaire, exposées aux risques de cancers (« Nucléaire : les damnés de l'atome », NO, 4 octobre 1976).

⁶ « Entreprises : travail sur ordonnance », NO, 8 décembre 1975.

⁷ Ivan Illich, *Némésis médicale*, op. cit., p. 134.

⁸ EP, p. 201.

sapant les capacités existentielles d'y répondre, ce qui rend la médecine indispensable pour compenser cette aliénation hygiénique :

Après avoir multiplié nos inadaptations en nous interdisant toute prise directe sur notre environnement et notre vie, elle charge des spécialistes de nous expliquer que nos inadaptations sont des anomalies dues à une « défaillance de notre organisme » et que nous avons besoin d'être soignés, traités, réadaptés, bref « médicalisés »¹.

De même que l'institution scolaire, cette prise en charge technique déprécie les savoirs et pratiques vernaculaires pour maintenir l'emprise institutionnelle et commerciale sur les actes de soin ou les moyens de se soigner².

Même la mort, expérience existentielle ultime, est gérée par des professionnels : l'idéal devient de « mourir en bonne santé, après avoir mobilisé toutes les ressources de la technique médicale »³, comme si tous les efforts pour la repousser étaient légitimes. La médecine parachève donc la prise en charge institutionnelle de l'humain pour tous ses besoins, y compris les plus intimes :

L'homme moderne est né à l'hôpital, soigné à l'hôpital quand il est malade, contrôlé à l'hôpital pour voir s'il est bien portant, renvoyé à l'hôpital pour mourir dans les règles. Le voici dépossédé d'un des derniers fondements de sa souveraineté au profit des mêmes méga-institutions et méga-machines qui, nées de la concentration du capital et de la généralisation des rapports marchands, règlent le reste de sa vie⁴.

Or, Gorz estime cette promesse d'une prise en charge médicale complète mensongère parce qu'elle ne peut pas lutter contre les causes structurelles et collectives d'une société pathogène. En effet, elle individualise et découpe des symptômes, traités par des marchandises qui les atténuent temporairement. Le médecin soigne des patients individuels, qui demandent un soulagement immédiat. En soignant certains effets particulièrement néfastes, considérés comme des anomalies accidentelles et individuelles, elle laisse perdurer leurs causes, qui peuvent reproduire leurs effets :

Prétendant soulager toutes les souffrances et angoisses, elle oublie que, en dernière analyse, les individus sont ravagés dans leur corps et leur psychisme par le mode de vie. La médecine, en les aidant à supporter ce qui les détruit, contribue finalement à cette destruction⁵.

¹ « Médecine : la santé selon Ivan Illich », *NO*, 12 juillet 1975.

² Pour une illustration de cette professionnalisation potentiellement aliénante d'un acte de soin jusque-là autogéré, voir le film *Annie Colère* de Blandine Lenoir (2022) qui soulève à la fin les limites de l'institutionnalisation de l'IVG.

³ *EP*, p. 213.

⁴ *EP*, p. 214.

⁵ *EP*, p. 191. Voir aussi : « Une médecine qui prétend traiter les maladies sans se préoccuper de leur sociogénèse ne peut qu'avoir une fonction sociale très équivoque. Au mieux, elle est une activité charitable par laquelle le médecin occupe, outre la sienne propre, la place vide du prêtre. Au pis, elle est une industrie qui aide les gens malades à continuer leur façon de vivre malsaine, pour le plus grand profit des fabricants de poisons de toute sorte. » *EP*, p. 216.

Ce faisant, la médecine est un outil pour faire tenir les sujets dans les milieux de vie pathogènes qu'engendre l'existence capitaliste : elle accompagne et médicamente la survie dans des conditions de travail physiquement et psychologiquement éprouvantes et dans des conditions atmosphériques qui suscitent asthme et allergies. La médecine n'est donc pas un soin émancipateur mais un outil de normalisation sociale pour éliminer les symptômes qui rendent le patient inapte à son rôle social et impropre à son travail :

Sa maladie, au lieu d'être une anomalie temporaire et en principe guérissable, ne serait-elle pas la réponse inévitable d'un individu sain à une situation qui, elle, ne l'est pas ? (...) Agir alors comme si le mal c'étaient les symptômes et non le travail qui les provoque, c'est faire remplir à la médecine une tâche complémentaire de l'école, de l'armée, de la prison : celle de fournir des individus « normalisés » socialement, c'est-à-dire ajustés (par conditionnement chimique, au besoin) au rôle social que la société a défini pour eux¹.

Curative voire palliative, elle soigne individuellement les dégâts causés par un type de société et atténue certains processus dégénératifs irréversibles jugés inévitables. Même la médecine préventive « se préoccupe non pas d'assainir le milieu de vie et de travail mais seulement de dépister les signes précoces des maladies »² selon le rôle qui lui est assigné d'anticipation de la prise en charge des malades.

La médecine devient alors une institution gigantesque inappropriable, « une industrie hypertrophiée » avec « ses usines, ses bureaucraties, ses patrons, ingénieurs et contremaîtres » qui ont exproprié les individus de leur santé et de leur maladie ; ils ont intérêt à conserver ce monopole en leur faisant croire à la nécessité de cette « bulle thérapeutique, chimisée, aseptisée, tranquillisée, stimulée, régulée, contrôlée en permanence »³. Comme l'automobile, la médecine alimente d'autres industries et devient un enjeu économique⁴. Ainsi les marchandises de l'industrie pharmaceutique anticipent, par des fortifiants et tranquillisants, les menaces issues des conditions de vie industrielles, pour « soulager notre souffrance, nous aider à supporter le monde tel qu'il est, nous adapter à l'insupportable et donc nous dispenser de vouloir changer quoi que ce soit »⁵. Elles sont lucratives en raison de leur faible coût de production et de revient après invention : ce sont déjà des marchandises immatérielles⁶ qui ne créent de la valeur économique, une fois développées et produites, que par la rente que l'industrie s'arroge grâce

¹ EP, p. 232.

² EP, p. 207.

³ EP, p. 205.

⁴ « La croissance concomitante du nombre des malades et des industries de la « santé » apparaît dans les comptes nationaux comme un « enrichissement », alors que la disparition de ces industries faute de malades se traduirait par une baisse du profit national et serait un coup dur pour le capitalisme. Bref, la maladie rapporte, la santé non ». EP, p. 225.

⁵ « Recension de *Némésis médicale*, Ivan Illich », LS, juillet 1975.

⁶ Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de la thèse.

aux brevets. Les produits de parapharmacie qui dérivent de composants sans recherche ni développement, comme les pastilles au miel ou les infusions de thym, sont vendus à fort coût alors que ces éléments existent en dehors de l'industrie, tout en bénéficiant de leur apparence et symbolique « naturelle ». Face à ce marché capitaliste de la pharmacie, dont le coût est en partie socialisé puisque certains médicaments sont remboursés, Gorz préconise la socialisation entière de sa production. Il y voit l'occasion d'une réflexion publique collective sur la recherche médicale, le rôle des médicaments et les causes sociales des maladies¹.

Il déplore de plus que cette industrie fasse croire que la santé est une marchandise comme une autre, alors que c'est une tâche existentielle, une capacité à entretenir², à partir d'infrastructures, de règles de vie, d'hygiène et d'habitudes qui sont culturelles, comme le traitement de l'eau potable, la généralisation des égouts ou les conditions d'alimentation, de logement ou de travail. Plus qu'un état, c'est une « capacité d'affronter de façon autonome le monde environnant »³.

Pour libérer la santé du monopole radical de la médecine capitaliste, Gorz priorise alors l'hygiène comme ensemble de savoirs et pratiques populaires de soin autonome :

La médecine, en effet, est l'ensemble des soins et traitements codifiés que dispense aux gens un corps de professionnels spécialisés. *L'hygiène* est l'ensemble des conduites et des règles que les gens observent *par eux-mêmes* pour conserver ou recouvrer leur santé. Quand le savoir médical entre dans la culture populaire, il motive des conduites d'hygiène qui lui confèrent l'efficacité maximale (...) La traduction en hygiène du savoir médical utile est un but traditionnel des révolutionnaires. Elle relève non d'une attitude antiscientifique mais d'une attitude antiélitiste⁴.

Il suppose l'humain capable de gérer lui-même son soin, en réagissant aux altérations de sa santé. Reprendre du pouvoir sur la maladie, le corps et l'esprit est une lutte politique pour la libre disposition de soi et l'exercice autonome du soin et contre les causes quotidiennes des affections. Néanmoins, Gorz ne précise pas comment se défaire, en pratique, de l'hygiène déjà reconfigurée par la situation industrielle et ses modes de satisfaction de besoins, comme les conseils alimentaires qui prônent la consommation d'un produit laitier à chaque repas et de viande chaque jour, modelés par des intérêts agro-industriels.

En tout cas, Gorz appelle à une déprofessionnalisation de la médecine, entendue comme « l'abolition du monopole des médecins en matière de santé et de maladie ; la reconquête par les profanes de leur capacité autonome à prendre soin d'eux-mêmes »⁵ mais aussi la démedicalisation du concept et de l'expérience de maladie. Elle s'incarne déjà dans la

¹ « Des malades qui rapportent », *NO*, 9 février 1970.

² « Recension de *Némésis médicale*, Ivan Illich », *art. cit.*

³ *Ibid.*

⁴ *EP*, p. 188-189.

⁵ *EP*, p. 234.

déprofessionnalisation des interventions biologiques pour les tests de grossesse ou les avortements. Il ne s'agit pas de supprimer les outils médicaux mais d'abolir leur monopole radical : l'institution médicale pourrait être « aussi un service public de prévention et d'hygiène, responsable envers une population locale qu'il s'agit de protéger, de conseiller, d'aider à prendre elle-même en main ses conditions et son milieu de vie – et pas seulement de traiter quand le mal est déjà fait »¹.

De même, au travail, la sécurité peut être gérée par les travailleurs, comme il le constate en Suède et en Italie, où ceux-ci ont le droit de s'interrompre en cas de danger². L'autogestion de la santé est alors conditionnée à l'autogestion du travail : « la reconquête de la santé suppose l'abolition du travail forcé salarié ; elle suppose que les travailleurs recouvrent la maîtrise des conditions, des outils et des buts de leur travail commun »³. Pour cela, le sujet doit « reconquérir un pouvoir sur le contenu et le milieu de [sa] vie »⁴, soit un pouvoir autogestionnaire.

4. La technocritique énergétique : le choix politique des ressources énergétiques

La critique des fins et des moyens du productivisme mène à la critique des techniques énergétiques qui le nourrissent. Comme le montre Willy Gianinazzi, Gorz s'intéresse au solaire dès les années 1950, pour ses avantages chauffants comme pour les dangers de ses rayons⁵. C'est à partir de l'accélération du programme français électronucléaire qu'il en devient un fervent opposant, pendant toute la seconde moitié de sa carrière de journaliste. Environ 75 articles du *Nouvel Observateur* et du *Sauvage* portent sur les techniques énergétiques. Cela déplaît à Claude Perdriel, leur propriétaire : polytechnicien, il croit dans le progrès technique et le savoir-faire des ingénieurs, et patron de presse, il veut garder EDF comme annonceur pour ses ressources publicitaires. Cette critique n'est pas soutenue non plus par la rédaction des *Temps Modernes*⁶.

De Gaulle crée en 1945 le Commissariat à l'énergie atomique (CEA). Des réacteurs expérimentaux sont construits dès 1955. En 1970, EDF choisit ses modèles et annonce leur construction en Alsace. Face aux risques, se crée en août 1970 le Comité pour la sauvegarde de

¹ « Courrier des lecteurs », *NO*, 14 février 1977.

² « Pollution : le cancer dans le métro ? », *NO*, 27 février 1978.

³ *EP*, p. 239.

⁴ « Médecine : la santé selon Ivan Illich », *NO*, 12 juillet 1975.

⁵ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 208.

⁶ Le seul article de Gorz sur le nucléaire paru dans *Les Temps Modernes*, « L'escroquerie nucléaire », *LTM*, janvier 1977, n°366, est signé par ses initiales et non son nom complet, sans être indiqué dans le sommaire du numéro en première page.

Fessenheim et de la plaine du Rhin ; la première manifestation antinucléaire a lieu en avril 1971. Le plan Messmer de 1974 fait construire treize centrales, sans information, débat ni consultation, ce qui multiplie les points de conflits¹. À titre personnel, Gorz s'engage en 1975 contre le projet de la centrale à Courceroy, près de Nogent-sur-Seine où lui et Dorine ont bâti leur maison écologique. La critique du nucléaire n'est pas consensuelle à gauche : le PS s'engage à moitié sur le sujet tandis que la CGT et le PCF soutiennent le nucléaire pour compenser le manque de ressources nationales et l'augmentation du coût des énergies fossiles². Leurs membres les plus écologistes rejoignent le PSU puis les Verts³, qui défendent, avec la CFDT, les énergies renouvelables et surtout, le contrôle populaire et démocratique des questions énergétiques, contre le monopole décisionnaire d'EDF et du gouvernement. En 1975, le PSU crée la « commission nationale écologie » sur les ressources énergétiques : Lalonde défend les renouvelables, tandis que Rocard défend le nucléaire civil. L'écologie politique s'organise d'abord, en France, autour de ces débats énergétiques⁴.

Alors que les défenseurs du nucléaire français discréditent l'opposition accusée d'incompétence scientifique⁵, l'opposition se nourrit de sources scientifiques. Gorz se documente considérablement sur le sujet⁶. Il s'appuie sur des connaissances techniques et politiques fournies par des militants syndicalistes et scientifiques, comme Michel Rolant, responsable CFDT sur les questions énergétiques, Bernard Laponche, secrétaire CFDT au CEA, le chercheur Dominique Pignon, et Louis Puisseux, économiste chez EDF⁷. Gorz lit de près le physicien Amory Lovins qui théorise la notion d'esclave énergétique, interroge la quantité d'énergie consommée et s'intéresse aux énergies douces⁸.

Gorz analyse régulièrement le développement du programme électronucléaire français et international, les mobilisations contre l'implantation des centrales, les premières fissures

¹ *Ibid*, chapitre 5, section « La contestation antinucléaire dans les années 1970 ».

² Des communistes, notamment énergéticiens, militent même dans les années 1970 dans le *Mouvement national de lutte pour l'environnement*, seule association écologiste pronucléaire. Voir Thierry Argant et Jeanine Horwat « Le Mouvement national de lutte pour l'environnement », *Cause commune* n° 14/15, janvier/février 2020.

³ Comme Pierre Juquin, voir Fabrice Flipo, *L'Écologie autoritaire*, op. cit., p. 148.

⁴ Selon un sondage pour *L'Express* du 16 mai 1977 qui demande de classer de 1 à 15 de l'importance des problèmes de civilisation que veulent résoudre les écologistes, les sondés répondent à 40% la pollution de l'air et de l'eau et à 25% les dangers de l'énergie nucléaire : in « Qui sont les écologistes ? », *LS*, juillet 1977.

⁵ Sezin Topçu, *La France nucléaire. L'art de gouverner une technologie contestée*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 161.

⁶ Comme en témoigne ses dossiers documentaires et sa bibliothèque personnelle : voir « Documentation 1969-2005 », Archives André Gorz/IMEC/17/4 ; Archives André Gorz/IMEC/BP28, BP48, BP55 et BP56.

⁷ Le Groupement des scientifiques pour l'information sur l'énergie nucléaire publie la *Gazette nucléaire* avec les Amis de la Terre qui soulève les problèmes techniques et économiques, comme la fiabilité des installations, le stockage des déchets radioactifs et la dépendance à d'autres pays pour l'approvisionnement en uranium. L'association traduit aussi des sources scientifiques, comme Amory Lovins.

⁸ Amory Lovins, *Stratégies énergétiques planétaires*, Paris, Bourgois, 1975, tr. Les Amis de la Terre, p.30. Gorz lit attentivement son livre suivant en version allemande, *Sanfte Energie*, 1977, Reinbeck Rowolt.

dans les réacteurs, les conditions de travail dans les centrales et les sources énergétiques alternatives. La stratégie du « tout électrique » d'EDF – qui installe automatiquement le chauffage électrique individuel dans tous les bâtiments neufs – est perçue comme un moyen d'établir un monopole énergétique radical, excluant le chauffage au bois ou au fuel, jugés plus efficaces et moins coûteux. Ce choix peut étonner aujourd'hui que nous les savons émetteurs de gaz à effet de serre. À ce moment, le réchauffement climatique global causé par l'augmentation des émissions de CO₂ est peu connu : certains climatologues comme Reid Bryson prédisent même une nouvelle ère de glaciation, dont les effets seraient encore atténués en raison de l'effet de serre, résultat de l'augmentation des émissions de gaz carbonique – ce que Gorz relaie¹. La prise de conscience du réchauffement climatique advient à la fin des années 1980 – Gorz le mentionne en 1997² – et le lien avec les émissions de gaz à effet de serre n'est fait qu'après. De même, les énergies fossiles ne sont pas écartées pour leurs effets mais pour leurs stocks limités. Nous expliquons ici la critique gorzienne du nucléaire et nous présenterons en fin de cette partie les énergies renouvelables conviviales.

Gorz commente la stratégie nucléaire française dès juin 1970 à propos de l'avenir du CEA face à l'achat de techniques américaines³. La crise énergétique fait prendre conscience que « l'ère de l'énergie à bon marché est close »⁴, surtout qu'elle reposait sur « le pillage du tiers-monde » présumé durable⁵. Le prix du pétrole augmente parce que les ressources connues s'épuisent et la prospection coûte plus cher que par le passé : les grandes compagnies tirent le maximum de ressources économiques de l'industrie pétrolière pour financer leur propre conversion vers le monopole des énergies suivantes⁶. Des projets énergétiques jusque-là contestés, comme le pipeline de l'Alaska, des gisements de fuels sulfureux, la construction de raffineries polluantes et de centrales nucléaires, sont imposés⁷.

Par-delà les stocks, dont la diminution peut se combler à court terme à condition d'y mettre le prix, Gorz interroge le besoin d'énergie, qui serait compressible par l'amélioration de certains biens et outils, par exemple en isolant les bâtiments ou en réduisant la vitesse des

¹ « Météorologie : alerte au climat », *NO*, 24 mai 1976 : Gorz cite l'augmentation de la teneur de l'air en gaz carbonique passée (290ppm en 1850 à 320ppm en 1976) et en déduit que cet effet de serre contre la perception de la glaciation. L'empoussièrisme croissant de l'atmosphère en raison de l'activité productive humaine ferait obstacle à la pénétration du rayonnement solaire.

² *MPRP*, p. 178.

³ « Dossier : la tragédie de l'atome », *NO*, 1^{er} juin 1970, « L'agonie du CEA ou la dépendance, c'est plus sûr » *CCQ*, p. 142.

⁴ « Pétrole : la peur du rationnement », *NO*, 5 novembre 1973, *EP*, p. 25.

⁵ « Le fiasco du "national-pétrolisme" », *NO*, 8 mars 1971.

⁶ *EP*, p. 27.

⁷ « Profiter de la crise : actualité du socialisme », *NO*, 24 décembre 1974, *EP*, p. 47.

voitures. La hausse des coûts énergétiques pourrait être l'occasion d'apprendre à gérer les ressources de façon économe¹. Discuter seulement de la quantité d'énergie fait perdre de vue sa réalité concrète pour la produire et la stocker, ainsi que sa finalité et ses usages. Gorz connaît *Énergie et équité* d'Illich qui pointe les effets de seuils énergétiques : par-delà le type d'énergie, c'est la quantité mise en circulation qui est problématique parce que « l'utilisation de hauts *quanta d'énergie* a des effets aussi destructeurs pour la structure sociale que pour le milieu physique »². En effet, l'augmentation de la quantité d'énergie appelle l'augmentation de ses infrastructures et des rendements négatifs, en intégrant les coûts d'extraction et la gestion des flux. Cela transforme aussi l'organisation sociale en instaurant une dépendance :

Même si on découvrait une source d'énergie propre et abondante, la consommation massive d'énergie aurait toujours sur le corps social le même effet que l'intoxication par une drogue physiquement inoffensive, mais psychiquement asservissante³.

Illich et Gorz considèrent que l'accroissement de la production énergétique crée nécessairement des inégalités sociales : un processus très énergivore n'entraîne jamais d'égalisation sociale des conditions de vie. Gorz révèle les projets économiques et politiques à l'origine des choix énergétiques, qui ne résultent pas de nécessités objectives pour répondre à une demande croissante, mais d'une volonté de pouvoir, de l'État et des groupes capitalistes monopolistiques, sur la gestion centralisée de l'énergie. Il déplore les investissements et les risques sanitaires pris en vain, en raison de la contreproductivité du programme électronucléaire, et en développe surtout une critique politique.

Alors que les autorités gouvernementales et EDF affirment que le nucléaire n'est pas dangereux, Gorz pointe les risques révélés par les essais aux Etats-Unis, notamment de fissures des réacteurs⁴. Le calcul des probabilités d'accidents repose sur le respect des règlements, ce que les travailleurs des centrales ne peuvent faire, pressés par les impératifs de productivité⁵. Les risques et les externalités négatives sont difficiles à évaluer parce que leurs effets se perçoivent sur le long terme – élévation de la température des cours d'eau et prolifération des microalgues, pollution radioactive, ou gestion des déchets⁶.

Gorz insiste aussi sur la *contre-productivité* de l'énergie nucléaire. D'une part, la production d'une centrale consomme aujourd'hui l'énergie qu'elle produira en un an : jusqu'en

¹ « Comment se passer du nucléaire ! », *LS*, mai 1979.

² Ivan Illich, *Énergie et équité*, *op. cit.*, p. 9.

³ *Ibid*, p. 14.

⁴ « Énergie nucléaire : Français, si vous saviez... », *NO*, 3 février 1975.

⁵ « General Electric : les déserteurs de l'atome », *NO*, 1^{er} mars 1976.

⁶ Dans l'article cité ci-dessus, Gorz commente la suggestion, qualifiée d'absurde, d'envoyer les déchets nucléaires exploser dans le Soleil par fusée.

1980 au moins, « le programme nucléaire consommera nettement plus d'énergie qu'il n'en fournira »¹. D'autre part, les calculs de sa productivité n'intègrent pas les pannes qui adviennent rapidement. De plus, ce programme dispendieux ne garantit pas l'indépendance énergétique française parce que les réserves d'uranium sur le territoire seront épuisées dès 1990. Le choix pris par EDF des techniques américaines plutôt que françaises pour la centrale de Fessenheim engendre aussi une dépendance technique vis-à-vis des Etats-Unis².

Gorz soutient que la France pourrait se passer de l'énergie nucléaire si elle stabilisait sa consommation d'énergie en réduisant ses besoins énergétiques, notamment par la réduction des gaspillages domestiques et collectifs dans le chauffage, les transports et les consommations industrielles³. Il souligne d'ailleurs que les investissements pour économiser de l'énergie sont rentables puisque l'économie d'énergie ne demande pas de surcroît de ressources et d'infrastructures. De plus, ce sont des investissements dans la main d'œuvre, « créateurs d'emplois locaux et peu sensibles à la conjoncture et à la concurrence internationales », qui économisent du travail humain à terme puisque, « à la différence des centrales électriques, les matériaux et appareils économiseurs d'énergie n'entraînent pratiquement pas de frais d'entretien et de fonctionnement »⁴. Le choix du nucléaire révèle en fait un choix économique qui avantage les grandes firmes et l'État, seuls capables de le réaliser : « la mégamachine nucléaire permettra de renforcer l'emprise et le pouvoir de monopole des grands groupes. Parce que les centrales nucléaires ont une durée de vie relativement brève, elles offrent un débouché stable à la grande industrie concentrée »⁵. Il relève aussi de l'impérialisme économique qui passe par l'export des centrales et du combustible nucléaire⁶.

Comme tout choix technique, le choix énergétique est *politique*⁷ : « ce qui est en jeu dans le débat sur la politique énergétique, c'est l'État, la société et la civilisation de demain »⁸.

¹ « Energie nucléaire : Français, si vous saviez... », *NO*, 3 février 1975 et « Les cinq illusions de l'atome », *NO*, 10 février 1975.

² « La fin de l'atome français », *NO*, 12 octobre 1970.

³ « Bien mieux que l'atome ! », *NO*, 9 avril 1979. Voir aussi « « Jusqu'ici, l'industrie n'a été que faiblement incitée à éliminer les gaspillages. Le gouvernement l'incitait plutôt à se convertir à l'électricité que, grâce au nucléaire, on lui promet au prix (en francs constants) de 1973. » : « Objecteurs : le demi-tour du Conseil d'État », *NO*, 9 août 1980.

⁴ « Des restrictions avantageuses », *NO*, 7 janvier 1980.

⁵ « Energie nucléaire : Français, si vous saviez... », *NO*, 3 février 1975.

⁶ « Les poubelles de l'atome », *NO*, 29 novembre 1976.

⁷ Cette intuition des choix politiques à l'origine et conséquents aux choix énergétiques est aujourd'hui poursuivie par Gabrielle Hecht, *Le Rayonnement de la France. Énergie nucléaire et identité nationale après la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Amsterdam, 2014 et *Uranium africain, une histoire globale*, Paris, Le Seuil, 2016, ainsi que Timothy Mitchell, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*. Tr. Christophe Jacquet, Paris, La Découverte, 2013.

⁸ « On peut se passer des centrales nucléaires », *NO*, 24 février 1975.

Le nucléaire implique une centralisation des décisions d'investissement et de gestion ainsi que des pôles de production et de distribution : il faut une autorité centrale de planification, contrôle, surveillance et réglementation. C'est conforme à la tradition colbertiste et centralisatrice de l'État français, « un État qui dispose souverainement des gens, du milieu de vie, des ressources et des paysages »¹. Comme le note Enzo Lesourt, le nucléaire aliène la société entière à l'État, par une aliénation de droit, puisque sa législation ne relève pas du droit commun mais de normes de sûreté spécifiques, et par une aliénation de fait puisque la rhétorique de la nécessité technique empêche toute discussion politique². L'opposition au nucléaire est alors menée par la gauche écologiste socialiste, « courant autogestionnaire en tête »³. Le programme électronucléaire est imposé et géré en catimini, sans débat, en étouffant tous les incidents en cours et en déployant une surveillance militaire et policière des travailleurs, habitants et contestataires⁴. Les niveaux de radioactivité détectés et les stocks d'uranium et de plutonium sont gardés secrets, de même que les investissements engagés : « bref, l'impératif nucléaire est érigé en raison d'État : devant les exigences du nucléaire, les droits fondamentaux d'organisation, d'information, de débat et de décision démocratiques sont suspendus »⁵.

L'institution est légitimée symboliquement par l'expert qui monopolise l'autorité et la décision, ce qui la dépolitise en traitant « simplement les critiques et les contestataires d'ennemis de la raison, de la science et de la technique »⁶. Or, « l'industrie nucléaire n'a cessé d'être contestée au sein même de la communauté scientifique »⁷. Dès lors, le mouvement écologiste s'oppose à l'unanimité du progrès technique et scientifique indiscutable, par une contestation *technocratique* du nucléaire, comme le montre Alain Touraine, qui y voit le principal conflit social de l'époque⁸. Contre le règne des experts, les militants anti-nucléaires convoquent une pluralité d'acteurs : des écologistes autodidactes guidés par des cadres universitaires non conformistes, des techniciens et ingénieurs d'EDF et du CEA, syndiqués ou

¹ « La dictature du plutonium », *NO*, 28 juin 1976.

² Enzo Lesourt, *André Gorz, portrait du philosophe en contrebandier*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 84.

³ « Nucléaire : mensonges par omission », *NO*, 21 avril 1975.

⁴ « La société du plutonium sera une société de la peur et du secret, pleine de flics. (...) Dans la société du plutonium, des hommes informés sont un danger pour l'ordre et pour la Machine. La sécurité des installations nucléaires et de l'Etat exige que les citoyens acceptent leur insécurité et que celle-ci devienne un sujet tabou. » « La dictature du plutonium », *NO*, 28 juin 1976.

⁵ *Ibid.*

⁶ « Toute objection était rejetée comme obscurantiste, toute velléité de contrôle démocratique et populaire écartée sous prétexte que la complexité technique de la question n'était pas à la portée que des spécialistes. Dès le départ, l'option nucléaire s'annonçait incompatible avec la démocratie », « Débat sur le nucléaire : des vérités et des passions », *NO*, 21 mai 1979.

⁷ *Ibid.*

⁸ Alain Touraine, *La Prophétie anti-nucléaire*, Paris, Seuil, 1980, p. 324 et 336.

non à la CFDT et des scientifiques universitaires¹. Les travailleurs concernés diffusent leurs connaissances et leurs doutes², en utilisant leur expérience pratique comme lanceurs d'alerte plutôt que experts unanimes, assurés et confiants.

De plus, le choix des fins de la science et de la technique est un choix éthique et politique collectif : quelle croissance de la production sert le programme nucléaire ? Pourrait-on vivre autrement si la société n'appelait pas l'accroissement de la consommation énergétique ? La gestion militaire des installations nucléaires et la surveillance policière des travailleurs et des habitants proches des centrales sont-elles légitimes³ ? Gorz ne cesse d'interroger les finalités de ces moyens⁴. Cette critique démocratique de la technique est d'abord fondée en pratique ; par la suite, dans *Métamorphoses du travail* en 1988, il s'appuie sur un commentaire d'Habermas⁵ : le modèle décisionniste et technocratique de la science et de la technique empêche les citoyens de discuter avec les experts et politiciens, contrairement au modèle pragmatique qui les fait discuter sans hiérarchie a priori, en faisant de leurs échanges une condition essentielle de formation de l'opinion.

Le nucléaire est donc jugé une « technologie-verrou » qui empêche toute gouvernance démocratique en raison de sa gestion centralisée des informations et des décisions. Gorz le qualifie même de « rayonnement totalitaire » en raison des secrets, mensonges et violence sur lesquels il repose⁶. Il sert la domination des humains à travers la domination de la nature : « dans la “société du plutonium”, la démocratie n'est pas possible, ni, a fortiori, l'autogestion »⁷. Si le programme nucléaire est appliqué,

[a]vec tout ce que cela implique aussi de militarisation en amont et en aval, il n'y aura plus qu'à dire adieu aux rêves d'autogestion, de dépérissement de l'État, de reprise en main par tous et par chacun du cadre de travail, du cadre de vie, du travail et de la vie eux-mêmes⁸.

Un choix technique peut empêcher définitivement certaines pratiques sociales autonomes parce que les centrales nucléaires « imposent un certain type de société, irréversiblement, à

¹ « Nucléaire : un dossier truqué », *NO*, 17 mars 1975.

² SNPEA-CFDT, *L'électronucléaire en France*, Paris, Seuil, 1975.

³ « Nucléaire : la fin des experts », *NO*, 12 mai 1975.

⁴ Voir le dossier spécial (refusé par le *Nouvel Observateur*) *Que Choisir ?* n°144, juin 1977 « Au soleil de l'an 2000. Peut-on stopper le nucléaire ? ». En préface, Gorz demande : « « De combien d'énergie avons-nous besoin ? (...) De quelles énergies avons-nous besoin ? (...) Sur quelles énergies pourrions-nous compter pour demain ou même pour tout de suite ? ». Il est tiré à 130 000 exemplaires.

⁵ Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p. 97.

⁶ *E*, p. 17.

⁷ « Plutonium, le diktat de Carter », *NO*, 18 avril 1977.

⁸ « La dictature du plutonium », *NO*, 28 juin 1976.

l'exclusion de tout autre »¹ : sur le long terme, il faudra au moins une gestion centralisée des déchets.

De plus, le nucléaire incarne un monopole radical puisqu'aucune source énergétique alternative n'est envisagée. Tous les investissements publics se concentrent sur le nucléaire si coûteux², ce qui est une façon de montrer le soutien sans faille à ce choix énergétique. Pourtant, les syndicats du CEA insistent déjà sur la nécessité de diversifier les sources énergétiques et technologiques, en développant la paille, le taillis à pousse rapide, la géothermie, le chauffage et l'électricité solaire³. Face à ce monopole radical ultime, irréversible, qui peut anéantir toute vie⁴, Gorz exprime cette préférence tout aussi radicale : « en l'absence de tout autre choix, mieux vaudrait encore un capitalisme non nucléaire qu'un socialisme nucléaire ; car le premier hypothèquerait moins lourdement l'avenir »⁵.

Le choix technique autour du nucléaire relève alors d'un choix politique entre une société centralisée technocratique inappropriable, une « hétérorégulation technofasciste » d'une part, et une société autogérée à la base, une « autorégulation conviviale » d'autre part. À partir de 1981, Gorz regrette que Mitterrand étouffe ce débat énergétique :

Par ses choix énergétiques, le gouvernement enlève au développement d'une société autogérée ce qui devait en constituer le levier principal. En même temps, il enlève aux partisans d'un socialisme autogestionnaire les moyens d'expression parlementaires et politiques que, grâce aux PS et à ses députés, ils possédaient encore sous les gouvernements de droite. C'est dans le silence et le dégoût qu'il leur faut enregistrer aujourd'hui la victoire des tendances lourdes du social-étatisme⁶.

La technocritique formulée à l'occasion du programme nucléaire est alors élargie à tous les usages que le capitalisme fait des sources énergétiques. Celui-ci ne choisit pas les énergies les plus abondantes, mais les plus monopolisables, pour des raisons de contrôle, économique et politique :

Pourquoi, par exemple, le capitalisme a-t-il supprimé les moulins à vent et n'a-t-il pas tenté de tirer parti de l'énergie solaire ? Réponse : parce que le vent et le soleil sont à tout le monde et que leur exploitation ne peut être monopolisée par un patron, centralisée par le capital. Une centrale au charbon, au pétrole ou à l'uranium n'est à la portée que des plus grands monopoles et des États, assoit leur domination et place le peuple sous leur dépendance. Des génératrices éoliennes ou solaires, en revanche, pourraient être à la portée d'une communauté agricole ou urbaine – ou même d'une famille d'artisans ou de fermiers – produisant selon ses besoins ; sans rien consommer, polluer, détruire⁷.

¹ « De l'électronucléaire à l'électrofascisme », *LS*, n°20, avril 1975, p. 68-73.

² « Une production destructive », *NO*, 11 octobre 1976.

³ « Le gouvernement français répète ainsi la même erreur que précédemment avec le pétrole : il mise sur une seule source d'énergie. » : « Énergie : le prix caché de l'atome », *NO*, 29 décembre 1975.

⁴ « Nucléaire : faut-il brûler Superphénix ? », *NO*, 25 juillet 1977.

⁵ *EP*, p. 276.

⁶ « Nucléaire : la politique du mépris », *NO*, 17 octobre 1981.

⁷ « Les jeunes prophètes d'Amsterdam », *NO*, 22 janvier 1973.

L'entreprise capitaliste assure sa domination en captant les ressources productives, y compris les ressources énergétiques : elle a besoin de stocker et de conserver l'énergie pour la vendre quand elle le souhaite. Les énergies renouvelables ne l'intéressent que si elle parvient à monopoliser les matériaux pour les capter, ainsi que leur production et leur distribution¹.

La critique écologique gorzienne adressée au capitalisme, sa logique productive, ses finalités et ses outils, demeure donc fidèle au matérialisme élargi élaboré avec l'existentialisme marxiste. La technocritique est cruciale pour comprendre que l'écologie politique ne rejette pas en bloc une technique abstraite, mais s'intéresse précisément aux effets sociaux et politiques conditionnés par les outils et aux rapports que les sujets entretiennent avec eux. Cette analyse permet d'élaborer les conditions matérielles du projet d'émancipation vis-à-vis du productivisme : l'écosocialisme doit s'équiper d'autres outils que ceux légués par le capitalisme industriel à des fins de domination du travail et des ressources.

La critique du pouvoir des institutions sur les besoins dévoile déjà aussi les valeurs libertaires de l'écosocialisme gorzien, qui se synthétise autour de l'idéal d'autogestion des besoins. Celui-ci reconfigure le projet émancipateur socialiste, qui se fait d'autant plus pressant que le capitalisme sape ses propres conditions matérielles de reproduction.

¹ « Énergie : le soleil au détail », *NO*, 7 mai 1974.

Chapitre 6. « Leur écologie et la nôtre » : vers l'écosocialisme autogestionnaire

L'écologie politique gorzienne n'est pas un champ différent de la critique du capitalisme, mais l'aboutissement du projet autogestionnaire socialiste qui reste fondé sur les mêmes prémisses philosophiques. Existentialiste, Gorz maintient la multiplicité des possibles politiques à partir de la situation écologique, ce pourquoi il distingue l'écologie autogestionnaire de deux autres possibles non autonomes : le capitalisme vert, dont nous venons de voir les possibles transformations, ou la technocratie verte, susceptible de se muter en « écofascisme » ou « technofascisme » en faisant de l'urgence écologique le prétexte pour exercer un pouvoir totalitaire.

À l'inverse, l'écologie politique de Gorz continue de se fonder sur la critique sociale marxiste, actualisée par l'extension de l'aliénation, qui se joue dans tous les moyens et les fruits de la production qui sont ôtés aux travailleurs. Continuité de sa philosophie du travail qui vise la codétermination par les sujets de leurs conditions matérielles d'existence¹, l'écologie politique vise la réappropriation des conditions matérielles de vie, par l'autoproduction et l'autoconsommation², pour les soumettre à l'expérience vécue des besoins collectifs et des processus pour les satisfaire. À la suite du contrôle ouvrier, c'est aussi une réforme de structure qui vise à transformer radicalement les rapports de pouvoir qui pèsent sur les conditions matérielles d'existence.

Son écologie politique continue aussi de se fonder sur l'héritage phénoménologique pour rendre compte des rapports que le sujet entretient avec son milieu de vie. L'écologie politique est alors « le souci du milieu de vie en tant que déterminant de la qualité de la vie et de la qualité d'une civilisation »³ : ce n'est pas la défense d'une nature sacrée mais des rapports familiers que le sujet entretient de façon spontanée et autonome avec son monde vécu, alors que les forces capitalistes et technocratiques tentent de s'en approprier certaines dimensions.

L'écologie dessine alors un horizon utopique, que Gorz estime jusqu'alors négligé dans le socialisme scientiste qui s'est distingué du socialisme utopique⁴. Ce faisant, elle répond aux aspirations libertaires de 1968, en restant volontairement *politique* plutôt que *morale*, dans son analyse des causes et des perspectives d'émancipation. C'est pourquoi Gorz n'apprécie pas

¹ Le titre de l'article fameux « Leur écologie et la nôtre », *LS*, avril 1974, fait d'ailleurs écho à l'article « Leurs fabriques et les nôtres », *LTM*, octobre 1973, n°327.

² Si ces termes ont un sens réduit en économie, plus que le concept de « subsistance », ils sont néanmoins très utilisés à l'époque et par Gorz pour désigner ces tâches de satisfaction non marchande des besoins.

³ « Où va l'écologie ? », *NO*, 14 décembre 2006.

⁴ *EP*, p. 43.

« l'approche kantienne de Jonas » qui « en appelle au sens de la responsabilité de chacun, individuellement », ce qui reste insuffisant face à l'organisation capitaliste de « notre modèle de consommation et de production »¹. L'écologie politique autogestionnaire et socialiste traduit les aspirations à l'autonomie, à partir d'une critique de la société industrielle et du pouvoir étatique², sans rompre avec le mouvement ouvrier et social en l'état : Gorz reste proche de la CFDT et du PSU impliqués dans les luttes écologistes. Il pense alors les conditions du renouvellement du syndicalisme, en convergence avec les mouvements sociaux, ruraux, féministes, de consommateurs et d'habitants. Ceux-ci se confrontent aux problèmes liés au « cadre de vie », aux conditions d'habitat, de transport et de santé, en révélant par exemple le problème de l'amiante³.

Section 1. Une écologie anti-déterministe : l'alternative entre le risque écofasciste et l'écosocialisme autogestionnaire

1. Une écologie anti-naturaliste existentialiste : la défense du monde vécu

Sur quelle métaphysique se fonde l'écologie politique de Gorz ? Alors que Flipo lit dans *Fondements pour une morale* une critique des « nostalgies naturistes » au nom de la « puissance prométhéenne » que Gorz aurait abandonnée par la suite en découvrant les écologistes, nous pensons au contraire que son écologie reste fondée sur cet anti-naturalisme existentialiste et la conception de l'activité humaine qui en découle. Il est significatif que Gorz édite *Fondements pour une morale* en 1977, en parallèle de son écologie politique : ses concepts de nature et de monde vécu proviennent de sa phénoménologie.

Gorz présente la nature par-delà le dualisme entre nature et culture, à la manière de Merleau-Ponty⁴, comme un ensemble d'éléments naturels et d'« acquis culturels assumés comme immuables »⁵. Puisque tous les êtres vivants doivent satisfaire leurs besoins en usant des ressources de leur écosystème, « ni les hommes ni les animaux n'ont jamais vécu en paix

¹ « Où va l'écologie ? », *NO*, 14 décembre 2006.

² Voir Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy (dir.), *L'Auto-organisation. De la physique au politique* (colloque de Cerisy, 10-17 juin 1981), Seuil, Paris, 1983 : Gorz conserve dans sa bibliothèque et remarque l'article de Castoriadis.

³ « À Férodo, l'amiante tue », *Tribune socialiste*, 23 septembre 1971. L'article cite un extrait de *L'Humanité Dimanche* qui parle d'une « provocation » recherchée par les gauchistes.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

⁵ *FM*, p. 144.

avec la nature »¹ : ils adaptent sans cesse leurs écosystèmes à leurs besoins, par des pratiques de transformation et de production. Cette conception d'inclusion de l'humain dans un milieu naturel se trouve aussi chez René Dumont par exemple :

L'écologie est un mot simple. Il veut dire que l'homme, comme toutes les espèces vivantes, est inclus dans un milieu qui comprend la nature, les autres espèces vivantes, les autres hommes et qu'il ne peut pas se permettre de détruire ce milieu sans se détruire lui-même².

L'écologie scientifique révèle ainsi la dépendance de l'humain à l'écosystème, c'est-à-dire « un système autorégulateur qui assure son équilibre et sa reproduction en laissant interagir d'innombrables sous-systèmes les uns avec et contre les autres, sans qu'aucun puisse jamais s'assurer une suprématie totale »³. Une telle définition nuance l'analyse d'Adeline Barbin à propos de la conception de la matière chez Gorz – qu'elle attribue aussi, plus justement, à Sartre : elle y voit une métaphysique anti-matérialiste selon laquelle tout mouvement vient de l'être humain alors que la matière n'aurait aucune capacité de mouvement⁴. Il faut en fait distinguer une matière qui serait dotée d'une capacité d'*action* – qui présuppose un sujet doté d'agentivité – ou dotée de *mouvement*, qui peut être le résultat de phénomènes autorégulés, ce que révèle l'écologie aux yeux de Gorz. Les écosystèmes ont une dynamique propre, qui évoluent selon les interactions inter-espèces qui les composent.

En raison de ces mécanismes autorégulés qui échappent au pouvoir humain, aucune domination totale de la nature n'est matériellement possible : tous les effets sur l'écosystème ont des conséquences, parfois imprévisibles et parfois amplificatrices des effets d'origine, par des boucles de rétroaction. La science écologique vise alors à connaître les mécanismes de ce milieu de vie et les rapports de l'activité humaine avec son écosystème :

Elle est seulement la science des équilibres dynamiques qui rendent possible une forme de vie supérieure sur terre. À ce titre, elle tente de défendre ces équilibres contre des interventions qui les détruisent et de mettre au point des interventions plus propices à l'épanouissement de la vie⁵.

Comme Gorz le réaffirme en 2003 dans *L'Immatériel*, « seule l'écologie cherche à développer une science au service de l'épanouissement de la vie et d'un milieu de vie qui stimule cet épanouissement, non pas pour le dominer mais pour le ménager »⁶ : elle se met toujours au service d'une action, de ménagement plutôt que de destruction, et non d'un retrait de l'action.

¹ « La vie, la nature, la technique », *FR*, p. 42.

² René Dumont, *À vous de choisir. L'écologie ou la mort. La campagne de René Dumont*, Paris, Pauvert, 1974, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 42-43.

⁴ Adeline Barbin, *La démocratie technique*, Thèse de philosophie, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, 2017, p. 365. « Pour Sartre et pour Gorz, tout mouvement vient de l'être humain, la matière ne dispose d'aucune capacité d'action qui soit indépendante du mouvement que les humains lui transmettent. »

⁵ « Une production destructive », *NO*, 11 octobre 1976.

⁶ *I*, p. 112.

Dans une situation où l'action humaine transforme durablement et irréversiblement l'écosystème dans lequel elle s'inscrit nécessairement, l'écologie politique constitue un projet normatif pour définir collectivement les normes et les valeurs selon lesquelles réorganiser les modes d'existence. Il s'agit de réguler les interactions avec l'écosystème, qui demeurent nécessaires à toute existence d'être vivant.

Néanmoins, on pourrait faire la généalogie de ce besoin d'une science écologique distincte des pratiques de vie. En effet, elle semble jusque-là intégrée dans des savoirs vernaculaires des agents qui prélèvent des ressources dans un écosystème et dont l'intérêt est de garantir leur renouvellement. Ainsi, les paysans étaient considérés comme les façonneurs et protecteurs du paysage, attentifs aux cycles de reproduction des ressources et aux saisons. L'industrialisation des pratiques agricoles les dépossède de leurs savoir-faire et des conditions pour les appliquer, en imposant des méthodes productivistes. Aux Etats-Unis, les peuples autochtones ont traditionnellement cherché à connaître les métamorphoses de leur écosystème, comme le fleuve Klamath dans l'Oregon, aujourd'hui en péril par les infrastructures et activités industrielles¹. Gorz, pourtant sensible à la critique des savoirs et de leurs institutions n'a pas pointé les éventuels risques de l'émergence d'une « science écologique », transformée par le système scientifique développé par le capitalisme, qui en ferait un savoir monopolisé et un motif de l'expertise de quelques-uns. C'est parce qu'il intègre directement l'écologie dans les pratiques et les rapports que les sujets entretiennent avec leur monde vécu.

Ce n'est pas tant que « l'écologie politique de Gorz met l'individu au cœur de la société, et laisse la nature à son extériorité »² comme le suggère Catherine Larrère, mais plutôt qu'elle supprime ce triptyque humain-nature-culture en partant de l'immersion du sujet dans le monde vécu, qui n'est pas une nature vierge : le concept phénoménologique husserlien de *Lebenswelt* lui permet d'insister sur le rapport que le sujet entretient avec son environnement, *Umwelt*, qui n'est pas général et indéterminé, mais situation d'action, avec laquelle le sujet agit et avec lequel il entretient des rapports de familiarité. Ce que le sujet ressent comme « plus ou moins naturel » est fonction de familiarité et d'habitudes – pratiques culturelles et historiques –, dans un écosystème déjà là. Ce monde vécu inclut les vivants rencontrés dans ce milieu de vie et les conditions matérielles dont le corps humain dépend, sans s'y réduire.

¹ Léa Gasquet, « Dans l'Oregon, le fleuve Klamath victime de l'exploitation industrielle », *Socialter*, n°57, avril-mai 2023.

² Catherine Larrère, « André Gorz », *loc. cit.*

Le monde vécu est donc immédiatement sensible et sensé, composé de pratiques spontanées, non-théorisées, qui s'y déploient familièrement, avant toute rationalité. Il est rendu vivable par les pratiques du sujet qui s'y oriente et se forge des habitudes :

La région du monde naturelle est celle que la vie naturelle « naturalise », annexe au corps comme son prolongement et sait parfaitement à même le corps ; c'est le monde en tant que la vie le mondanise et, au sens propre du terme, se l'incorpore par le simple déploiement de ses possibilités naturelles, rodées et acquises au contact de ses entours précisément¹.

Le sujet adapte ses facultés de compréhension et d'action à son écosystème, pour y survivre. Tout sujet est alors nécessairement ancré dans un territoire spécifique. Le monde vécu ainsi conçu est la traduction écologique du concept sartrien de situation : c'est une « seconde nature » qui rend l'environnement familier, qui apparaît alors comme « naturel » au sens d'une spontanéité non questionnée. Alors que l'autogestion et le projet révolutionnaire impliquent de transformer la situation, l'écologie est une défense du monde vécu, en l'état. Par des « zones à défendre »², elle vise à maintenir le lien de familiarité du sujet, que les pouvoirs capitalistes et technocratiques tentent de défaire : c'est à la fois une défense du droit des humains à rester dans le même monde, tel qu'ils s'y sont adaptés au fil du temps et l'ont connu, et un principe de précaution face à toute tentative de transformation radicale qui détruit la familiarité et appelle les sujets à s'y « adapter »³.

L'écologie gorzienne est donc fondée sur une perspective anthropocentrique assumée :

Je suis en effet sciemment anthropocentrique dans la mesure où, à mon sens, seuls les êtres humains sont capables de poursuivre intentionnellement des fins qu'ils définissent eux-mêmes, y compris celle de sauver la biosphère des conséquences de leurs propres actions. Il s'agit ici, une fois encore, du problème du Sujet, c'est-à-dire de notre aptitude à la réflexivité et à la mise en question de nos intentions et de nos buts⁴.

Mais ce n'est pas un anthropocentrisme normatif qui justifierait ainsi la domination sur son écosystème ; il s'agit plutôt d'un anthropocentrisme « méthodologique », critique au sens kantien, puisqu'il porte sur les conditions de possibilité de la connaissance des rapports que le sujet peut entretenir avec son écosystème – rapports de connaissance et d'action.

¹ *FM*, p. 144.

² Le concept transforme le sens originel de l'acronyme ZAD pour « zone à aménagement différé » – sens qui témoigne bien de cette transformation en cours du territoire.

³ Barbara Stiegler, *Il faut s'adapter, Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.

⁴ Entretien avec Andrea Levy, 7 janvier 1998, *LELN*, p. 59.

Cela peut étonner dans le champ de l'écologie contemporaine où, à la suite de Bruno Latour¹, de Catherine et Raphaël Larrère² et de Philippe Descola³, Vinciane Despret⁴, Baptiste Morizot⁵ et Alessandro Pignocchi⁶ invitent plutôt à dépasser la bipartition entre l'homme et la nature, pour penser un *continuum* entre tous les êtres vivants, avec lesquels il serait possible de faire des alliances, plutôt que de les soumettre dans des rapports de pouvoir. Bruno Latour propose alors d'inclure les vivants dans les institutions humaines, par un « Parlement des choses » pour tenir compte de leurs intérêts spécifiques⁷. Cependant, on risque alors de négliger le statut d'acteur de l'humain, responsable de la situation écologique et seul chargé de transformer ses pratiques, dans des rapports conflictuels qui sont proprement politiques – et qui jouent aussi pour reconnaître les intérêts des non-humains, contre les intérêts capitalistes et technocratiques. C'est pourquoi l'écologie politique a souvent déjà dépassé ce dualisme entre nature et culture. Le géographe Élisée Reclus, géographe, soutient que la nature ne peut jamais être pensée en dehors de la présence de l'homme qui la façonne, au point de modifier les climats⁸. L'éducation écologique devrait alors passer par une confrontation directe avec la nature sous toutes ses formes pour développer un sentiment de nature qui empêcherait le désir de son exploitation. Murray Bookchin se défend de tout « naturalisme sentimental »⁹ : son écologie politique repose sur une vision désacralisée de la nature pour établir des relations complémentaires entre les sphères naturelle et artificielle et éviter que les forces par lesquelles l'humain transforme la nature ne se retournent contre lui. Gorz et Bookchin montrent que les pratiques humaines sont toujours ancrées dans un écosystème qu'elles façonnent et transforment simultanément, ce pourquoi il faut plutôt s'intéresser à leurs interactions, mais aussi les actions spécifiquement humaines. Aujourd'hui, Geneviève Pruvost insiste aussi sur l'appréhension sensible du monde par le sujet, dans une quotidienneté située, « arrimée à un lieu et à un temps donnés, à un milieu de vie peuplé d'êtres humains et non humains »¹⁰.

¹ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991 et *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

² Catherine et Raphaël Larrère, *Du Bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, 1997.

³ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

⁴ Vinciane Despret, *Habiter en oiseau*, Paris, Actes Sud, 2019.

⁵ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : enquête sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020.

⁶ Alessandro Pignocchi, *La recomposition des mondes*, Paris, Seuil, 2019.

⁷ Bruno Latour, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & politique*, 2018/1 (N° 56), p. 47-64.

⁸ Élisée Reclus, « De l'action humaine sur la géographie physique. L'homme et la nature », *La Revue des Deux Mondes*, 15 décembre 1864, p. 762-771.

⁹ Murray Bookchin, *Notre environnement synthétique*, tr. Denis Bayon, Lyon, Atelier de création libertaire, 2017, p. 33.

¹⁰ Geneviève Pruvost, *Quotidien politique*, op. cit., p. 7.

Gorz aussi pense l'écologie comme une pratique humaine qui implique un certain rapport, affectif et pratique, du sujet à son monde vécu. Comme il le formule dans l'article crucial de 1992, « L'écologie politique, entre expertocratie et autolimitation », l'écologisme ne défend pas « la Nature des naturalistes ni celle de l'écologie scientifique » mais « le milieu qui paraît “naturel” »¹ au sujet. L'écologie scientifique qui définit des stocks de ressources ou des limites planétaires et décrit une nature objectivée, informée, mathématisée et coupée de pratiques se fonde par-delà cette expérience initiale du monde vécu. Elle montre de façon extérieure « la civilisation dans son interaction avec l'écosystème terrestre, c'est-à-dire avec ce qui constitue la base naturelle, le contexte non (re)productible de l'activité humaine »², soit ses conditions matérielles d'existence. Comme le formule Adeline Barbin, « ce que le projet écologique de Gorz veut protéger, c'est le milieu de vie des êtres humains, un *oikos* que les individus puissent ressentir comme habitable et dans lequel ils puissent choisir leur manière de vivre »³. Mais Flipo interroge les raisons de l'attachement du sujet à son milieu de vie⁴ : peut-on considérer qu'il est présent et nécessaire pour tout sujet mais qu'il ne se révèle ou n'est perçu que dans certaines situations de perte de familiarité ? Ou bien émerge-t-il uniquement de situations spécifiques, conflictuelles par exemple ? Gorz considère que cet attachement du sujet à son monde vécu est une dimension essentielle de son rapport au monde, mais qu'il se révèle spécifiquement en situation de crise, quand il est transformé voire mis en danger. C'est le cas notamment face aux forces capitalistes et technocratiques qui tentent de se l'approprier et bouleversent les pratiques familiales.

L'écologie politique vise alors l'interdiction culturelle de « certaines interventions dans les cycles naturels dont – à la différence d'autres espèces – la nature elle-même ne lui a pas interdit la possibilité »⁵. Sont seules concernées les communautés dont « l'activité économique détruit ou perturbe durablement le milieu ambiant et, de ce fait, compromet la poursuite de l'activité économique, elle-même, ou en change sensiblement les conditions »⁶. Ce sont elles qui doivent subordonner la raison économique aux normes écologiques et sociales, qui fixent alors des conditions et limites « pour ne pas provoquer des effets contraires à ses buts ou mêmes incompatibles avec sa propre continuation »⁷. Tout comme l'économie révèle les contraintes

¹ E, p. 49.

² E, p. 44.

³ Adeline Barbin, « La nature dans l'écologie politique d'André Gorz », *loc. cit.*

⁴ Fabrice Flipo, *Nature et politique*, *op. cit.*, p. 364.

⁵ FR, p. 43.

⁶ EP, p. 266.

⁷ EP, p. 267.

hétérodéterminées que les activités individuelles font émerger par l'accumulation de pratiques alors réifiées, l'écologie révèle les contraintes du milieu qui résultent du pratico-inerte des pratiques collectives. Elle intègre des paramètres niés par la comptabilité capitaliste comme

[l]e ménagement optimal des ressources naturelles, de l'environnement, des équilibres biologiques ; la recherche du maximum de durabilité, de valeur d'usage et non plus de valeur d'échange ; la satisfaction et l'épanouissement optimal des hommes dans leur travail et hors du travail, et non plus le rendement et la productivité maximale du travail du point de vue capital¹.

Ces facteurs ne peuvent être intégrés que dans « une société postindustrielle et postcapitaliste », jugée « la seule qui soit compatible avec la gestion et l'allocation *rationnelles* des ressources globales »². L'écologie n'a pas une « rationalité supérieure qui subsumerait celle de l'économie » mais « une rationalité *différente* » qui révèle « les limites de l'efficacité de l'activité économique et les conditions extra-économiques de celles-ci »³ : elle tient compte des externalités négatives de la production capitaliste – alors que celle-ci y répond en augmentant les efforts productifs. Dans sa recension d'*Écologie et liberté*, Rosanvallon souligne à juste titre que « le plus important reste de savoir *qui* gère cette rationalité. On peut, en effet, très bien concevoir une écologie technocratique et autoritaire »⁴.

2. Les risques technocratique et écofasciste

Gorz reste anti-déterministe car existentialiste : ni la nature, ni notre conception d'elle, ne déterminent nécessairement l'action. Face au capitalisme qui tente d'intégrer les contraintes écologiques mais ne peut s'y adapter durablement, seule une attaque politique peut « lui arracher la maîtrise des opérations et lui opposer un tout autre projet de société et de civilisation »⁵. Puisque Gorz considère que le capitalisme ne peut durablement se maintenir, la situation écologique présente une alternative qui revient à un « choix de civilisation » entre l'« enrégimentement planétaire ou [la] démocratie des producteurs associés » ; c'est-à-dire entre « socialisme ou écofascisme »⁶ : parce qu'elle peut mener aussi bien « à un anticapitalisme radical qu'à un pétainisme vert »⁷. L'opposition de Gorz à la technocratie résulte de sa critique de toute forme autoritaire de pouvoir et de sa technocritique, mais peut-être aussi de l'analyse de Marcuse sur l'expérience nazie, dans laquelle les considérations techniques sur l'efficacité

¹ « D. Écologie et capitalisme », *NO*, 19 juin 1972, *CCQ*, p. 298.

² *Ibid.*

³ *EP*, p. 267.

⁴ Pierre Rosanvallon, « Recension de Bosquet (Gorz), « Écologie et liberté » », *NO*, 13 juin 1977.

⁵ *EP*, p. 19.

⁶ *EP*, p. 10.

⁷ *E*, p. 15.

et la rationalité impérialistes ont remplacé les normes traditionnelles du profit et du bien-être général pour mettre la technique au service de la terreur¹.

Les options politiques se distinguent par les fins, les moyens et les forces sociales capables de les porter. Aucun objectif n'est légitime indépendamment des moyens pour le réaliser : même « la limitation de la croissance n'est pas un but en soi, elle n'a aucun intérêt si elle est préconisée, imposée par une « *nouvelle élite organisée* », ayant l'anti-croissance pour tout programme »². Gorz met en garde contre le risque « écofasciste », « technocratique » ou « expertocratique ». Ces expressions renvoient à divers mécanismes et possibles.

Chronologiquement, il établit un lien de parenté entre la volonté de pouvoir sur la nature, qu'il estime présente dans l'esprit du capitalisme et dans l'esprit de la science, comme il le montre rétrospectivement dans *L'Immatériel*³ : les deux pratiques visent à domestiquer des phénomènes jugés aléatoires, incertains, voire facteurs de risques et de désordre. La nature doit être mise en ordre rationnellement pour pouvoir anticiper ses effets, d'autant plus si nos pratiques en dépendent. Même si la crise écologique montre que le capitalisme n'y parvient pas, la volonté de domination issue de cet esprit scientifique peut perdurer dans la croyance d'un surcroît d'action humaine pour compenser certains de ses effets.

Dans la situation de crise écologique, Gorz distingue divers scénarios possibles plus ou moins autoritaires. D'abord, il faut compenser de façon hétéroréglée la disparition de certains phénomènes autorégulés. L'article de 1992 établit que « l'écosystème naturel possède une capacité autogénératrice et autoréorganisatrice »⁴ diverse et complexe lui permettant de s'adapter aux changements. Quand ses processus sont transformés voire endommagés – que la cause en soit « naturelle » ou « humaine » – l'écosystème se transforme pour les compenser. Si les pratiques humaines comptent durablement sur ces mécanismes autorégulés – la pollinisation par les abeilles dans l'agriculture, l'absorption des pluies par les sols ou la régulation de populations animales dans un écosystème – alors elles sont affectées par ces transformations. Elles peuvent donc donner lieu à des projets pour compenser leur dégradation par un surcroît d'activité humaine, notamment des dispositifs techniques. Or, ce projet, s'il est organisé de façon centralisé et technocratique, est alors coupé de l'expérience vécue des pratiques, des besoins et des ressources à disposition. Ce décalage a des conséquences qui appellent ensuite d'autres dispositifs techniques : Gorz montre ainsi les externalités négatives de certaines

¹ Herbert Marcuse, « Quelques conséquences sociales de la technologie moderne », in Herbert Marcuse, *Sommes-nous déjà des hommes ? op. cit.*, p. 250.

² *EP*, p. 67.

³ *I*, p. 118-119.

⁴ *E*, p. 44.

décisions prises par les fonctionnaires du Génie rural en Bretagne sur les remembrements des terres paysannes¹.

Compenser la disparition de phénomènes autorégulés par des mécanismes hétérorégulés créent nécessairement des dispositifs techniques et des dispositifs de pouvoir, qui se rendent nécessaires à terme, par dépendance et inertie. De plus, leur gestion peut être plus ou moins centralisée et autoritaire. Le pouvoir expertocratique peut alors

[d]éterminer scientifiquement les techniques et les seuils de pollution écologiquement supportable, c'est-à-dire les conditions et les limites dans lesquelles le développement de la technosphère industrielle peut être poursuivi sans compromettre les capacités autogénératrices de l'écosphère².

L'écologie scientifique est alors mise au service d'une tentative de contrôle de l'écosystème et de ses phénomènes. Il s'agit de planifier une gestion rationnelle des ressources, en reconnaissant que le marché ne convient pas pour réguler les usages qu'en font les acteurs privés. Cette hétérorégulation crée une « extension du pouvoir techno-bureaucratique »³. L'impératif écologique peut donc être utilisé par les appareils de pouvoir existants pour renforcer leur pouvoir sur les populations, soit en intégrant certaines contraintes écologiques et en édictant des normes réglementaires, soit seulement en s'en réclamant pour justifier n'importe quelle action – y compris non-écologiste.

La situation écologique et l'écologie scientifique peuvent donc servir à consolider le pouvoir des experts : « des technocrates calculeront des normes “optimales” de dépollution et de production, éditeront des réglementations, étendront les domaines de “vie programmée” et le champ d'activité des appareils de répression »⁴. Celui-ci monopolise le savoir sur une situation, ses ressources et ses phénomènes, excluant durablement le pouvoir populaire jugé incompetent. Par exemple, en 1977 le politologue américain William Ophuls propose une oligarchie puissante, orchestrée par une élite dirigeante qui serait compétente écologiquement et qui restreindrait volontairement l'espace démocratique au nom de l'impératif de survie⁵. Gorz voit que l'écologie comme science du vivant et des écosystèmes « n'implique donc pas le rejet des solutions autoritaires, *technofascistes* » parce qu'elle peut être utilisée pour mieux les contrôler par un surcroît d'ingénierie⁶.

¹ Le Génie rural pousse à l'arasement des talus, qui fait gagner du temps et des surfaces cultivables mais fait baisser le rendement parce que les talus sont des réserves d'humidité, d'insectes, d'oiseaux et de bactéries nécessaires à l'écosystème, voir « Environnement : le scandale de l'été », *NO*, 13 août 1973.

² *E*, p. 45.

³ *E*, p. 47.

⁴ *EP*, p. 18.

⁵ William Ophuls, Stephen Jr. Boyan, *Ecology and the Politics of Scarcity Revisited : the Unraveling of the American Dream*, New York, W.H. Freeman and Company, 1977.

⁶ *EP*, p. 24.

Ce pouvoir expertocratique peut même viser la consolidation du pouvoir capitaliste s'il est mis au service de la préservation du système de production, en formulant les conditions pour poursuivre tant que possible la production économique. Il peut même être source de création de valeur et de profit si les mécanismes hétérorégulés pour remplacer les phénomènes autorégulés sont privatisés et marchandisés : déjà la reproduction des semences peut donner lieu au paiement d'une rente¹, mais on imagine aussi que la pollinisation des abeilles serait remplacée par des drones ainsi que le stockage de l'eau dans les nappes phréatiques par les méga-bassines. Notons que Gorz n'envisage pas que le pouvoir étatique puisse contrer le pouvoir capitaliste en utilisant des normes déterminées par l'écologie scientifique : c'est parce qu'il considère l'État tel qu'il existe comme un agent au service du capital, et non comme un contre-pouvoir populaire dont les masses pourraient se servir pour lutter contre le capital. Il présuppose que les normes expertocratiques ôteront du pouvoir populaire et non du pouvoir capitaliste. Ce faisant, il ne commente pas non plus le détail des possibles du côté des organisations internationales, qui participent pourtant à la législation climatique depuis les années 1990 au moins.

Le risque d'une dictature écologique serait quant à lui l'exercice autoritaire du pouvoir politique et technique pour réduire la délégation du pouvoir et les contrepouvoirs institutionnels, au nom d'une situation d'urgence qui imposerait des prises de décisions rapides. Il pourrait être un projet écologique de protection des écosystèmes mais non un projet *écologiste* d'émancipation collective.

Ce risque technocratique est-il porté par des acteurs spécifiques ou bien réside-t-il seulement dans l'inertie des institutions qui peuvent tenter de consolider leur pouvoir ? Si Gorz salue le rapport Meadows à sa parution en 1972, il pointe les intérêts des industriels qui participent au Club de Rome, à son origine : il pourrait viser à calculer et à planifier de façon technocratique et centralisée les normes nécessaires à la préservation des conditions matérielles d'existence actuelles, pour programmer la production optimale dans chaque milieu de vie. La limiter dans les pays industrialisés mais inciter les pays en voie de développement à la poursuivre sous sa forme capitaliste, c'est nier l'origine de la crise écologique.

Gorz répond notamment à Sicco Mansholt lors de la conférence-débat organisée par *Le Nouvel Observateur* en juin 1972. Comme y insiste à juste titre Dominique Méda², Mansholt prône une intervention politique à l'échelle européenne, jugée plus efficace que celle des États-

¹ Si les semences et les plans appartiennent à une variété protégée par le titre de propriété « Certificat d'obtention végétale ». Voir José Bové et François Dufour, *Le Monde n'est pas une marchandise*, Paris, La Découverte, 2018.

² Dominique Méda, « Introduction », in Dominique Méda (dir.), *La lettre Mansholt 1972*, Paris, Les Petits Matins, 2023, p. 12.

nations alors dépassés par le chômage et l'inflation, mais aussi la plus pertinente et la plus juste, pour réduire la croissance dans les pays riches. Par une économie planifiée, articulée au niveau européen et national, Mansholt propose de réduire la consommation de biens matériels, qui serait compensée par celle de biens immatériels, de loisirs et de temps sociaux à organiser par des infrastructures collectives. Sa lettre donne lieu à de diverses réactions¹ : Georges Marchais lui reproche de vouloir s'attaquer à l'augmentation du niveau de vie et de bien-être des ouvriers ; l'économiste William Nordhaus défend que la variable prix peut suffire à préserver les ressources en incitant leur substitution par du capital ou du travail.

Gorz partage l'horizon socialiste et les objectifs soutenus par Mansholt. Il s'interroge néanmoins sur les forces sociales susceptibles de les porter et considère qu'il mésestime voire nie les rapports de forces en l'état : il fait confiance, « pour la réalisation d'une civilisation postindustrielle et postcapitaliste, à la conversion morale des dirigeants du grand capital et à une intervention éclairée des appareils d'État, nationaux et supranationaux »² en demandant une non-croissance qui empêche le capital de s'accroître, alors que c'est contradictoire avec sa dynamique systémique. Mansholt assume son socialisme mais n'explicite pas les luttes nécessaires pour l'imposer. Ce projet pêche, de fait, par le manque de forces sociales susceptibles de le désirer et de le réaliser concrètement, pour lutter contre les pouvoirs en place, capitaliste et institutionnel :

L'État ? Certainement pas. Et Mansholt se garde bien de dire une telle chose, comme s'il était réellement conscient du fait que l'État est un État de classe, que cette société est une société de classe et que l'intérêt de cette société de classe que l'État représente ne se confond en rien avec l'intérêt général. Il n'y aura pas d'intérêt général pour l'ensemble de la société tant que la suppression des classes, de la société de classes et de l'État ne sera pas réalisée. Et qui peut être l'agent de cette suppression³?

Les projets technocratiques étendent les pouvoirs des fonctions dirigeantes sur les populations, sans en redistribuer aux masses. Ils participent ainsi d'une société pan-étatiste plus ou moins militarisée telle qu'

[a]ucune action d'intérêt local ou professionnel, social ou culturel ne peut être entreprise par les intéressés eux-mêmes [...] en dehors d'interventions, d'autorisations, de réglementations ou de dérogations d'une « autorité compétente ». Aucune initiative ne peut s'exercer d'en bas sans la désignation d'un responsable, responsable non pas envers ses prochains mais devant la loi⁴.

En France, les pouvoirs publics font de « l'environnement » une catégorie de l'action publique à partir des années 1960 pour faire prendre en charge les controverses environnementales par

¹ Voir Élodie-Vieille-Blanchard, « Les limites à la croissance dans un monde global. Modélisations, prospectives, réfutations », Thèse en sciences sociales, EHESS, 2011, notamment à partir de p. 411 et de p. 455.

² CCQ, p. 123.

³ CCQ, p. 124.

⁴ EP, p. 49.

une technocratie éclairée¹, qui développe des politiques de préservation du milieu naturel. Face à cela, Gorz adhère en 1958 au Club Jean Moulin, réunissant des universitaires, hauts fonctionnaires et ingénieurs pour mettre leur expertise au service d'exigences démocratiques, attentifs au risque de dérive technocratique². Il estime plus généralement que tout pouvoir expertocratique qui se réclame de l'écologie « entre en conflit avec les aspirations originaires du mouvement écologique lui-même en tant que mouvement politico-culturel »³. Brice Lalonde estime également que le mouvement écologiste français se développe contre la technocratie⁴ : les écologistes demandent des formes d'administration temporaires et à géométrie variable.

Dès lors, « le technofascisme ne sera évité que par une expansion de la société civile qui, à son tour, suppose la mise en place de techniques et d'outils permettant une souveraineté croissante des communautés de base »⁵, soit par un projet politique. Ainsi, « l'écologisme utilise l'écologie comme le levier d'une critique radicale de cette civilisation et de cette société »⁶, pour défendre l'autogestion de la société civile. Gorz y voit le « sens originaire du mouvement écologique », né d'une protestation contre la destruction du milieu de vie familial et du vernaculaire par le pouvoir économique et administratif pour réduire l'autonomie existentielle des individus et des collectifs⁷.

3. L'autogestion matérielle : l'autorégulation plutôt que l'hétérorégulation

Pour réutiliser la terminologie sartrienne sous-jacente à cette critique institutionnelle, on peut considérer que, contre le pratico-inerte, capitaliste ou technocratique, les sujets regroupés imposent « à la production institutionnelle et aux techniques, des limites qui ménagent les ressources naturelles, préservent les équilibres propices à la vie, favorisent

¹ Voir Alexis Vrignon, *La Naissance de l'écologie politique en France, op. cit.*, chapitre 1 « À l'aube de l'écologisme », section « Les pouvoirs publics, l'aménagement du territoire et l'environnement ».

² « Pour conjurer la perspective d'un gouvernement par les experts qui marginaliserait le rôle du citoyen dans le système démocratique, ils entendent promouvoir la participation de celui-ci à l'ensemble des décisions le concernant via les corps intermédiaires et dans le cadre d'un État décentralisé. » *Ibid.*

³ *E*, p. 48.

⁴ « C'est en luttant contre des projets technocratiques que le mouvement écologiste s'est peu à peu formé : programme nucléaire, restructuration industrielle, aménagement du territoire, gestion des ressources naturelles, politique de la santé, urbanisme, mise en fiches des citoyens, rétention de l'information, centralisation politique et administrative », Brice Lalonde, *Sur la vague verte*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 216. Voir aussi Yves Lenoir, *Technocratie française*, Paris, Pauvert, 1977.

⁵ *EP*, p. 312.

⁶ *EP*, p. 24.

⁷ *E*, p. 49.

l'épanouissement et la souveraineté des communautés et des individus »¹ – autrement dit une autogestion des contraintes écologiques à des fins collectives d'autonomie.

Cette autogestion ne crée pas de dispositifs de pouvoirs mais s'appuie sur les phénomènes spontanés autorégulés : il est plus efficace de « ménager les stocks naturels que de les exploiter, de soutenir les cycles naturels que d'intervenir en eux », c'est-à-dire de « préférer les systèmes naturels et leurs équilibres autorégulés aux systèmes programmés par des experts et des institutions »². Gorz le pense notamment avec Edgar Morin, qui analyse l'enracinement matériel du sujet dans les cycles de son écosystème et les autorégulations des organisations vivantes. Gorz en rend compte dans un style qui rappelle la dialectique de la praxis conditionnée et conditionnant le pratico-inerte :

Penser la vie, ce n'est ni la regarder au microscope ni en écrire les équations biochimiques ; c'est retracer par la pensée le mouvement par lequel elle surgit, s'empare des conditions de sa surrection, rétroagit sur elles, s'autonomise par rapport à elles sans cesser d'en dépendre, les coproduits et se produit elle-même tout à la fois comme fin absolue et comme moyen de sa perpétuation. (...) Cette auto-organisation auto(re)productrice ne s'effectue évidemment pas à partir de rien : elle suppose un milieu qui la détermine tout en étant perpétuellement remanié et codéterminé par elle³.

Avec Morin, Gorz soutient la supériorité intrinsèque d'un système complexe autorégulé dans sa capacité à intégrer la nouveauté, sur « un système contrôlé centralement, nécessairement plus rigide et plus pauvre » produit par la société industrielle en prétendant dominer la nature. S'appuyer sur des phénomènes autorégulés, sélectionnés par l'histoire du vivant, capables de s'adapter spontanément et progressivement, réduit le besoin de contrôle et de réparation des écosystèmes. À terme, cela évite les mécanismes techniques et juridiques qui augmentent le pouvoir réglementaire sur les choses, ainsi que le travail qu'ils impliquent. Comme le note Adeline Barbin, Gorz préfère la facticité naturelle, résultat pratico-inerte, que tout dispositif de pouvoir sur cette facticité, qui pourrait être accaparé par une minorité⁴.

Le choix écologique autogestionnaire est alors « un choix de l'autorégulation décentralisée plutôt que de l'hétérorégulation centrale »⁵. Celui-ci ne cherche pas à « dominer » entièrement l'écosystème – comme le prétend le technosolutionnisme, par un surcroît de travail et de technique – mais laisse faire des mécanismes autorégulateurs pour éviter le biopouvoir institutionnel. Il reconnaît ainsi ses fonctions écologiques et la dépendance de la production humaine à son égard. Le principe de l'écologisme est alors celui de non-intervention ou d'intervention minimale sur le vivant :

¹ *EP*, p. 269.

² *EP*, p. 269 et p. 271.

³ « La dynamite d'Edgar Morin », *NO*, 5 janvier 1981. Aussi dans *CP*, p. 235 et *LELN*, p. 95.

⁴ Adeline Barbin, *La démocratie technique*, loc. cit., p. 318.

⁵ *EP*, p. 271.

Mieux vaut laisser faire la nature que de la corriger au prix d'une soumission croissante des individus aux institutions, des hommes au pouvoir d'autres hommes. Car ce que les écologistes reprochent aux ingénieurs des systèmes, ce n'est pas de violer la nature (elle n'est pas sacrée) mais, ce faisant, de mettre en place de nouveaux instruments de pouvoir¹.

C'est un écologisme libertaire sur le plan matériel : laisser faire les écosystèmes pour ne pas créer des formes de pouvoir *sur les choses* et partant, *sur les individus* qui entrent en relation avec elles. Celui-ci est strictement incompatible avec la rationalité capitaliste, le technofascisme ou le socialisme autoritaire qui cherchent à maîtriser les choses par l'extension de leur biopouvoir. Il n'est compatible exclusivement² qu'avec « le choix socialiste libertaire ou autogestionnaire, mais il ne se confond pas avec lui »³ – parce qu'il se situe au niveau des conditions matérielles d'existence.

Parallèlement à l'écologisme libertaire matériel, le socialisme autogestionnaire défend la capacité des sujets à satisfaire par eux-mêmes leurs besoins, pour minimiser les dépendances vis-à-vis des institutions et les rapports de force : c'est « la lutte des individus et des communautés pour prendre, individuellement et collectivement, le pouvoir sur leur vie »⁴. Flipo souligne aussi la centralité de cette inspiration libertaire dans l'écologie politique critique de l'État et du marché, qui préfère les objectifs anarchistes de fédéralisme pour affaiblir l'État aux tentatives concrètes d'abolition de l'État⁵. S'il montre l'inspiration libertaire de certains écologistes⁶, Flipo ne cite pas Gorz⁷, à l'inverse d'Audier, qui met en exergue l'origine anti-autoritaire de l'écologie politique française, face au risque de récupération de l'angoisse écologique par les élites⁸. À l'époque, dans sa recension d'*Écologie et liberté*, Rosanvallon considère l'écologisme comme « une option politique fondamentale indissociable d'un choix autogestionnaire. Au slogan de Lénine “le socialisme, c'est les soviets plus l'électricité”, Bosquet oppose “un socialisme = écologie + autogestion”. »⁹ Ce faisant, l'écologie politique renoue avec le socialisme autogestionnaire libertaire de Fourier et Proudhon, qui veut transformer la société par-delà la conquête du pouvoir politique – visée par le socialisme

¹ EP, p. 272.

² « C'est pourquoi l'exigence écologiste est, dans sa spécificité, un élément indispensable de la lutte anticapitaliste. Seule la gauche socialiste et autogestionnaire pourrait prendre en charge politiquement cette exigence. » EP, p. 275.

³ EP, p. 273.

⁴ EP, p. 275. Voir aussi « La démocratie écologiste suppose des travailleurs la pratique de l'autogestion et des citoyens un civisme empirique et tolérant. Les écologistes sont des libéraux-libertaires ! » Brice Lalonde, *Sur la vague verte*, op. cit., p. 223.

⁵ Voir Fabrice Flipo, *L'Écologie autoritaire*, op. cit., chapitre 3.

⁶ Tout comme Patrick Chastenot, *Les Racines libertaires de l'écologie politique*, op. cit.

⁷ Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 97.

⁸ Serge Audier, *L'Âge productiviste*, op. cit., p. 560.

⁹ Pierre Rosanvallon, « Recension de Bosquet (Gorz), « Écologie et liberté » », NO, 13 juin 1977.

étatique –, au moyen d’associations ouvrières, des coopératives de production ainsi que de communautés alternatives. De même, l’écologie vise à autonomiser la société civile des institutions marchandes et étatiques¹.

Section 2. Politiser l’écologie avec l’autogestion de la société civile

Quelles sont alors les voies et les moyens « pour réaliser les buts subversifs que l’écologie implique »² ? En 1972, Gorz juge que « les écologistes et les mouvements écologiques, à quelques exceptions près, sont muets sur la question des moyens » parce qu’ils portent « une aspiration révolutionnaire sans base de classe », ancrée dans des situations singulières, qui conduit « à une révolte *morale* qui, le plus souvent, rejette l’ensemble de la civilisation capitaliste sans poser explicitement la question de la *nature de classe* de la société dont cette civilisation est le fruit »³. Il développe une analyse marxiste du mouvement écologiste naissant, qu’il situe au sein de la critique du capitalisme plutôt que comme son alternative : quelles sont les forces sociales susceptibles de le porter, sur quels rapports de force leur lutte peut-elle s’appuyer et pour quel projet ?

1. L’autogestion par la société civile

Né dans la sphère du travail, abondamment discuté dans l’après-68, le projet autogestionnaire fédère des groupes sociaux hétérogènes autour d’un idéal applicable à toute la société civile, pour désigner la gestion du politique et de tous les rapports sociaux, par-delà la seule autogestion productive. Gorz observe des revendications d’autogestion généralisée de la vie :

On croit à sa propre force. Plutôt qu’à des réformes édictées, appliquées et contrôlées d’en haut, on croit désormais aux réformes imposées, appliquées et contrôlées d’en bas – par le pouvoir étudiant, par le pouvoir ouvrier – tout au long de leur exécution. La revendication de la cogestion universitaire, du pouvoir (ou contrôle) ouvrier sur les lieux de travail, de la démocratisation de l’Université, de l’entreprise, des régions n’est rien d’autre. Il s’agit de la volonté collective des individus « d’autodéterminer » les conditions, le contenu et la nature de leur travail, de leur vie sur les lieux mêmes où ils sont rassemblés et où ils peuvent peser collectivement, à tout moment. Sans ce pouvoir, il n’est pas de réforme, si « progressiste » soit-elle, qui ne renforce finalement la domination d’un appareil central et la sujétion des « citoyens »⁴.

¹ Voir Guillaume Sainteny, *L’introuvable écologisme français ?*, op. cit., p. 228 pour les difficultés politiques que rencontre l’écologie en raison de ce choix stratégique.

² CCQ, p. 299.

³ Ibid.

⁴ « Pouvoir étudiant et pouvoirs ouvriers », NO, 22 mai 1968.

Or, les organes du mouvement ouvrier étouffent la base autonome qui soulève « la question de l'autogouvernement populaire et de la destruction de l'État »¹. En France, en Allemagne et en Italie, les luttes sociales sortent des usines avec le féminisme et l'écologie. Après Lefebvre et Bourdet, en 1970, la CFDT parle d'une « autogestion généralisée » qui n'écarte « aucun secteur de la société »² pour renouveler le syndicalisme par-delà l'entreprise³. Gorz se rapproche de Vive la Révolution et de la Gauche ouvrière et paysanne, mobilisés dans les luttes de Lip et du Larzac en 1973, qui symbolisent toutes les deux des désirs et pratiques d'autogestion, du travail et de la terre, contre le pouvoir capitaliste et étatique, sous sa forme militaire. Aux États-Unis, il diagnostique aussi une « révolution existentielle »⁴ qui dépasse les groupes traditionnels de lutte. Ces nouveaux conflits sociaux décrits par Touraine⁵, moins institutionnalisés, expriment des problèmes inabordés jusqu'alors par les partis et les syndicats, ce qui leur ôte le monopole de l'agenda politique et du progressisme social.

Le concept d'autogestion se prête à un tel élargissement : il est en principe indéterminé et illimité dans ses champs d'application, tout en appelant cette application concrète, qui ne discrédite pas sa puissance normative. À l'occasion du VIII^e Congrès du PSU en 1972, Gorz souligne l'existence d'un « groupuscule d'intellectuels politiques qui réfléchissent gravement sur l'après-capitalisme ; sur ce que *peut* être une société socialiste libérée, autogérée, décentralisée, et pourtant planifiée ; sur les actions susceptibles de lui frayer la voie »⁶. À ses yeux, le PSU, qui tient compte des problématiques urbaines et féministes⁷, porte cette transformation sociale dont les protagonistes sont les masses elles-mêmes, exprimant un courant anti-étatiste et anti-institutionnel présent à l'origine du mouvement ouvrier⁸. Même si Gorz juge ici le terme d'autogestion galvaudé par ses usages trop divers, il continue d'exprimer

¹ Archives André Gorz/IMEC/371/1/4, p. 11-12. Rosanvallon suggère aussi que les partis de l'après-1968 « restaient des structures d'encadrement et des machines politiques, et n'étaient pas des agents d'une véritable délibération démocratique dans le pays » puisque seuls comptaient les résultats de l'action collective et non ses procédures : Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique*, op. cit., p. 73.

² Frank Georgi, *CFDT*, op. cit., p. 163.

³ Voir Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique*, op. cit., p. 60 : « De nombreuses associations, qu'elles soient féministes, consacrées à la défense des consommateurs, à celle du cadre de vie ou encore attachées à des expérimentations de démocratie locale, se tournaient vers la CFDT en la considérant comme un partenaire et un allié naturels. »

⁴ « La subversion par le bonheur », 21 décembre 1970, in *CCQ*, p. 330.

⁵ Alain Touraine, « Les nouveaux conflits sociaux », *Sociologie du travail*, janvier-mars 1975, pp. 1-17.

⁶ « Au-delà des élections... », *NO*, 6 novembre 1972.

⁷ Le V^e congrès de 1967 crée une « commission nationale des problèmes féminins » qui étudie « le travail, la fonction sociale de reproduction, les soins et l'éducation à donner aux enfants, la consommation par la publicité, la condition des femmes dans l'agriculture, dans les grands ensembles et dans les pays européens, et si possible dans le monde » Bernard Ravenel, *Quand la gauche se réinventait*, op. cit., p. 126.

⁸ Sur les liens entre le PSU et les mouvements écologistes, notamment les Amis de la Terre, voir Alexis Vrignon, *La Naissance de l'écologie politique en France*, op. cit., chapitre 2, « Les écologistes face au champ politique ».

l'exigence d'autogouvernement, qui peut se traduire par « le débat public, dans des assemblées populaires, de toutes les questions intéressant une communauté »¹. L'autogestion valorise l'expérimentation effective et actuelle, sans attendre le grand soir : changer la société, c'est d'abord « changer la vie »,

[c]hanger ce qui dépend de vous : les rapports entre les gens là où ils vivent, dans les collectifs d'agitation, de rue, d'école, d'entreprise, de quartier ; collectifs qui sont ce qu'ils sont, rien de plus, sans Cause transcendante, sans Organisation-plus-importante-que-tout et au nom de laquelle on sacrifie et piétine les individus. Si militer ne veut pas dire construire *aujourd'hui* des rapports libérés, fraternels, vrais avec les autres, alors ce n'est pas la peine de changer le monde².

Comme le note Rosanvallon, l'autogestion s'extrait « d'une philosophie de l'histoire continue et linéaire [...] en montrant la possibilité présente d'autres pratiques³. Elle invente une théorie politique en construction, qui ne se réduit ni au libéralisme économique de marché, comme le pense Jacques Julliard et Edmond Maire⁴, ni au socialisme conseilliste ou proudhonien qui priorise la production. Elle retient du libéralisme politique le principe de limitation du pouvoir de l'État, au profit de l'autonomie de la société civile, pour éviter toute concentration autoritaire du pouvoir, tout en héritant du marxisme la critique de la société bourgeoise.

La société civile est perçue comme l'acteur politique principal de la situation, qui s'oppose au pouvoir capitaliste et technocratique. Rosanvallon défend l'idée selon laquelle, par cette pratique collective du pouvoir, de la décision et de l'« intervention directe de chacun dans les problèmes qui le concernent », « se reconstitue une véritable société civile dans un monde écrasé par la bureaucratie de l'État et le règne de la marchandise qui défigurent tous les rapports sociaux »⁵. Il s'agit de rendre à la société civile du pouvoir d'autodétermination des conditions d'existence en réduisant le pouvoir de l'État. Rosanvallon la distingue de la « démocratie populaire » et de la « démocratie directe », deux « fausses pistes » au sein du socialisme⁶ : la première exerce le pouvoir dans l'intérêt du peuple, « *démocratie de destination* » qui ne partage pas le pouvoir, et la deuxième supprime les institutions de délégation et de représentation sans être durable, puisqu'elle refuse l'institutionnalisation. L'autogestion, qui valorise autant le processus de décision que ses finalités, appelle une analyse des médiations du pouvoir collectif, pour anticiper ses obstacles : la publicité du pouvoir plutôt que son caractère secret ou privé, un dépassement de l'autorité incarnée personnellement, le partage de la décision

¹ « L'exemple vient d'en haut », Entretien de Édouard Leclerc, *NO*, 2 octobre 1972.

² « La subversion par le bonheur », 21 décembre 1970, *CCQ*, p. 327-330.

³ Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle*, op. cit. p. 70-71.

⁴ Voir Frank Georgi, *CFDT*, op. cit., p. 147.

⁵ Pierre Rosanvallon, *L'Âge de l'autogestion*, op. cit., p. 51.

⁶ *Ibid*, p. 59.

et de l'information par-delà les seuls experts ainsi que la déconcentration des pouvoirs¹. Il s'agit de multiplier les lieux de pouvoir par les syndicats, les groupes de consommateurs, les comités de quartier, les associations de parents ou les clubs de loisirs. Leur articulation institutionnelle est néanmoins indéterminée : pour peser durablement sur les rapports de force, ces groupes doivent s'organiser, échanger avec d'autres parties, prendre part à des décisions. La critique institutionnelle si chère à l'idéal autogestionnaire ne porte-t-elle alors que sur les institutions politiques qui impliquent une représentation, des mandats et de lourds appareils pour y participer, alors que les institutions locales seraient plus autogérables ?

Comme Gorz, Rosanvallon applique l'autogestion à tous les rapports sociaux, « dans le double sens des structures d'organisation (partis, syndicats, associations, etc.) et des techniques d'organisation »², pour se réappropriier concrètement ce qui est devenu source d'aliénation et outil inappropriable, dans la ville, l'entreprise, ou l'information : il s'agit de reconnaître un pluralisme des formes et des expériences de pouvoir. L'autogestion est alors un projet d'auto-institution de la société civile en situation selon des contenus, des principes et des méthodes choisis, et non selon un modèle prédéterminé. Mouvement, elle résulte de pratiques, de réussites comme d'échecs : « l'autogestion, c'est la société en chantier » fondée sur un « droit à l'expérimentation collective de formes nouvelles de vie et de travail », « conquête effective de la base » pour laquelle la liberté est une « possibilité de créer, d'innover » que doit garantir l'État sans la réaliser³ pour autoriser en droit et dans les faits ces pratiques et les protéger. Cette dialectique est perçue comme un garde-fou face au risque d'inertie institutionnelle tant soulevé dans l'après-1968⁴. Elle se réalise par « l'appropriation des moyens de pouvoir par les travailleurs et les citoyens » que sont les moyens d'échange, d'organisation, de formation, d'information, de savoir et de consommation, mais aussi la suppression des moyens de répression ou de bureaucratie, inappropriables car conçus pour « pour opprimer ou diviser »⁵. Ces pouvoirs sont garantis matériellement par des droits d'usages sur les biens, par-delà l'alternative entre propriété individuelle et propriété collective bureaucratique par la nationalisation.

¹ *Ibid*, p. 70.

² *Ibid*. p 134-135.

³ *Ibid*, p. 84.

⁴ « La société d'autogestion doit permettre à l'instituant de s'affirmer contre l'institué dont la logique est de se reproduire et de se scléroser » pour diminuer le pouvoir de l'institué, « permettre aux institutions de mourir, de se transformer, de s'inverser » et « permettre une véritable auto-institution de la société » *Ibid*, p. 103-104.

⁵ *Ibid*, p. 107-109.

Quand il commente l'ouvrage de Rosanvallon, Gorz y voit une alternative au remplacement de « l'incurie privée » du capitalisme par l'« incurie administrative » : redonner du pouvoir sur la vie quotidienne est une condition pour « une politisation de masse d'un type nouveau »¹. Il commente aussi l'ouvrage *Pour une nouvelle culture politique* de Pierre Rosanvallon et de Patrick Viveret² qui défendent alors une conception de la politique non comme art de gouverner des tiers mais la pratique, toujours inachevée, par laquelle la société cherche à se produire à l'horizon des liens multiples que tissent entre eux les individus. Alors que le social-étatisme pousse les citoyens à demander l'amélioration de la prise en charge par l'État, les écologistes demandent les moyens matériels de se prendre en charge eux-mêmes collectivement, plutôt que de gérer l'État et son appareil institutionnel³. La société civile est définie comme

[l]e tissu des relations sociales que les individus établissent entre eux au sein de groupes ou de communautés qui ne doivent leur existence ni à la médiation ni à l'acte institutionnel de l'État : ce sont toutes les relations fondées sur la réciprocité et le volontariat, non sur le droit et l'obligation juridique⁴.

Ce sont des pratiques de coopération et d'entraide, dans des groupes volontaires créés directement par les sujets concernés.

Cette forme de solidarité autogestionnaire est étouffée par l'État qui organise le droit. Concrètement, dans les territoires⁵, la tradition centralisatrice mène à un « colonialisme parisien »⁶ qui pousse les maires à mendier des finances, ce qui réduit l'autonomie des communes alors qu'elles sont le niveau d'apprentissage de la démocratie et pourraient « donner aux individus groupés, là où ils travaillent et là où ils vivent, le pouvoir souverain de déterminer ensemble quel monde ils veulent bâtir, et comment »⁷. Ce principe de subsidiarité se justifie par l'expérience du territoire : les sujets « luttent pour la survie d'une région qui n'est pas seulement un morceau quelconque du territoire, mais *leur* pays »⁸, leur monde vécu dont ils connaissent les potentialités et dans lequel ils savent quelles pratiques y déployer. C'est aussi ce

¹ « Opinion : occupons le terrain », *NO*, 30 août 1976.

² Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret, *Pour une nouvelle culture politique*, Paris, Seuil, 1977.

³ « Révolution : plaidoyer pour l'entreprise », *NO*, 19 décembre 1977.

⁴ *EP*, p. 304.

⁵ « La marche sur Paris », *NO*, 8 avril 1965.

⁶ « Les communes enchaînées », *NO*, 11 mars 1965, « Décentralisation : les provinciaux secouent Paris », *NO*, 24 avril 1968.

⁷ « Après Giscard », *NO*, 12 janvier 1966.

⁸ « Décolonisez la province », *NO*, 7 décembre 1966.

qu'expriment les paysans du Larzac, qui interrogent la pertinence des critères formels pour évaluer la viabilité de leurs exploitations¹. Une réforme de la fiscalité pourrait alors donner

[a]ux collectivités locales des ressources à la mesure de leurs tâches, leur permet d'agir en fonction des besoins, de débattre démocratiquement de leurs options et de faire descendre la politique du ciel des abstractions sur la terre de la cité et de la région, avec ses problèmes et sa culture spécifiques².

L'autogestion territoriale passe ainsi par la création d'assemblées régionales et d'une propriété régionale des moyens de production et des banques, pour créer « des centres de décision multiples aussi proches que possible des communautés de travail et de vie »³. Aux États-Unis aussi, Ralph Nader, que rencontre Gorz, propose le contrôle ouvrier sur la production et le contrôle des consommateurs sur la distribution, par des unités de production coopératives, pour « assurer aux gens l'expansion de leur sphère de souveraineté, c'est-à-dire la possibilité de venir à bout de leurs problèmes de façon autonome », « au niveau de la ville, du quartier, de la communauté, de l'unité de production, etc. »⁴. Gorz interprète ainsi toutes les luttes contre la technocratie comme des luttes « pour l'autodétermination, l'auto-réappropriation, l'autogouvernement, l'autosuffisance, en un mot pour l'autonomie, qu'il s'agisse de l'autonomie personnelle ou de celle de groupes culturels, sexuels, générationnels ou ethniques »⁵.

2. L'écologisme autogestionnaire : quelle politisation ?

La critique du pouvoir politique institutionnel est au cœur de l'écologie politique explicitement libertaire d'Élisée Reclus, de Jacques Ellul, de Bernard Charbonneau ou de Murray Bookchin qui ciblent la forme politique du parti et la corruption de l'exercice du pouvoir dans l'activité parlementaire et étatique⁶. Cette méfiance vis-à-vis des institutions politiques reste forte lors de l'émergence du mouvement social écologiste dans les années 1970. L'écologisme autogestionnaire s'oppose ainsi aux tendances pan-étatistes de la droite et de la gauche jacobines, en incarnant « la révolte de la société civile et le mouvement de sa

¹ « Il y a sur le Larzac, dans la zone concernée par l'extension, cent trois paysans (soit plus de cinq cents personnes) heureux de "vivre" où ils sont et de la manière qui leur plaît. Ce devrait être le critère principal et suffisant pour ceux qui veulent nous gouverner. » « Courrier des lecteurs », NO, 9 octobre 1972.

² « Les communes enchaînées », NO, 11 mars 1965, « Décentralisation : les provinciaux secouent Paris », NO, 24 avril 1968.

³ « Le colonialisme intérieur », NO, 7 décembre 1966, CCQ, p. 56.

⁴ « Californie : la révolution américaine commence », NO, 10 mai 1976.

⁵ LELN, p. 287.

⁶ Voir Patrick Chastenet, *Les Racines libertaires de l'écologie politique*, op. cit., p. 9.

reconstruction »¹, sous l'impulsion du PSU et des Amis de la Terre à l'écoute de Gorz, qui participe à leur légitimité intellectuelle². C'est pourquoi cet écologisme s'incarne d'abord dans des luttes de terrain plurielles qui réalisent les finalités politiques dans des moyens concrets³. Comme le résume Nazaret, « faute de véritables structures politiques, l'écologie de terrain va primer sur l'écologie de bulletin »⁴. En 1977, la manifestation anti-nucléaire de Creys-Malville fait un mort, ce qui marque la fin symbolique des vives luttes de terrain. Le courant s'institutionnalise alors face aux échéances électorales, choix qui ne fait pas consensus au sein du mouvement écologiste libertaire. Le PSU et les Amis de la Terre fondent en 1977 un *Front autogestionnaire* pour rassembler les écologistes dans un cartel électoral qui traduit politiquement le courant autogestionnaire dont l'écologie est l'une des composantes⁵. Si l'idée d'autogestion ne tranche pas les débats sur les formes de politisation de l'écologie, militantes et électorales, elle les fédère autour d'un mot d'ordre dont l'indétermination et l'extension potentielle font la force.

Le Sauvage édite une rubrique « autogestion de la vie quotidienne » dans son courrier des lecteurs⁶ ; Alain Hervé définit l'écologie politique par l'autogestion⁷. Brice Lalonde admet que « l'écologie doit beaucoup à mai 68, qu'il faut maintenant réconcilier tous les acteurs de la révolution, les protagonistes et les francs-tireurs »⁸ : « même si les multinationales sont l'ennemi commun », l'écologie politique est une stratégie que le mouvement révolutionnaire devrait adopter, voire sa relève. Mais ce n'est pas une aspiration individualiste comme le précise Alain Lipietz : l'autonomie se double d'une valeur de solidarité, à l'égard des victimes actuelles

¹ EP, p. 310.

² Voir Serge Audier, *L'Âge productiviste*, op. cit., p. 532, Bernard Ravenel, *Quand la gauche se réinventait*, op. cit., p. 363 et Alexis Vrignon, *La Naissance de l'écologie politique en France*, op. cit chapitre IV, « L'écologisme et les intellectuels » Voir aussi la dédicace que Roger Garaudy à son livre *Le Projet espérance* de 1976 : « à Michel Bosquet, Cet essai sur le socialisme autogestionnaire de nos espérances ».

³ « Pour moi l'utopie est utilisable et utile dans la mesure où elle illustre, à partir d'une description de société qui n'existe pas encore, toutes les possibilités latentes et refoulées qui nous sont déjà données en fait, mais occultées par la pratique dominante. L'utopie ! C'est un modèle de la pratique : il ne faut pas que les moyens deviennent des fins mais que les fins s'incarnent dans les moyens. Il faut que les fins puissent être mises en œuvre et illustrées autant que possible dans la pratique. C'est ce que les écologistes font, dans la mesure où ils réalisent des choses, par exemple la référence à l'autogestion faite par la CFDT suppose que les grèves illustrent et mettent en œuvre la capacité des ouvriers à s'autoorganiser et à s'autodéterminer dans l'action, et à faire par eux-mêmes des choses sans demander à l'État de le leur accorder. Il y a un ensemble de préférences qu'on ne peut pas poursuivre autrement qu'en les incarnant dans la façon de les poursuivre. » : « La société dualiste », *LS*, janvier 1978.

⁴ Arthur Nazaret, *Histoire de l'écologie politique*, Paris, La Tenga, 2019, p. 22.

⁵ Voir Alexis Vrignon, *La Naissance de l'écologie politique en France*, op. cit chapitre V, « Écologie 78, collectif biodégradable et expérience fondatrice ».

⁶ « Vous avez la parole pour exprimer votre opinion sur la gestion des affaires publiques – c'est-à-dire de vos affaires (...) Même si l'on espère que la vie change radicalement un jour on peut, dès maintenant, l'aménager. Le pouvoir de décider de leur vie n'appartient jamais qu'à ceux qui le prennent. » *LS*, avril 1974.

⁷ « L'autogestion, c'est une prise de responsabilité dans tous les domaines, pas seulement dans l'entreprise. C'est l'autogestion de votre vie. » Alain Hervé, « Écologie politique », *LS*, juillet 1976.

⁸ Brice Lalonde, « Recension *Écologie et politique*, Michel Bosquet », *LS*, avril 1975.

du capitalisme comme des générations futures¹. Cette représentation autogestionnaire de l'écologie s'étend dans les milieux autogestionnaires eux-mêmes, comme en témoignent des numéros de la revue *Autogestions* sur le nucléaire et le productivisme².

Gorz suit précisément cette transformation électorale. Aux municipales de 1977, il définit l'écologisme par-delà la « protestation contre le béton, la pollution et la dégradation du cadre de vie »³. Le courant se distingue de la gauche majoritaire incarnée par le PCF et le PS, mais est proche d'une multitude de courants, du PSU et de la CFDT, des anarchistes et du mouvement « communautaire »⁴, d'une partie de la gauche chrétienne et du mouvement non-violent, en raison de sa critique simultanée du productivisme et du gigantisme technique et institutionnel. Gorz déplore une gauche muette sur les effets du productivisme, de l'industrialisation sauvage et des banlieues ouvrières, sur la vie quotidienne :

La gauche n'aurait-elle pas estimé trop longtemps, au nom d'une religion des « forces productives », que les questions d'environnement pouvaient attendre et devaient être subordonnées aux soucis de la croissance industrielle et d'une gestion plus rationnelle de l'Etat⁵ ?

Le programme des Amis de la Terre, porté par Brice Lalonde, exprime la critique gorzienne de la société industrielle et son écologie autogestionnaire⁶. Gorz voit dans ces écologistes des jeunes, anciens lycéens et étudiants de 1968, mais aussi des ouvriers qui « aspirent à une démocratie plus directe et se méfient des délégations de pouvoir autant que du pouvoir tout court, et se donnent pour tâche prioritaire de “prendre le pouvoir” sur leur propre vie, dans leur quartier, dans leur métier »⁷. En résulte une « nébuleuse écologique » comme il la qualifie, « énorme magma parcouru de courants multiples »⁸ structuré dans la liste Écologie 78 pour les élections législatives. Ces groupes portent « un ensemble d'objectifs partiels », pour « se gouverner eux-mêmes », selon la stratégie gorzienne d'acquisition de nouveaux pouvoirs par des réformes de structure :

[n]ouvelle politique de l'énergie, des transports, de l'équipement, de la santé, de l'espace, etc., chaque préalable devant être mis en œuvre localement par les intéressés eux-mêmes, grâce notamment à l'autogestion des unités de production et des communautés de base⁹.

¹ Alain Lipietz, *Vert espérance*, op. cit., p. 50.

² *Autogestions*, N°4, 1980, « Débat : autogestion et/ou écologie ? ».

³ « Écologie : pour qui travaillent les « verts » ? », *NO*, 7 mars 1977.

⁴ Entendu comme mouvement des communautés néorurales qui s'implantent sur tout le territoire dans l'après-68.

⁵ « Écologie : pour qui travaillent les « verts » ? », *NO*, 7 mars 1977.

⁶ « Ce que les écologistes pensent d'eux-mêmes », *NO*, 22 mars 1977. Cette théorie de l'écologie politique influence les leaders de l'écologie, comme le montre Jean Jacob qui tire auprès d'eux une recension des sources théoriques de l'écologie politique qui cite Gorz. Mais Jacob range étonnamment Gorz, avec Illich, dans « la mouvance personnaliste », et non dans la rubrique « de l'écologisme libertaire aux alternatives politiques » avec René Dumont, Brice Lalonde ou Alain Lipietz. Voir Jean Jacob, *Les Sources de l'écologie politique*, Condé-sur-Noireau, Arléa-Corlet, 1995.

⁷ « Écologie : pour qui travaillent les « verts » ? », *NO*, 7 mars 1977.

⁸ « La nébuleuse écologique », *NO*, 22 août 1977.

⁹ *Ibid.*

Le mouvement écologiste transforme l'espace de la vie politique existant, jusque-là monopolisé par les partis, qui en sont devenues des organisations professionnelles et ne posent plus les questions sur les fins, les objectifs et les moyens de la société¹. De plus, il politise des enjeux jusque-là négligés par le politique par sa critique des besoins et des institutions. Ce faisant, il ouvre simultanément des espaces d'action dans la sphère infrapolitique : « la sphère de ce qui dépend directement des gens eux-mêmes et qu'ils peuvent réaliser – ou empêcher – par eux-mêmes, sans la médiation des appareils de pouvoir et des institutions »² pour gagner du pouvoir sur toutes les conditions de vie. Ce projet autogestionnaire devient un projet de civilisation. Dès lors, Gorz estime que « la seule manière de vraiment faire de la politique aujourd'hui, c'est, à la manière des mouvements écologistes, de s'occuper des *préalables* de toute activité politique vraie »³, pour défendre tous les espaces de liberté individuelle et collective par le bas, avec des initiatives indépendantes des partis⁴.

Cependant, le mouvement écologique n'a ni organisation fixe ni base sociale précise et stable. Ce qui était vu par Gorz comme un potentiel problème en 1972 est davantage valorisé en 1977, parce que sa sensibilité nouvelle transcende les classes et ses anciennes barrières. En effet, « ses membres ne sont plus sûrs ni de leur identité sociale ni de leur place dans la société » : « mieux encore que la crise de la sociologie marxiste, le mouvement écologique reflète une dissolution des classes sociales elles-mêmes »⁵. Ce jugement est crucial pour comprendre qu'*Adieux au prolétariat* n'établit pas hâtivement la disparition du prolétariat mais tient compte du mouvement écologiste qui paraît porter des aspirations communes, par-delà les seules positions de classe, autour du rejet global de la civilisation capitaliste. Celles-ci

[e]n reviennent aux choses les plus fondamentales qui sont aussi les plus immédiates et les plus directes : la défense de la ferme, de la commune, du paysage contre l'irruption violente de l'État avec son armée, ses pylônes électriques, ses centrales nucléaires : la défense du dernier réduit de vie privée, de sensibilité, de désintéressement, d'amour contre l'abêtissement niveleur par le travail, la consommation, les médias ; le refus de laisser humilier et infantiliser les femmes, les malades, les enfants (eh oui !), les fous, les minorités ; le refus en toute chose du gigantisme qui engendre la spécialisation et la hiérarchie, l'impossibilité de comprendre ce qu'on fait et de contrôler ce que vous font faire les autres⁶.

Cette impression d'une cause écologique partagée par beaucoup est-elle une illusion, alors que le mouvement ne serait alors porté que par des intellectuels urbains ? Les numéros du

¹ *LELN*, p. 287.

² « Qu'est-ce que l'écologie politique ? », *LS*, juillet 1977.

³ André Gorz et François Châtelet, « Et si la politique redécouvrait la morale... » « *Les Nouvelles littéraires*, n° 2583, 5 mai 1977, p. 11.

⁴ « Les nouveaux mouvements sociaux. La stratégie de la guérilla », *NO*, 12 septembre 1977.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

Sauvage montrent l'étendue sociale et thématique des préoccupations écologistes et des luttes anti-nucléaires, paysannes ou de toutes les terres qui se défendent contre la bétonisation. Elles vont des pratiques d'autoproduction et d'autoconsommation dans l'alimentation, au soin ou à l'habitat co-construit. Le média affirme traiter « des questions qui vous concernent directement : habitat, transport, éducation, alimentation, emploi, loisirs, culture, consommation, vie en ville »¹. L'écologie porte en effet sur les questions concrètes d'organisation sociale, et des objectifs partiels, en matière d'énergie, de transports, d'infrastructures, de santé, d'espace qui sont des préalables à une société libérée et détendue : les habitants défendent leur milieu de vie spécifique, situé, avec ses ressources, face à des forces capitalistes ou technocratiques qui le détruisent et veulent se l'approprier.

Le projet écologique défend alors une « écosociété décentralisée », libérée des hiérarchies et monopoles, pluraliste et respectueuse des particularismes, tout en permettant la créativité individuelle, notamment par l'usage des « découvertes les plus avancées de la science et de la technique pour accroître l'autonomie individuelle et collective »². Comme le synthétise bien Flipo, en langage sartrien, face aux institutions, « pour les écologistes, l'enjeu est de faire fondre les séries, de les déplacer »³. Pratique d'expérimentation, Lalonde estime que cette société écologique « se forme par petits à-coups dans des luttes et tentatives de vie qui vont plus loin que les autres, ou ailleurs », renouant ainsi avec la tradition anarcho-syndicaliste tout en élargissant le champ de ses revendications, avec des « exigences autogestionnaires et décentralisatrices »⁴. L'écologie politique est alors un mouvement de petits groupes, sans chef et sans stratégie prédéterminée, plutôt qu'un parti prêt à gouverner, c'est-à-dire exercer le pouvoir à la place de la société civile ; elle se veut « force de libération », « protagoniste d'un transfert du pouvoir aux citoyens eux-mêmes, afin qu'ils puissent "changer leur vie" et en façonner eux-mêmes le cadre »⁵.

¹ Annonce du lancement du *Sauvage* suite au succès du hors-série de juin-juillet 1972, *NO*, 26 mars 1973.

² « Ce qui dans la pratique quotidienne s'appelle autogestion, revendication régionale, techniques douces, agriculture écologique, éducation parallèle... et en général subversion de structures décentralisées. » Alain Hervé, « Pour outiller l'écosociété », *LS*, décembre 1975.

³ Fabrice Flipo, *Nature et politique, op. cit.*, p. 254. Voir aussi p. 257 : « Le comportement des écologistes en politique tient à la nécessité à laquelle ils doivent faire face de changer les valeurs, les pratiques, les institutions, la culture au sens le plus général du terme, celui d'un mode de vie. Un tel objectif ne peut se réduire à la prise du pouvoir de l'État, ou de quelque centralité que ce soit, puisqu'en manière de culture, le pouvoir est partout. L'économie écologique est faite de vertu réformiste, et de lutte radicale contre les rentiers, ce qui peut passer par des révolutions. Elle se fonde sur une autorégulation de la société civile, qui n'est plus celle de la rationalité économique. »

⁴ Brice Lalonde, « Recension *Écologie et politique*, Michel Bosquet », *LS*, avril 1975.

⁵ « Écologie : pour qui travaillent les « verts » ? », *NO*, 7 mars 1977.

Ce faisant, Gorz ne traite pas de la difficile articulation entre les mouvements écologistes et le mouvement ouvrier. La presse écologique témoigne pourtant du problème, comme le montre Vrignon : dans la revue *Survivre ... et vivre*, les travailleurs de l'industrie polluante sont présentés comme des conservateurs inconscients des externalités négatives de leur activité¹. L'écologie politique reprend-elle alors un concept libéral de « société civile » aveugle aux divergences voire aux conflits d'intérêts et de classes, qui masque à terme les rapports de forces ? Pour Gorz, c'est d'abord la technocratie et la bureaucratie qui dépolitisent les problèmes dont elles s'approprient la gestion en se présentant comme « l'arbitre au-dessus des classes et de leurs intérêts directs » pour éviter le choc frontal avec la classe ouvrière². À l'inverse, la société civile est le niveau où peuvent s'exprimer les antagonismes, sinon externalisés à des institutions, marchandes ou technocratiques, chargées de les résoudre. Mais Gorz estime les « partis politiques de gauche (...) encore mal armés » pour intervenir à ce niveau local de l'existence sociale³ parce qu'ils ne proposent que de changer la façon de gouverner et non pas de rendre le pouvoir aux citoyens⁴. Ils n'expriment plus des « aspirations incompatibles avec les rapports sociaux existants », ce qui induit une « unidimensionnalisation de la politique », à la suite de l'unidimensionnalisation de l'existence capitaliste diagnostiquée par Marcuse⁵. La conquête du pouvoir central ne se légitime que si elle sert aussi de moyen de réduction du pouvoir étatique et de redistribution à de multiples échelles⁶. De même en 1980, Alain Touraine⁷ demande au Parti Socialiste de ne pas briser l'initiative de la société civile par le dirigisme de l'État.

Est-ce une théorie du pouvoir aveugle aux rapports de force préexistants aux institutions, qu'elles pourraient compenser voire réduire ? Dans *Métamorphoses du travail*, Gorz dénonce par la suite le pouvoir patriarcal qui pèse sur les tâches domestiques et le pouvoir social qui pèse sur les choix de vie : il a conscience des rapports de force qui orientent les pratiques et les désirs. Le choix de l'autogestion de la société civile, plutôt que sa gestion technocratique, s'explique peut-être par un principe de subsidiarité de la lutte : est présumé plus aisé de défaire les oppressions à l'échelle locale, quand elles résultent de rapports de pouvoir immédiatement perceptibles, que quand elles proviennent de dispositifs institutionnels,

¹ Alexis Vrignon, *La Naissance de l'écologie politique en France, op. cit.*, chapitre 2 « Sur le devant de la scène », section « *Survivre... et Vivre*, « laboratoire idéologique de la révolution écologique ».

² « Élysée : un président à l'américaine », *NO*, 17 juin 1974.

³ « Opinion : occupons le terrain », *NO*, 30 août 1976.

⁴ « Lettre ouverte à quelques futurs ministres de gauche », *NO*, 13 septembre 1976.

⁵ « Tribune : la politique n'est plus dans la politique », *NO*, 8 mai 1978.

⁶ « Lettre ouverte à quelques futurs ministres de gauche », *NO*, 13 septembre 1976.

⁷ Alain Touraine, *L'Après-socialisme*, Paris, Grasset, 1980.

marchands ou bureaucratiques, qui échappent alors entièrement aux sujets, ce qui conserve voire augmente leur pouvoir par inertie. La domination personnelle est connue dans l'expérience vécue du sujet, qui sait alors contre qui et pour quoi il lutte, alors que la domination abstraite peut ne pas être ressentie, parce qu'elle semble évidente, fatale et indépassable. Cependant, Gorz ne l'articule pas à ce moment avec une analyse des rapports de force en l'état et des perspectives stratégiques de luttes, contrairement à *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*¹ – c'est ce qu'il fait alors dans *Adieux au prolétariat*.

Cette revalorisation de la société civile comme acteur politique vise notamment la réappropriation de la satisfaction autonome des besoins. Alors que la droite et la gauche classiques défendent l'industrialisme productiviste qui a dépossédé « la population de la possibilité de produire selon ses besoins », l'écologie autogestionnaire propose de reprendre ce pouvoir-là². Comme le formule Alain Hervé, « l'écologie commence partout où les individus ont été pendant des siècles volés de leur identité, de leur autonomie, de leur droit à jouir de la vie »³. Cet écologie politique est donc libertaire, critique des pratiques étatiques : c'est pourquoi Bookchin se trompe quand il reproche à Gorz, à propos d'*Écologie et politique*, de refuser l'écologie sociale libertaire et de proposer un environnementalisme que pourrait prendre en charge le marxisme en l'état⁴. L'écologie autogestionnaire ne se réduit pas à des pratiques politiques, même si elles sont de luttes : elle s'étend à toutes les conditions d'existence pour penser une autonomie matérielle durable⁵.

¹ Gorz a néanmoins conscience de soulever, à l'occasion de l'élaboration de cette écologie politique, des problèmes de philosophie politique, comme en témoigne son choix de clore *Écologie et politique* avec un entretien de Sartre avec Philippe Gavi et Pierre Victor sur la conception gauchiste du pouvoir, à partir de leur ouvrage *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974 (« La révolte selon Sartre et les gauchistes », *NO*, 10 juin 1974, renommé « Éloge de l'anti-pouvoir », *EP*, p. 245).

² « Société : le vote des Verts », *NO*, 5 mai 1981.

³ Alain Hervé, *L'Homme sauvage*, Paris, Stock, 1978, p. 105.

⁴ « To distinguish ecology from environmentalism and to explore the social thrust of ecological thinking as distinguished from the merely technical strategies of environmental thinking would actually compel Gorz to confront the serious challenges a radical social ecology raises to his own mode of thinking — notably, socialist 'thinking'. For the real conflict that faces the Left so far as society and the natural world are concerned is not between a specious form of bourgeois 'ecology' and socialist politics, but between a libertarian form of social ecology and an economistic, technologically orientated form of socialism — in short, Marxism. This is not what Gorz intends to do. Ecology is effectively reduced to environmentalism all the more to spuriously fuse Marxist thinking with the ecological issues of our time. » Murray Bookchin, "Review of « Ecology as Politics, André Gorz. »", *Telos*, Décembre 1980, n°46, p. 179.

⁵ Voir aussi Cornélius Castoriadis, Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Seuil, 1980, p. 45 : « C'est qu'une autre société, une société autonome n'implique pas seulement l'autogestion, l'autogouvernement l'auto-institution. Elle implique un autre mode de vie, d'autres besoins, d'autres orientations de la vie humaine. » Ce texte est issu d'une conférence donnée à l'Université de Louvain-la-Neuve le 27 février 1980.

Section 3. L'autogestion des besoins pour l'autolimitation de la production

1. L'aliénation des besoins

L'autonomie de la société civile est réduite quotidiennement en raison du mode d'existence capitaliste, qui conduit à la solitude face à la satisfaction des besoins :

La fatigue, le manque de place, le manque de temps et de relations de voisinage font disparaître l'entraide mutuelle : des services marchands – éventuellement relayés par des services publics, des équipements collectifs et domestiques – assurent la fonction jadis remplie par la tante, les grands-parents ou les voisins¹.

Avec l'exode rural massif dans l'après-guerre en Europe occidentale, l'accès aux moyens de production alimentaires ou utilitaires non marchands se réduit. Comme le montre Illich dans *Le Travail fantôme*, le salariat participe à détruire un environnement propice à la subsistance – notamment le travail vernaculaire, non rétribué, qui produit de la valeur d'usage, assure et améliore l'existence – parce que la population n'en a plus les moyens matériels – ressources, terrains, temps et énergie. Dès lors, elle demande un droit au travail marchand pour acquérir des marchandises².

La critique de l'organisation capitaliste des besoins déjà présente dans *La Morale de l'histoire* se double à présent d'une analyse de ses conditions de possibilité : la dépossession des moyens de satisfaction autonome des besoins. De quelle autonomie s'agit-il ici ? Une satisfaction non-marchande qui appelle des activités d'autoproduction et des réseaux de troc et d'entraide, tant d'activités dites « informelles » ? En même temps, ces activités ne sont pas entièrement non-marchandes parce qu'elles continuent de faire appel au marché pour certaines ressources ou services. L'autonomie de la satisfaction des besoins est plutôt pensée comme un certain degré de dépendance vis-à-vis d'institutions – marchandes, industrielles, logistiques – qui deviennent l'offre majoritaire, alors que le sujet a un moindre pouvoir sur elles que sur les activités d'autoproduction et d'échanges, même marchands, sur lesquelles il s'appuyait jusque-là. L'autonomie n'est pas une caractéristique *substantielle* mais *relationnelle*, qui se joue dans le rapport plus ou moins contraint que le sujet peut entretenir avec les moyens d'assurer ses besoins – ce qui transforme l'expérience qu'il en fait. Elle se révèle par distinction du monopole radical qu'exercent certaines institutions sur certains besoins, quand il n'y a pas d'autres offres

¹ EP, p. 305.

² Ivan Illich, *Le Travail fantôme*, Paris, Seuil, 1980, p. 32. Voir Olivier Assouly, « L'exemplarité essentielle de la cuisine et du goût chez Illich », in Martin Fortier et Thierry Paquot (dir.), *Ivan Illich, l'alchimiste des possibles*, op. cit.

possibles – par exemple, les énergies fossiles nécessairement fournies par les compagnies pétrolières privées.

Par l'industrialisation et la division sociale et territoriale du travail, la satisfaction des besoins devient dépendante de systèmes complexes de production et de distribution. Les institutions marchandes et étatiques suppléent aux possibilités autonomes, ce qui amplifie « la professionnalisation, la spécialisation et la division de toutes tâches, et donc le dépérissement de la société civile »¹. Cela conduit à la dissolution des communautés autorégulées et engendre des individus sériels extéroconditionnés², soumis à l'offre proposée, dépossédés de l'expérience de leurs besoins et de leur prise en charge : le sujet « ne consomme plus les biens et services dont il éprouve le besoin *autonome* mais ceux qui correspondent aux besoins hétéronomes que lui découvrent les experts professionnels d'institutions spécialisées »³. La production industrielle se destine à un tiers moyen, un autrui statistique dont les intérêts sont déterminés extérieurement, soumis à des normes de standardisation – de la production, du conditionnement ou de la consommation. L'autorégulation est remplacée par l'hétérorégulation sociale standardisée, qui engendre une production abstraite, coupée de l'expérience vécue des besoins. Elle encadre toute future activité, qui appellerait alors « interventions, [d']autorisations, [de] réglementations ou [de] dérogations d'une "autorité compétente" »⁴. Si son offre peut être plus abondante, régulière et moins soumise à l'arbitraire ou aux rapports de forces interpersonnels, elle implique en tout cas des institutions matérielles et des dispositifs de pouvoir, notamment de régulation et de coordination, marchands ou étatiques.

C'est parce que la coopération et la réciprocité cessent, que l'économie comme science d'allocation des ressources intervient pour coordonner la production et sa distribution : celle-ci « ne commence qu'avec la production *sociale* qui, fondée sur une division *sociale* du travail, est réglée par des mécanismes *extérieurs* à la volonté et à la conscience des individus : par les mécanismes du marché ou du Plan d'État (ou une combinaison des deux) »⁵. Elle s'appuie sur un *homo economicus* qui ne consomme pas ce qu'il produit et ne produit pas ce qu'il consomme, ce pourquoi il ne peut mettre en cause la qualité des marchandises et leur adéquation avec ses besoins vécus mais seulement leur valeur d'échange, leur quantité et leurs flux. Puisque l'économie n'engendre pas de morale, la production s'organise de deux façons : soit « les individus parviennent à se regrouper et, pour soumettre les processus économiques à leur

¹ EP, p. 305.

² Gorz cite Sartre dans « Des "pièges à désir" pour les foules », NO, 24 novembre 1975.

³ EP, p. 308.

⁴ EP, p. 307.

⁵ EP, p. 265.

volonté commune, remplacent la division sociale du travail par la coopération volontaire des producteurs associés »¹ soit ils restent dispersés face au marché et à l'État qui l'organisent à leur place.

Cette dépendance aux institutions de satisfaction des besoins amène à consommer ce qui était auparavant gratuit ou autoréalisé, soit à consommer plus, en nombre et volume de marchandises, sans que cela n'implique une amélioration de la qualité de vie. Elle dépossède aussi des pratiques quotidiennes de production et d'alimentation qui impliquent des compétences, du goût, du jugement et l'accès à des ressources et des outils. Le sujet ne peut plus vivre une expérience où la production et la consommation sont unifiées : « la coupure entre production et consommation, vie de travail et “loisir” résulte de la destruction des capacités autonomes au profit de la division capitaliste du travail »². Dès la scolarisation, chacun est poussé à se spécialiser pour vendre sa qualification sur un marché du travail hétérorégulé qui a le monopole des moyens et des activités de production. Cette destruction des capacités autonomes et de l'envie même d'une satisfaction autonome des besoins contraint les sujets à vendre leur force de travail pour acquérir les marchandises nécessaires à la satisfaction de leurs besoins, tout en étant incités à acquérir plus de revenus pour consommer plus. Gorz complète ainsi l'analyse de l'aliénation dans le travail par celle de l'aliénation dans la réalisation de la valeur³ et dans l'expérience même des besoins.

Il rejoint ainsi la conception du capitalisme comme une « lutte contre la subsistance » que développe aujourd'hui Geneviève Pruvost⁴, même s'il n'utilise pas ce concept⁵. Les luttes paysannes pour la préservation de leurs moyens d'existence ne sont pas des luttes réactionnaires – comme le pense Marx – ou de préservation symbolique d'une identité locale – comme le présente Pierre Charbonnier⁶ – mais des luttes de préservation de l'autonomie dans les moyens et les conditions de satisfaction des besoins, contre leur privatisation et leur marchandisation, qui implique ensuite de se soumettre au salariat pour acquérir des ressources économiques⁷.

¹ EP, p. 266.

² EP, p. 301.

³ Voir Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 31 et p. 199.

⁴ Geneviève Pruvost, *Quotidien politique*, op. cit.

⁵ Au concept d'« économie de la subsistance », Gorz préfère celui d'« économie de l'autolimitation », peut-être parce qu'il évite la définition substantialiste de ce que seraient les tâches de subsistance, pour une conception existentialiste de la tâche subjective de limitation. « *Subsistenzwirtschaft* » et « *Selbstbe(grenzung)wirtschaft* » Annoté en marge de Joseph Huber, *Wer soll das alles ändern*, p. 36, voir Archives André Gorz/IMEC/371/BP89.

⁶ « Dès lors que la terre n'est incorporée au monde social qu'au travers de contrats, et donc via la propriété capitaliste, le lien traditionnel entre le lieu de production et l'attachement symbolique à un “pays” se rompt, pour laisser place à un univers où le rapport politique à la nature doit se vivre sur un mode radicalement nouveau. » Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Réinventer la liberté*, Paris, La Découverte, 2020, p. 280.

⁷ C'est ainsi que le mode d'existence capitaliste s'impose dans les pays colonisés, comme le montre David Graeber à propos de Madagascar : *Dette : 5000 ans d'histoire*, tr. Françoise Chemla et Paul Chemla, Arles, Actes Sud, 2016.

Gorz considère que le capitalisme se développe en « expropriant » le travail pour soi et le soin local et familial pour briser le pouvoir des travailleurs sur leurs moyens de travail et les contraindre au salariat¹.

Il montre comment le capitalisme lutte encore contre la subsistance dans les pays colonisés. En 1961, il défend l'agriculture vivrière en Algérie et dans les pays en développement². En 1965, il fait du sous-développement la conséquence, et non la cause, de la faim dans le monde : le capitalisme colonial a imposé aux pays du tiers-monde une agriculture d'exportation, insérée dans le marché mondial, plutôt que des productions vivrières, condition pour les populations d'une autogestion des besoins et des ressources³. En 1983 dans *Les Chemins du Paradis*, il estime que la faim et la misère du tiers-monde ne résultent ni du retard ni de l'insuffisance des forces productives qui devraient suivre le productivisme des pays développés, mais

- 1) des ponctions que les pays capitalistes industrialisés opèrent sur ses ressources ;
- 2) des obstacles politiques et sociaux (dont le colonialisme, puis le néocolonialisme des multinationales, sont largement responsables) à l'utilisation de ses forces productives propres⁴.

Leur développement autonome implique de « permettre aux populations de produire leur subsistance avec des outils immédiatement productibles et utilisables *sur place* » plutôt que de leur vendre les outils capitalistes, notamment par des « politiques spécifiques donnant à la population la plus large l'accès aux moyens d'autoproduction (notamment à la terre) et donc à l'autoproduction elle-même »⁵. Il y voit un moyen de passer d'un mode préindustriel de production à un mode déjà postindustriel et postcapitaliste, sans passer par la généralisation des rapports salariaux et marchands.

Dans les pays industrialisés où l'expérience des besoins est déjà aliénée, Gorz estime que l'interrogation de la production et de la consommation « à partir des besoins est politiquement subversive »⁶ puisque cela remet en cause toute la structure de la société capitaliste : la division entre producteur et consommateur, le monopole du pouvoir de décision sur la production par le capital et l'État et, partant, ses normes.

¹ « Enteignung und Wiederaneignung der Arbeit », Archives André Gorz/IMEC/7/41.

² « Gaullisme et néocolonialisme », *LTM*, mars 1961, n°179. Dans le même dossier, Gorz édite René Dumont, « La réforme agraire en Algérie indépendante ».

³ « La faim du monde », *NO*, 25 mars 1965.

⁴ *CP*, p. 24.

⁵ *CP*, p. 24-25.

⁶ « Croissance destructive et décroissance productive », *E*, p. 96.

2. L'autogestion des besoins

Gorz ne cesse d'affirmer que l'humain doit transformer de façon permanente son milieu de vie dans lequel il prélève les ressources pour sa subsistance : « La vie humaine n'est possible que sur la base d'une nature *nécessairement travaillée*. »¹ La nécessité anthropologique de l'acte de travail n'implique cependant pas certaines conditions matérielles d'exercice : leur détermination est contingente, selon l'organisation des besoins et des moyens de production pour les satisfaire. Puisque le capitalisme dépossède de l'expérience autonome des besoins – de leur ressenti et des moyens pour les satisfaire – pour soumettre les individus à des volumes de production et de consommation par-delà leurs besoins, Gorz estime que l'émancipation consiste à reprendre le pouvoir dessus : c'est une autogestion des besoins, autant autogestion de la production que de la consommation, au point de pouvoir ne plus dissocier les deux.

La satisfaction autonome des besoins apparaît comme un complément existentialiste au projet marxiste de gestion de la production par les producteurs associés, que Gorz formule en 1972 dans la continuité des revendications ouvrières, quand il se demande ce « que peut encore le mouvement ouvrier »² :

[s]ituer les besoins des travailleurs dans la perspective globale d'un *projet de civilisation*, c'est-à-dire d'une définition et d'une satisfaction autonomes, indépendantes de la logique du marché capitaliste, de leurs besoins et de leurs aspirations³.

Acte de réappropriation de la subsistance, c'est une forme de « militantisme existentiel » comme l'appelle Vrignon, qui s'incarne dans toutes les dimensions de l'existence, pour refuser la société de consommation et montrer l'impact environnemental des actes quotidiens⁴. Ce faisant, elle soulève la question des finalités de la production, qui reste subversive pour tout un pan de la gauche estime Audier⁵.

À ceux qui justifient la division capitaliste du travail par son efficacité – ce que Gorz conteste, en montrant les contre-finalités du gigantisme – et acceptent ce faisant une satisfaction marchandisée, standardisée et centralisée des besoins, il montre aussi la valeur existentielle de l'autodétermination des conditions de production et de consommation, qui est un enjeu

¹ FR, p. 44.

² « Mouvement ouvrier et projet de civilisation », texte rédigé pour les journées d'étude organisées en avril 1972 par le Syndicat ouest-allemand des ouvriers métallurgiques sur le thème de la « Qualité de vie ». EP, p. 97.

³ EP, p. 103.

⁴ Alexis Vrignon, *La Naissance de l'écologie politique en France*, op. cit., chapitre IV, « Une coopérative intellectuelle ».

⁵ Serge Audier, *L'Âge productiviste*, op. cit., p. 658.

d'autonomie quotidienne. Elle porte sur les actes de subsistance les plus fréquents comme l'alimentation¹ mais aussi sur leurs moyens, notamment techniques et énergétiques.

Cet idéal ne rejette pas l'autogestion du travail mais la prolonge et la complète. Dans les secteurs agricole et énergétique, l'autogestion des besoins implique celle de la production² et son articulation avec la consommation : « la lutte contre le gaspillage [énergétique] passe par le contrôle des producteurs-consommateurs sur la production »³. Le pouvoir des producteurs-consommateurs apparaît comme un contre-pouvoir face à la production capitaliste : la défense de « l'intégrité physique des travailleurs » appelle la désintoxication de la production et de son environnement⁴, mais les consommateurs aussi peuvent s'opposer à l'usage de composants dangereux⁵. Gorz tient compte ici des associations de consommateurs qui naissent dans l'après-guerre : la première, en 1951, l'Union fédérale de la consommation, donne lieu à partir de 1961, au mensuel *Que choisir*⁶ et s'organise ensuite au niveau européen. De plus, c'est un contre-pouvoir face au pouvoir expertocratique : l'association Nature & Progrès fondée en 1964 met en place en 1973 un carnet des charges de l'agriculture biologique non reconnu par l'État mais qui repose sur une certification participative, alimentée par les pairs, engagés dans un territoire⁷.

Gorz présuppose que « l'autodétermination souveraine des communautés de producteurs-et-usagers réunifiés », c'est-à-dire le « dépassement des divisions que le capitalisme a introduites entre “travailleurs” et “consommateurs” pour mieux dominer les uns et les autres » conduit nécessairement à « rechercher la valeur d'usage maximale, d'une part » et « économiser au maximum les matières premières et le travail humain, d'autre part »⁸. Les impératifs écologiques sont intégrés dans les critères de production – pour son contenu et son organisation – comme des critères d'intérêt général, sans les faire superviser par des institutions tierces. La production peut être transformée par « l'initiative des travailleurs », qui « savent

¹ Stella et Joël de Rosnay dédicacent ainsi leur ouvrage de 1979 *La Malbouffe*, Paris, Seuil : « À Michel Bosquet, cet essai de “bionomie” pour que l'autogestion commence par soi-même ». Voir Archives André Gorz/IMEC/371/BP/98.

² « Là-bas et ici, libérer la population, à commencer par les paysanneries, de l'emprise des multinationales agro-alimentaires. Ici comme là-bas, reconquérir l'autonomie alimentaire, c'est-à-dire la capacité des nations à se nourrir elles-mêmes. » : « Alimentation : la grande bouffe des affameurs... », *NO*, 17 octobre 1981. Face aux éleveurs endettés pour produire de la viande industrielle et la petite paysannerie qui jette sa production en cas de crise de surplus, Gorz propose « que la production agricole réponde à un plan géré par les agriculteurs associés eux-mêmes et que ceux-ci se voient garantir un revenu minimal stable, plutôt que d'être poussés, pour survivre, à produire à grands frais des surplus que l'Etat sera appelé à leur racheter et à détruire » : « Élevage : la viande empoisonnée », *NO*, 29 juillet 1974. Voir aussi « Agriculture : la sélection des survivants », *NO*, 3 novembre 1969.

³ « Les cinq illusions de l'atome », *NO*, 10 février 1975.

⁴ *EP*, p. 107.

⁵ « Consommation : alerte aux casseroles !... », *NO*, 5 février 1973.

⁶ Qui édite le dossier sur le nucléaire que le *Nouvel Observateur* refuse, comme nous l'avons vu.

⁷ Voir Geneviève Pruvost, *Quotidien politique*, op. cit., p. 82.

⁸ *EP*, p. 10-11. Voir aussi « Énergie : comment faire plus avec moins », *NO*, 22 mai 1978.

souvent mieux que leurs patrons et aussi bien que les experts comment fabriquer davantage de produits meilleurs tout en diminuant la fatigue du travail »¹ : en témoignent les ouvriers britanniques qui ont organisé la production sur 3 jours lors du rationnement de l'énergie en 1973, continuant d'assurer entre 80 et 95% du volume hebdomadaire normal. De même, la lutte contre l'amiante est lancée par l'intersyndicale de l'Université de Jussieu². L'autogestion de la production implique aussi sa relocalisation, pour inclure des normes écologiques dans les choix d'approvisionnement de ressources et de distribution, en réduisant les infrastructures de transports (comme les routes) ou d'adduction d'eau³.

Cette réappropriation autogestionnaire du travail constitue une « écologie du travail », comme la nomme Jean Zin⁴, mais alors que celui-ci n'y voit qu'un désir existentiel d'autonomie, nous soulignons son ancrage matériel, parce qu'elle appelle un choix des ressources productives, des conditions de travail et de ses conséquences sur les agents. Gorz estime que cette autogestion sociale de la production à partir de l'autogestion des besoins est la seule autogestion réelle. La seule « autogestion d'unités hétérorégulées est un non-sens ou une mystification » puisqu'elle appelle l'organisation étatique ou marchande, sans pouvoir contrer « les aléas et les contraintes d'une hétérorégulation que rendent nécessaire la dimension des unités économiques ainsi que la complexité de leurs flux physiques et financiers »⁵, conditions matérielles capitalistes. Cependant, pourquoi l'autogestion des besoins garantit-elle l'autolimitation et la réduction du poids écologique de la production sur les écosystèmes ? Comment Gorz justifie-t-il qu'elle pourrait maximiser la valeur d'usage et minimiser la consommation de ressources – y compris de travail humain ?

3. L'autolimitation de la production

Autogérer les besoins, c'est réfléchir collectivement au contenu et aux conditions de la production pour satisfaire ceux-ci, ainsi qu'aux techniques à utiliser et à la distribution de cette production au sein d'une population. Dans une perspective émancipatrice, l'autogestion se double de la valeur pratique d'autosuffisance pour réduire les dépendances aux monopoles radicaux, ce que cherchent les programmes écologistes pour sortir du productivisme industriel :

¹ « Crise : les solutions de la gauche », *NO*, 22 avril 1974.

² « Cancer : le choix des armes », *NO*, 1^{er} décembre 1975.

³ *CCQ*, p. 295.

⁴ Jean Zin « André Gorz, pionnier de l'écologie politique », Christophe Fourel (dir.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, *op. cit.* p. 66.

⁵ *EP*, p. 308-309.

elle conduit à l'autolimitation des besoins, des efforts et des moyens pour les satisfaire, pour réduire les dépendances et garantir des pratiques par-delà l'effort productif. Contrairement à une forme d'autogestion du travail qui pourrait servir le productivisme, l'autogestion écologique renoue avec un anarchisme qui se méfie de la ferveur productive¹.

Est-ce une éthique pour les plus aisés, qui ont les moyens matériels de ne pas se modérer, alors que les plus pauvres, dans les pays développés et en développement, n'auraient pas besoin de cette norme du suffisant ? Chez Gorz, il s'agit de redonner du pouvoir et de la légitimité de se fixer des limites choisies, pour contrer l'idéologie capitaliste qui s'appuie sur la cupidité et la jalousie poussant à la pléonexie, désir infini d'avoir toujours plus que les autres. L'écologie politique libertaire de Ellul, Charbonneau et Illich valorise les limites. Chez Gorz, ces limites ne sont pas d'origine divine ou strictement matérielle : elles doivent être autodéterminées collectivement pour définir le rapport aux ressources et aux activités. Seule cette condition permet la réduction des volumes de production et de consommation, artificiellement stimulés par le mode de production et d'existence capitalistes, pour faire advenir une décroissance choisie. C'est une frugalité à la fois bénéfique pour l'autonomie individuelle et collective, ainsi que compatible avec les impératifs écologiques.

L'anthropologie gorzienne présuppose que l'autonomie repose sur la frugalité choisie plutôt que sur l'accumulation de biens et de ressources, coupée des besoins ressentis. L'humain est capable d'autolimiter ses besoins ainsi que ses efforts pour les satisfaire. Gorz voit ce choix d'une « relative austérité » incarné par « des millions de jeunes » « dans leur tenue vestimentaire »². Il actualise ainsi « l'autolimitation (*self-restraint*, *Selbstbegrenzung*) culturelle de ses besoins et de ses projets »³ antique : il voit dans la valorisation éthique de la tempérance, dans le contexte antique puis judéo-chrétien, l'expression d'une constante anthropologique de la préférence pour cette modération des désirs, d'autant plus souhaitable et souhaitée si elle est conditionnée à la modération des efforts. À la suite d'une longue tradition de la modération, Gorz fonde l'autonomie écosocialiste au cœur de l'autolimitation – ce qui rend d'autant plus étonnant le constat de Pierre Charbonnier, en conclusion d'*Abondance et liberté*, selon lequel « nous ne disposons en effet d'aucun concept d'autonomie qui ne soit véritablement étranger aux mécanismes de l'abondance »⁴.

¹ Voir le commentaire que Serge Audier fait de la critique de l'anarchiste Camillo Berneri adressée aux tendances productivistes de Gramsci et de *L'Ordine Nuovo*, *L'Âge productiviste*, *op. cit.*, p. 376.

² CCQ, p. 285.

³ FR, p. 43.

⁴ Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté, Réinventer la liberté*, *op. cit.*, p. 424. Sur cette question de la sobriété heureuse que Charbonnier refuse (p. 422) et l'ancrage de l'ouvrage dans l'histoire de l'écologie politique, voir

Gorz partage une anthropologie rousseauiste, selon laquelle l'humain tend spontanément à économiser ses efforts¹. En 1990, Gorz soutient que l'autolimitation est culturellement nécessaire pour les humains qui ne sont pas limités en droit par leur nature, mais qui le sont, de fait, par la matérialité de leurs conditions d'existence : « il n'est pas de puissance, *sauf la leur propre*, capable de limiter leur liberté de manière qu'elle n'instrumentalise et ne détruise pas, ce faisant, la nature »². Cette autolimitation passe par la subordination de l'activité productive « à des buts écologiques et sociaux, sans pour autant renoncer aux libertés, aux droits des personnes à l'autodétermination et à l'épanouissement »³. Limiter la production au suffisant implique une conception instrumentale du travail, comme activité de satisfaction des besoins, capable et légitime de s'arrêter quand elle a atteint son but. Ressentir la satiété, c'est-à-dire la satisfaction complète, telle qu'aucun désir ne subsiste et ne pousse vers d'autres productions, permet de limiter le travail. L'usage de la technique est légitime si celle-ci économise des efforts : historiquement, l'engin vise à suppléer la force humaine pour réduire sa fatigue⁴.

Cette norme et cette expérience d'autolimitation aurait été déstabilisée par le capitalisme. Alors que dans les sociétés précapitalistes, cette autolimitation était « exigée par l'ordre social » et ses normes morales, la rationalité capitaliste s'en est affranchie, pour la remplacer par la norme d'accumulation et de profit. En dépossédant les sujets des *moyens matériels* de satisfaire leurs besoins, le capitalisme les dépossède aussi de l'expérience et des *normes subjectives* pour juger de leur adéquate satisfaction, notamment de ce qui leur semble suffisant. Il les insère dans des formes d'existence, comme le salariat, qui les poussent à intensifier leur production et leur consommation : celui-ci empêche les travailleurs d'adapter leurs efforts, notamment leur temps de travail, au niveau de revenu qu'ils jugent suffisant – Gorz y revient à partir des années 1980 quand il défend l'autogestion du temps, comme nous le verrons dans la dernière partie de cette thèse.

L'anthropologie donne le contre-exemple de la gestion *a minima* des besoins par les sociétés non-capitalistes : Gorz édite ainsi en 1968 un article de Marshall Sahlins⁵ et annote

Aurélien Berlan, « Réécrire l'histoire, neutraliser l'écologie politique », *Terrestres*, 2020 et la réponse de Pierre Charbonnier, « Faire la guerre ou faire la paix », *Terrestres*, 2020.

¹ « Ne rien faire est la première et la plus forte passion de l'homme après celle de se conserver. Si l'on y regardait bien, l'on verrait que, même parmi nous, c'est pour parvenir au repos que chacun travaille ; c'est encore la paresse qui nous rend laborieux », Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Flammarion, 1993, p.90.

² *FR*, p. 47

³ *FR*, p. 48.

⁴ Voir Georges Vigarello, *Histoire de la fatigue. Du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 2020, p. 40.

⁵ Marshall Sahlins, « La première société d'abondance », *LTM*, octobre 1968, n°268.

précisément *Âge de pierre, âge d'abondance*¹ mais ne s'y réfère pas plus. Il y voit peut-être un argument supplémentaire pour critiquer l'abondance et les dommages engendrés par le mode capitaliste de production et faire entrevoir la possibilité de vivre autrement, en consommant beaucoup moins de ressources et d'efforts tout en satisfaisant mieux les besoins.

La sobriété et l'autolimitation peuvent donc constituer des expériences de contestation du capitalisme, de lutte contre sa production opulente : ce n'est pas seulement une valeur morale, comme dans l'éthique antique, mais une pratique politique qui enrayer l'écoulement infini des marchandises et qui conteste le monopole expertocratique sur les besoins. Elle fait prendre conscience des intérêts contradictoires entre les producteurs-usagers et les capitalistes :

L'intérêt des travailleurs, c'est de travailler le moins possible en en faisant le plus possible et le plus agréablement possible ! Je ne vois pas pourquoi ils pousseraient à la consommation. Et l'intérêt des utilisateurs, c'est d'avoir des produits qui soient les meilleurs possibles à l'usage, et pas en plus grand nombre².

La réappropriation de l'expérience subjective, individuelle et collective, du suffisant et de l'activité de production est alors une condition de l'autolimitation. Gorz envisage ainsi l'autolimitation non comme une norme extérieure prédéterminée qui s'impose aux besoins et aux pratiques de subsistance, mais comme le résultat même de l'autogestion des besoins : les producteurs-consommateurs associés peuvent s'organiser spontanément pour produire moins mais mieux.

C'est aussi un moyen d'assurer l'équité. Gorz présuppose les capacités de tous à réfléchir sur les besoins et la production, indépendamment de leurs qualifications ou de leur rang dans le système de production : c'est un choix démocratique qui se distingue de l'élitisme industriel du socialisme de Saint-Simon par exemple³, auquel Gorz oppose, en marxiste, l'auto-émancipation du prolétariat. Ce choix résulte aussi de la critique antérieure de la division sociale et technique du travail, qui crée des intérêts corporatifs différents des intérêts collectifs des travailleurs d'une unité et des travailleurs-consommateurs. Alors que les saint-simoniens soutiennent une exploitation prométhéenne de l'écosystème, Gorz suppose que seule l'autogestion démocratique de la production rend possible son autolimitation, d'autant plus facilement dans des « communautés intégrées, "à l'échelle humaine" »⁴.

¹ Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, tr. Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976.

² « La société dualiste », *LS*, janvier 1978.

³ Voir Serge Audier, *L'Âge productiviste*, *op. cit.*, p. 101 et Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté*, *op. cit.*, p. 204.

⁴ *CCQ*, p. 295.

On peut alors se demander dans quelle mesure l'élitisme économique, scientifique et technique serait responsable de l'exploitation productiviste des ressources : engendre-t-il un hybris productiviste pour démontrer une puissance d'agir dont les hiérarchies sociales flattent la supériorité ? À l'inverse, une gestion populaire et démocratique pourrait-elle les préserver, parce qu'elle ferait primer la durabilité et l'intérêt général sur l'intérêt particulier, sans servir la volonté de pouvoir de quelques-uns ? À la suite de l'analyse anarchiste de la domination de Kropotkine, l'écologiste libertaire Bookchin articule la domination de l'humain sur la nature et la domination de l'humain sur l'humain : l'écologie sociale montre les racines sociales, dans les systèmes de commandement et d'obéissance, de l'exploitation de la nature. Dans ce cadre interprétatif, l'élitisme sous ses formes économique, scientifique et technique, qui fonde légitimement et pratiquement l'expertocratie, peut être considéré comme une des formes du désir de domination sociale et un facteur de la domination écologique. Aujourd'hui, Stefania Barca soutient que l'aliénation des travailleurs, l'impossibilité de déterminer collectivement de la production, est la cause d'une production insoutenable – pour les travailleurs et les ressources limitées consommées¹.

4. Vers la décroissance de la production

Puisque la crise du capitalisme résulte d'un « surdéveloppement de capacités de production et [de] la destructivité, génératrice de raretés insurmontables, des techniques employées », elle peut être dépassée par « un mode de production nouveau qui, rompant avec la rationalité économique, se fonde sur le ménagement des ressources renouvelables, la consommation décroissante d'énergie et de matières »². La finitude des ressources impose d'en « consommer de moins en moins », seul « moyen de ménager les stocks naturels pour les générations futures »³ – critère que formule Gorz avant *Le Principe responsabilité* de Hans Jonas en 1979. Au Club de Rome qui propose d'arrêter la croissance économique, c'est-à-dire de maintenir la production à un niveau constant, Gorz affirme la nécessité « de la *réduire*, ne serait-ce que pour laisser une part plus grande de ressources à disposition des peuples qui n'ont pas encore leurs industries »⁴. C'est aux métropoles et aux pays industriels de changer de mode

¹ Stefania Barca, « The Labor(s) of Degrowth », in *Capitalism Nature Socialism*, 2017.

² EP, p. 311.

³ EP, p. 262.

⁴ CCQ, p. 289.

de vie, jusqu'au « régime alimentaire, fondé sur la suralimentation et le pillage »¹, sans l'imposer aux pays sous le joug du capitalisme colonial.

L'écologie révèle alors paradoxalement « que la réponse aux raretés, nuisances, encombrements et impasses de la civilisation industrielle doit être cherchée souvent non dans un accroissement mais dans une limitation ou une réduction de la production matérielle »². Par effet de seuils, c'est l'opulence et l'abondance promises par le capitalisme qui produisent les raretés de ressources. La limitation de la production n'est alors pas une privation, l'abandon d'un confort dont le capitalisme aurait le monopole – ce que craint la CGT et le PCF, qui y voient un moyen de faire accepter aux travailleurs une baisse du niveau de vie, qui profiterait au capitalisme. Elle peut constituer l'amélioration de la qualité de vie parce que « mieux, ce peut être moins : créer le minimum de besoins, les satisfaire par la moindre dépense possible de matières, d'énergie et de travail, en provoquant le moins possible de nuisances »³.

Gorz condamne les gaspillages, notamment énergétiques⁴ et défend l'amélioration de la valeur d'usage des biens, par la maximisation de leur durée de vie⁵. La limitation de la production réduit sa part inégalitaire, qui est inaccessible à beaucoup et qui alimente le sentiment de pauvreté⁶. Celle-ci consiste en l'inégale répartition des ressources rares, alors que la misère est l'insuffisance absolue des ressources nécessaires : la première résulte de l'accaparement, de l'exclusivité et de la consommation distinctive et peut être supprimée par la réorientation de la production pour rendre les biens accessibles à tous. L'objectif est que ces biens ne détruisent pas des ressources naturellement abondantes et que leur diffusion n'entraîne pas d'externalités négatives d'encombrement⁷.

La disparition des inégalités de consommation réduit alors les hiérarchies sociales : « la pauvreté matérielle n'est pas humiliante quand elle procède d'un choix de se contenter de moins et non d'une relégation aux échelons inférieurs de la société »⁸. Le principe qui légitime un produit est alors son égale consommation : « Seul est digne de toi ce qui est bon pour tous. Seul

¹ CCQ, p. 290.

² EP, p. 268.

³ EP, p. 36.

⁴ « Énergie : l'inévitable rationnement », NO, 8 juillet 1974 et « Pourquoi consacre-t-on tant d'efforts à produire plus d'énergie et si peu d'efforts à en réduire le gaspillage ? Pourquoi, notamment, un programme démesuré extrêmement coûteux, d'équipement électronucléaire quand la majeure partie de l'énergie qu'il est destiné à fournir peut être économisée plus facilement que produite ? » : « Énergie : comment faire plus avec moins », NO, 22 mai 1978. Voir aussi « On peut se passer des centrales nucléaires », NO, 24 février 1974 et « Les poubelles de l'atome », NO, 29 novembre 1976.

⁵ CCQ, p. 294 et EP, p. 52.

⁶ « Mieux vaut moins mais mieux », NO, 12 février 1973.

⁷ EP, p. 294.

⁸ EP, p. 297.

mérite d'être produit ce qui ne privilégie ni n'abaisse personne. Nous pouvons être plus heureux avec moins d'opulence, car dans une société sans privilège, il n'y a pas de pauvres. ¹» Éliminer la pauvreté dans les pays riches n'implique pas de produire plus – ce que présuppose la logique du « partage des fruits de la croissance » – mais autrement. Dans les pays pauvres, elle peut être due à des pénuries matérielles compensables par le développement des forces productives, mais Gorz privilégie leur autogestion destinée aux besoins locaux plutôt qu'une production dictée par les normes capitalistes internationales, destinée au marché mondialisé : « partout, ces cultures d'exportation se font au détriment de cultures vivrières et du niveau alimentaire des populations »².

La critique des volumes, des contenus et des modes de production capitaliste alliée à un projet d'une production suffisante amène Gorz à défendre une décroissance radicale de la production. Formulée pour la première fois en 1972³, Gorz reprend inlassablement la devise de la décroissance : « le seul moyen de vivre mieux, c'est de produire moins, de consommer moins, de travailler moins, de vivre autrement »⁴. Ce projet est un « socialisme » parce qu'il est la seule alternative globale au capitalisme, capable de transformer l'appareil économique, de remplacer les consommations individuelles par des formes collectives, d'utiliser la planification de la production pour assurer le nécessaire tout en laissant les libres initiatives locales créer le superflu et le désirable ainsi que de valoriser le temps libre en dehors de la production sociale et de l'utilitaire⁵. Il ne s'agit pas seulement d'adapter marginalement la production capitaliste, mais d'envisager « un nouveau type de développement et [d']une nouvelle civilisation capable de mieux satisfaire nos besoins tout en consommant, globalement, moins de ressources »⁶.

Comme il le formule en 1991 dans *Capitalisme, socialisme et écologie*, Gorz oppose radicalement « l'impératif écologique de ménagement » à « l'impératif économique de rendement »⁷ : la rationalité écologique à l'œuvre dans la décroissance, radicalement opposée

¹ *EP*, p. 20-21. En italique dans le texte original.

² Et « Là-bas et ici, libérer la population, à commencer par les paysanneries, de l'emprise des multinationales agro-alimentaires. Ici comme là-bas, reconquérir l'autonomie alimentaire, c'est-à-dire la capacité des nations à se nourrir elles-mêmes. » : « Alimentation : la grande bouffe des affameurs », *NO*, 17 octobre 1981.

³ « Consciemment ou (le plus souvent) inconsciemment, les écologistes, en fin de compte, apportent une caution scientifique à tous ceux qui, de manière apparemment irrationnelle, ressentent l'ordre présent comme un désordre barbare et le rejettent – en refusant les formes actuelles de la production, de la consommation, du travail, de la technique et en prétendant qu'on peut vivre mieux tout en produisant et en consommant moins, à condition de produire, de consommer et de vivre autrement. Les protagonistes de Mai 1968, en un sens, ne disaient pas autre chose. » *CCQ*, p. 297.

⁴ « L'opulence condamnée par elle-même », *LS*, mars 1973, in *EP*, p. 134.

⁵ « La fin de l'opulence », *NO*, 26 novembre 1973.

⁶ « Les économistes communistes ont-ils raison ? », *NO*, 23 mai 1977. Voir aussi « Réinventer l'avenir », *NO*, 4 mars 1974.

⁷ *CSE*, p. 91.

aux impératifs de rendement et de profit capitalistes, consiste à satisfaire les besoins au mieux, avec peu de ressources, un minimum de travail et de capital, et des biens ou service à forte valeur d'usage. Les investissements économiques doivent alors servir à réduire la production et la sphère d'activités et de biens régie par l'économie, ce que seul le socialisme peut faire. Comme le synthétise Robert Chenavier, la décroissance de l'économie n'est pas un phénomène matériel automatique, « la simple diminution de la quantité de richesses produites au nom de la protection de la planète » mais la décroissance de « l'emprise de la logique capitaliste qui régit les activités par la seule recherche du rendement, afin de mieux satisfaire des besoins définis par les individus »¹. Comme nous le verrons dans la dernière partie, à l'opposé de la marchandisation progressive de toutes les activités quotidiennes, notamment de soins, d'information ou de divertissement², il s'agit de réduire le temps de travail social³, en le limitant aux productions socialement nécessaires définies collectivement. Ceci irait « de pair avec l'expansion des activités autogérées et libres »⁴ pour « mettre les citoyens en mesure de *s'employer eux-mêmes* à satisfaire leurs besoins propres »⁵.

Pour faire advenir cette société décroissante, Gorz valorise les pratiques qui l'incarnent déjà. En 1997, dans *Misères du présent, richesses du possible*, il commente un mouvement social hollandais en cours qui organise dans une dizaine de villes d'autres pratiques d'habitat, d'énergie, d'usages des équipements, d'entraide :

L'émulation dans la frugalité, la convivialité, la décélération comme facteurs d'une meilleure « qualité de vie » inverse l'échelle des valeurs de la « société de consommation » et vaut aux initiatives microsociales d'être socialement reconnues et appréciées en raison de leur portée générale pour la définition d'un style de vie et d'un type de société nouveaux. La place croissante du travail pour soi d'intérêt commun réduit celle du travail abstrait et de la consommation marchande dans la satisfaction et, surtout, la détermination des besoins et favorise la définition d'une norme du « suffisant » par arbitrages continuels entre les différents déterminants de la qualité de vie⁶.

Ces pratiques sont l'occasion d'expérimenter collectivement des valeurs anticapitalistes et de retrouver un pouvoir d'autogestion de la vie, progressivement, sur divers sujets.

¹ Robert Chenavier, *André Gorz. Fonder l'écologie politique*, op. cit., p. 81-82.

² « Des employés sans patrons ? », *NO*, 11 avril 1977.

³ En 1974, René Dumont propose la journée de 4h de travail, voir Arthur Nazaret, *Une histoire de l'écologie politique*, op. cit., p. 15.

⁴ *EP*, p. 313.

⁵ « Social-démocratie : l'imagination en panne », *NO*, 3 avril 1982.

⁶ *MPRP*, p. 178.

5. Quelle division sociale du travail pour autogérer les besoins ?

Ces pratiques restent-elles trop marginales pour reprendre du pouvoir sur les besoins, face à la mégamachine industrielle dont Gorz décrit fréquemment l'emprise ? Pourquoi ne propose-t-il pas de la démanteler entièrement, pour retrouver des pratiques de subsistance antérieures ? Gorz reste dans le schéma marxiste du développement linéaire des forces productives : il n'y a pas de retour souhaitable au mode de production pré-industriel, artisanal et paysan détruit par le capitalisme. Les pays encore préindustriels peuvent passer directement au stade postindustriel – mais ne peuvent rester en l'état. Une fois les structures productives développées, il n'est plus possible d'envisager un retour en arrière à l'identique. Nous verrons dans la section suivante quels usages décroissants peuvent néanmoins être faits des outils industriels. Nous montrons ici l'articulation des différentes activités de satisfaction des besoins qu'envisage Gorz.

Il conserve la fonction d'une production sociale destinée à la satisfaction de besoins sociaux, par l'usage de ressources communes et par la participation de tous les membres du collectif. Cette production sociale ne reproduit pas la production capitaliste mais vise au contraire à combler ses manques et à éviter ses dommages, en satisfaisant les besoins par une offre de qualité et économe en ressources. Elle ne reproduit pas non plus la répartition capitaliste de la force de travail, puisque Gorz considère la hiérarchie des positions et des fonctions et ses privilèges comme une part de la stratégie de domination. La détermination collective de la production sociale peut amener une population à choisir de réaliser à tour de rôle certaines tâches à répartir entre tous. À la suite de sa technocritique des institutions, il considère possible et souhaitable de déprofessionnaliser certaines tâches pour les faire réaliser par tous¹. Pour remplir cette fonction à l'échelle de la population, Gorz considère qu'elle doit être planifiée collectivement, à partir des besoins exprimés par les producteurs-consommateurs : il est possible de participer indirectement à l'autogestion des besoins en exprimant des priorités de production et de consommation, sans participer directement à leur production. La formulation de normes et de contenus de la production n'implique pas la participation effective à celle-ci.

Gorz envisage d'articuler une production sociale planifiée pour réaliser une offre basique de biens et d'outils, et une production personnelle individualisée, que tous pourraient réaliser avec ses ressources et sur son temps libre pour produire « *pour eux-mêmes, hors*

¹ C'est ce qui l'amène à distinguer les activités économiques, réalisées par la production sociale, des activités non-économiques, que chacun peut réaliser pour soi, et les différentes modalités de réalisation des activités économiques, comme nous le verrons dans la partie suivante.

marché, le superflu, selon leurs goûts et désirs »¹. Cela permet de répondre précisément aux besoins singuliers, qui ne peuvent être satisfaits par une production standardisée : « c'est le domaine qui doit revenir à un travail non social et à l'activité autonome qui n'est pas forcément faite pour le marché et à laquelle chacun doit être libre d'accéder pour produire individuellement ou collectivement ce qui lui fait envie »².

L'autoproduction individualisée représente donc la *possibilité* d'un complément par rapport à la production standardisée et non une contrainte impérative pour satisfaire le besoin – ce qui serait le cas en situation de crise où le jardinage, le bricolage et la débrouillardise seraient subis comme seuls moyens de satisfaire les besoins. Gorz estime que ce superflu réalisé « dans les ateliers et coopératives de voisinage assurera l'expansion de la sphère de la liberté et le dépérissement des rapports marchands ; l'expansion de la société civile et le dépérissement de l'État »³. On voit bien qu'il s'agit d'une « expansion » de cette sphère de la liberté, et non pas son commencement, ce qui suggère qu'elle est déjà possible, voire réalisée, dans la production sociale et peut ensuite s'étendre à d'autres pratiques.

Gorz y voit une « forme avancée du socialisme » dans laquelle la société se passe de bureaucratie et de marché, en garantissant « assez pour tous » et les moyens de « façonner leur vie, de choisir ce qu'ils veulent faire et avoir en plus du nécessaire »⁴. Or, il ne précise pas qui réalise et comment, la planification de la production sociale. Les concepts de marché et de bureaucratie renvoient-ils ici seulement à leurs formes actuelles, capitaliste et étatiques, alors que d'autres formes d'organisation de la production et de sa distribution seraient possibles, ou bien à n'importe quelle organisation massive, qui serait remplacée par des coopératives locales de production et de distribution ? Par la suite, Gorz affirme explicitement une forme de communalisme d'autogestion des besoins : « j'oppose au couple marché + dirigisme non la planification administrative mais la réunification aussi large que possible des producteurs et des consommateurs à l'échelle des communes »⁵.

Plus que de détailler les étapes et les modalités d'organisation de cette réorganisation autogérée des besoins, il importe ici à Gorz de réaffirmer que l'autonomie existentielle passe par la possibilité de consacrer le minimum de ressources – énergétiques, économiques et

¹ *EP*, p. 52.

² « La société dualiste », *LS*, janvier 1978.

³ *EP*, p. 313. Nous reviendrons plus en détail sur le débat marxiste de l'articulation de la sphère de la nécessité et de la liberté en dernière partie.

⁴ *EP*, p. 53.

⁵ « Du marché à l'état. Réponses à Cédric Philibert. », *Autogestions*, 1985, n°19, p. 49-50. Dans le même numéro, voir Cédric Philibert, « Adieu au paradis. Questions à André Gorz. »

temporelles – à la satisfaction collective des besoins sociaux. Il s’agit de réduire la dépendance à l’égard du nécessaire, matériel et déterminé socialement, pour dégager des espaces de liberté gratuits, destinés au superflu désintéressé. C’est cette préférence que conteste Aurélien Berlan dans *Terre et liberté* qui y voit une conception du travail nécessaire, dans lequel aucune autonomie n’est envisagée et qui présupposerait en plus l’appareil industriel : « Autrement dit, *l’autonomie ne s’oppose pas à l’hétéronomie industrielle, elle la présuppose* : elle est son complément. Elle ne se conquiert (toujours) pas dans le domaine de la nécessité, mais seulement au-delà – comme un “supplément d’âme” »¹. Il insiste à l’inverse sur la joie et la créativité que peut procurer le travail de subsistance autonome, non-capitaliste, indépendant du marché économique, réalisé à destination d’une communauté qui autogère les besoins, les moyens et les fins, qu’il appelle donc travail et non activité autonome privée. Le désir de délivrance des tâches domestiques ne serait pas anthropologique, mais spécifique aux dominants qui veulent se concentrer sur des activités de pouvoir, notamment celles intellectuelles, et se déchargent alors des tâches manuelles. L’idéal d’émancipation vis-à-vis de la nécessité serait donc élaboré par des intellectuels professionnels qui l’auraient priorisé par rapport à l’idéal de suppression de la domination sociale et politique, qui perdure dans les tâches actuelles de la subsistance.

Gorz ne nie pas qu’il soit possible de rendre plus autonome la satisfaction des besoins et que c’est une perspective d’émancipation légitime en soi, puisque c’est pour cela qu’il critique le capitalisme industriel qui nous en dépossède. Il soutient à diverses reprises le caractère autonome des pratiques de subsistance que le capitalisme a déconstruites :

Je ne veux absolument pas dire que les gens étaient plus à l’aise financièrement ou plus heureux ou moins insatisfaits. Je tiens seulement à souligner le fait qu’ils étaient plus autonomes, plus autosuffisants et qu’il existait un lien direct entre ce qu’ils voulaient ou ce dont ils avaient besoin et ce qu’ils pouvaient faire².

Son propos défend plutôt la pluralité des moyens d’autonomie : si les activités de satisfaction des besoins peuvent être une occasion d’autonomie, de joie et de créativité pour certains, en dehors des formes marchandisées que lui donne le capitalisme, elles ne le sont pas pour tous et ce ne sont pas les seules. C’est par pluralisme qu’il préfère articuler une production sociale écologique minimisée et une production privée indéterminée pour garantir que puissent exister

¹ Aurélien Berlan, *Terre et liberté. La quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2021, p. 133.

² « Technologie et logiques sociales de dépossession », texte sans titre de la conférence donnée à la Technische Hogeschool de Delft (Pays-Bas) le 13 février 1979. Tr. Françoise Gollain, *LELN*, p. 262. Voir aussi : « Tant que vos besoins de nourriture, de vêtements, de transport sont satisfaits par votre activité autonome, vous trouvez à chaque fois un équilibre entre ce que vous désirez obtenir et combien vous voulez travailler. En d’autres termes, vous conserverez une conscience critique de la finitude des possibilités et, plus important encore, vous déterminez vous-même ce qui vous suffit. » et p. 265 : « Cette destruction de leurs aptitudes à l’autosuffisance constitue un préalable culturel essentiel au développement du capitalisme ».

des pratiques qui ne sont pas nécessairement instrumentales, c'est-à-dire orientées par les besoins. Gorz valorise les activités gratuites, inutiles et désintéressées, de satisfaction du superflu et des désirs, ainsi que le jeu, le temps social et la contemplation. Légitimer d'autres activités que les activités instrumentales, ce n'est pas refuser qu'il soit possible de trouver de l'autonomie dans les secondes mais c'est aussi défendre que l'humain n'est pas qu'un être de besoins, ce pourquoi il peut valoriser et vivre son autonomie dans diverses activités. L'écosocialisme autogestionnaire et décroissant est pluraliste dans sa conception de l'autonomie puisqu'il permet à chacun de poursuivre les fins qu'il se donne, dans ses activités de subsistance comme dans celles qui sont superflues, avec des moyens choisis. Il valorise la possibilité de l'autoproduction et non sa contrainte, comme la liberté des familles de choisir entre la place en crèche ou le congé parentalité, plutôt que se de voir imposer l'un ou l'autre.

Gorz maintient donc la portée émancipatrice d'une certaine division sociale du travail – plus autonome que sa forme capitaliste, puisque les producteurs-consommateurs pourraient participer à en fixer les normes – pour ses effets, que nous étudierons dans la partie suivante : dégager des ressources, notamment du temps, pour des activités non instrumentales. Ce n'est pas un abandon de l'idéal d'autogestion des besoins mais une perspective de sa réalisation à l'échelle collective. Il reconnaît à Berlan les formes d'autonomie possible dans les pratiques d'autoproduction, mais il montrerait aussi qu'elles continuent de dépendre d'infrastructures et d'outils qui résultent de toute façon, en l'état, d'une production sociale, qu'il s'agit aussi de rendre plus autonome. C'est en transformant cette sphère qu'une société écologique décroissante peut s'équiper des outils adéquats à ses fins.

Section 4. Les outils écologiques autogérables

1. Les outils « ouverts »

Puisque « le capitalisme ne développe que les techniques conformes à sa logique et compatibles avec sa domination », « la lutte pour une société différente » implique « la lutte pour des technologies différentes »¹. Comme le note Alain Hervé en recensant Gorz, « on ne peut construire de société civile qu'autour de petites unités de production dont le contrôle et la responsabilité restent entre les mains des travailleurs. Cela s'appelle l'autogestion et l'on

¹ EP, p. 273-274.

n'autogère pas une centrale nucléaire »¹. L'autogestion écologique devient elle-même un critère technique et appelle donc certaines conditions matérielles, le choix de certaines activités de production, d'outils et d'infrastructures plutôt que d'autres : « Bref, l'autogestion suppose des outils susceptibles d'être autogérés »². Elle implique une critique émancipatrice et socialiste de la technique et du progrès capitalistes : il ne s'agit pas seulement de verdir marginalement la production telle que l'a façonnée le capitalisme. Cependant, le développement d'outils écologiques part nécessairement des outils actuels disponibles, qui sont soit ceux développés par le capitalisme, soit ceux délaissés, réhabilitables et transformables, mais peut-être encore dépendants des réseaux actuels d'approvisionnement ou de production.

Les outils autogérables à des fins écologiques s'inspirent des outils conviviaux d'Ivan Illich. Ils sont qualifiés par leurs effets émancipateurs : rendre possible « une souveraineté croissante des communautés de base »³. Illich en donne trois critères : ne pas dégrader l'autonomie de l'agent en devenant un monopole radical (c'est-à-dire participer à un réseau pluriel d'outils), ne pas susciter d'esclave ou de maître nécessaires à sa production ou son fonctionnement, et élargir les possibilités d'actions. L'outil convivial est maîtrisable par le sujet, à sa mesure pour sa compréhension, son maniement et sa réparation. Instrument, il se met au service des fins du sujet sans lui en imposer d'autres. L'outillage global d'une société peut résulter d'une synergie entre les modes autonome et hétéronome de production si elle sert la production de valeurs d'usage⁴. La technocritique intègre alors les effets indirects de l'outil, ce pourquoi la convivialité ne désigne pas seulement un instrument matériel, mais peut s'appliquer à l'organisation de l'espace ou à une pratique : par exemple, on peut parler de la vitesse conviviale d'un véhicule en ville si elle ne gêne pas autrui, ne réduit pas l'action des autres usagers et rend possible l'arrêt immédiat pour éviter les accidents.

Contrairement à la thèse de la neutralité de la technique selon laquelle son usage ne dépendrait que du projet du sujet, Gorz insiste sur la matérialité de l'outil qui impose un certain usage, de telle sorte que les outils aliénants ne peuvent servir des fins émancipatrices :

[c]elles qu'[Illich] appelait « conviviales », qui accroissent le champ de l'autonomie, et celles, hétéronomes, qui le restreignent ou le suppriment. Je les ai appelées « technologies ouvertes » et « technologies verrou ». Sont ouvertes celles qui favorisent la communication, la coopération, l'interaction, comme le téléphone ou actuellement les réseaux et logiciels libres. Les « technologies verrou » sont celles qui asservissent l'utilisateur, programment ses opérations, monopolisent l'offre d'un produit ou service. Les pires des « technologies verrou » sont évidemment les

¹ Alain Hervé, « Recension *Écologie et liberté*, Michel Bosquet », *LS*, juillet 1977. Voir aussi Alain Hervé, « Écologie politique », *LS*, juillet 1976 : « Écologie et autogestion se conjuguent harmonieusement lorsqu'il ne s'agit pas de l'autogestion d'une usine d'armement ».

² *EP*, p. 309.

³ *EP*, p. 312.

⁴ Ivan Illich, *Némésis médicale*, *op. cit.*, p. 90-92.

mégatechnologies, monuments à la domination de la nature, qui dépossèdent les hommes de leur milieu de vie et les soumettent eux-mêmes à leur domination. En plus de tous les autres défauts du nucléaire, c'est à cause du rayonnement totalitaire – secrets, mensonges, violence – qu'il diffuse dans la société que j'ai mené campagne pendant dix ans contre le nucléaire¹.

Les télécommunications et les ordinateurs sont des moyens de communication – outils de lien social – et les cellules photovoltaïques sont des outils de production et consommation d'énergies renouvelables – condition de l'autonomie vis-à-vis des énergies fossiles. Gorz relativise cependant leur effet émancipateur en le rendant contingent : les technologies-verrou *interdisent* nécessairement tout usage convivial tandis que des technologies-carrefour (et non pas intrinsèquement conviviales) *peuvent être* mises au service d'un projet de domination comme d'un projet convivial. Gorz en conclut qu'« il n'y a donc de déterminisme technologique que négatif » : certaines techniques dominent nécessairement l'utilisateur parce qu'elles impliquent la centralisation et la concentration du pouvoir de décision ou une division des tâches qui empêchent de partager le pouvoir. Il maintient donc l'origine du projet de domination dont elles proviennent, plutôt que la contingence de leur agencement que suggère Illich. En revanche, « il n'y a pas, à l'inverse, de déterminisme technologique positif »² parce qu'aucune technique ne garantit l'émancipation. En effet, cet effet existentiel ne résulte pas d'un déterminisme matériel mais est conditionné à un projet subjectif : la libération « ne peut être obtenue que par des acteurs sociaux dont elle est le but conscient »³. Les outils émancipateurs sont au service des sujets pour réaliser leurs projets autonomes, sans les contraindre à en dévier. Ces techniques libèrent des dispositifs de pouvoir, comme la médiation des professions spécialisées, des institutions et des bureaucraties qui dictent besoins et modalités d'emploi. Ce sont des savoirs et techniques « en rupture avec la logique marchande et l'univers des grands appareils bureaucratiques ou industriels »⁴ comme la bicyclette, le chauffage au bois ou l'hygiène préventive. Ils sont mis au service d'une autogestion des besoins avec une autogestion des moyens, pour se défaire du règne de la marchandise et des professionnels. La convivialité des outils sert ainsi le projet autogestionnaire de « faire soi-même, exister par soi-même, se définir par soi-même »⁵ que Gorz rapproche de l'anarchisme.

Cette finalité émancipatrice de l'outil est néanmoins conditionnée à plusieurs critères matériels, notamment de taille, pour en faire des instruments

[u]tilisables et contrôlables au niveau du quartier ou de la commune ; génératrices d'une autonomie économique accrue des collectivités locales et régionales ; non destructives du milieu de vie ; compatible

¹ E, p. 16.

² FR, p. 52.

³ E, p. 16.

⁴ « Écologie : l'archipel de la convivialité », NO, 31 décembre 1979.

⁵ Ibid.

avec le pouvoir que producteurs et consommateurs associés doivent exercer sur la production et les produits¹.

L'échelle locale constitue un niveau plus autonome d'action et de manipulation des outils. L'autogestion suppose donc de petites unités économiques et sociales souples pour ajuster la production aux besoins et désirs locaux, condition d'une certaine autonomie locale ainsi que de la maîtrise de leurs outils². Leur taille les met à portée humaine sur le plan cognitif et pratique : de tels outils restent compréhensibles dans leur finalité et leur fonctionnement. Ces conditions s'opposent ainsi au pouvoir des institutions gigantesques et préviennent l'émergence d'externalités négatives de l'outil sur le milieu de vie. C'est pourquoi il n'y a ni planification démocratique ni autogestion ouvrière « *sensée* »

[d]ans une usine de 20 000 ouvriers, produisant des pneus ou des souliers pour tout un pays, drainant la main-d'œuvre de toute une ville ou région et la condamnant ainsi à dépendre pour tout le reste de paysans inconnus, d'usines lointaines, de bureaucrates anonymes organisant des échanges abstraits³.

L'autogestion d'une telle production serait possible, pour améliorer les conditions de production, mais elle aurait des effets émancipateurs limités, parce qu'elle se contenterait de reprendre en l'état l'organisation de la production, ses échelles et ses fonctions. Or, la souveraineté des travailleurs est impossible avec la parcellisation du travail et les spécialisations géographiques de la production, qui condamne une ville ou une unité de production à une partie mineure du procès de production. En effet, elle empêche nécessairement de produire selon les besoins et soumet à des tiers qui détiennent le monopole de l'organisation de la production :

L'autogestion ne pourra fonctionner que si disparaissent la monoproduction et les usines (ou administrations) géantes au profit d'une autarcie *partielle* des communes (laquelle ne dispense nullement d'un plan central) : une communauté ne peut exister et n'avoir de prise sur son mode et son milieu de vie que si elle couvre, au moins partiellement, tous ses besoins par son propre travail⁴.

Cette déconcentration de la production, qui n'impliquerait pas de grands investissements de capital, serait facilitée par les outils contemporains de communication et d'automatisation qui peuvent servir la réappropriation de la production : Gorz voit dans la « révolution micro-électronique » l'occasion de décentraliser l'industrie parce que les microprocesseurs pourraient être utilisés pour produire avec plus de précision, moins de pertes, moins de temps et d'efforts, dans des entreprises plus petites, qui pourraient être installées partout sur le territoire⁵.

¹ EP, p. 274.

² EP, p. 309 et « La société dualiste », LS, janvier 1978.

³ EP, p. 170.

⁴ « Travail : les outils de demain », NO, 18 juin 1973.

⁵ « Une pastille contre le travail », NO, 23 avril 1978 et « Informatique : quand l'ordinateur règnera », NO, 22 mai 1978 sur le rapport de Simon Nora et Alain Minc sur l'informatisation de la société.

2. Quel usage de l'outil industriel ?

Ce projet d'autogestion de la production par des unités locales de production au moyen d'outils contemporains pose plusieurs problèmes. D'une part, dans quelle mesure est-il compatible avec l'idée d'une production sociale planifiée capable de satisfaire les besoins sociaux basiques ? D'autre part, puisque ces outils contemporains sont développés par le capitalisme, à des fins de contrôle de la main d'œuvre et d'économie du travail vivant, comme Gorz l'a lui-même justifié, peuvent-ils être repris dans un projet d'émancipation ?

Gorz présuppose que l'autogestion locale de la production dans diverses petites entités peut satisfaire des besoins sociaux déterminés collectivement puisque, dans un cadre écosocialiste, les besoins et intérêts des producteurs et consommateurs sont les mêmes – alors que le capitalisme les dissocie. La diversité de petites unités de production permettrait aussi une diversité de l'offre. La production sociale déterminée collectivement n'implique donc pas, à ses yeux, des normes arbitraires qui s'imposeraient aux travailleurs et des appareils technocratiques pour les déterminer, les faire appliquer et les contrôler. Gorz s'en remet à une forme de bon sens dans l'expérience vécue des besoins et des priorités de production.

Est-ce paradoxal d'utiliser les techniques de communication ou d'autonomisation développées par le capitalisme pour faciliter l'autogestion de la production par sa déconcentration ? Plus généralement, quel usage émancipateur de l'appareil industriel est possible ? Il nous semble que c'est là que se situe chez Gorz la tension qui laisse certains écologistes sceptiques. Par exemple, Berlan lui reproche de retomber « dans les ornières marxistes du rêve de délivrance par la technologie » en présupposant le maintien de « l'hétéronomie industrielle »¹. Avec Marcuse, ils auraient vu à la fois « que le progrès industriel conduisait au désastre » sans être « parvenus à se libérer de l'imaginaire industrialiste de la délivrance ». Nous y répondrons en deux temps : d'une part, à partir du corpus de Gorz lui-même, d'autre part, à partir d'une analyse de ce que désigne ce concept d'industrie, utilisé à maintes reprises sans être défini, comme si son sens était évident.

Poursuivant la logique marxiste de développement des forces productives, Gorz se défend de retourner à l'artisanat de l'écologie villageoise et moyenâgeuse, à l'agriculture de subsistance et à l'autarcie des communes. Il pense pouvoir faire un usage émancipateur d'une production d'ampleur mais codéterminée en amont, réalisable par de petites unités de production. Il s'agit de la diriger vers des finalités écosocialistes, autres que celles du

¹ Aurélien Berlan, *Terre et liberté*, op. cit., p. 131 et p. 133.

capitalisme – concentration de pouvoir, des ressources, des marchandises – : produire avec peu de ressources des biens et des services à forte valeur d’usage, qui seraient aussi les matériaux et les outils pour la production locale du superflu. Contrairement à ce qu’ont compris certains commentateurs¹, il ne s’agit pas de reprendre à *l’identique* des techniques industrielles et leurs finalités développées par le capitalisme, puisque Gorz en dévoile le but de domination du travail vivant et de dégradation du contenu de la production. À l’inverse, « la réappropriation des moyens de production et de travail suppose la fin de la méga-industrie, des méga-outils caractéristiques du fordisme »² c’est-à-dire la fin des usines gigantesques de composants spécialisés, au service d’une production de faible valeur d’usage, réparties sur un territoire immense. L’autogestion écologique implique plutôt l’autogestion de certaines techniques industrielles par les travailleurs, mises au service d’une réorganisation socialiste de la production. Est-ce là une illusion qui revient à un travers fréquent du socialisme, qu’on retrouve chez Edward Bellamy³ ou August Bebel⁴ ? Au contraire, aussi bien Illich que Gorz dénoncent toute technique exerçant un monopole radical sur les besoins.

Gorz critique à maintes reprises les techniques industrielles de production, notamment dans le cadre agricole et agro-industriel. Dès 1966, en entretien avec Michel Leclerc, il demande : « Vous donnez l’impression que l’industrialisation est pour vous un but en soi. Si l’on élimine la moitié ou les deux tiers des 40 000 boulangers de France, au profit d’usines à pain, êtes-vous sûr que cela nous fera vivre mieux ? »⁵ S’il s’intéresse à des procédés industriels qui économisent radicalement du temps de travail, comme la méthode Rolland qui réduit de 80% le temps de construction d’un logement par préfabrication en usine⁶, il les soumet toujours à des fins émancipatrices et à des critères de qualité. Il valorise aussi les outils qui évitent la consommation marchande et l’industrie, comme la terre crue, « matériau gratuit, dont la production n’exigeait que l’énergie des bras ». Celle-ci pourrait remplacer « des matériaux dont

¹ Aurélien Berlan mais aussi Timothée Haug, *La Rupture écologique dans l’œuvre de Marx*, op. cit., p. 509 à propos de Marcuse et Gorz : « Le paradoxe de leur démarche consiste donc à défendre un projet anti-productiviste avec l’outillage technique du productivisme capitaliste et l’outillage conceptuel du productivisme stratégique de Marx ». Le propos de Timothée Haug se fonde principalement sur *Les Chemins du paradis* et suit notamment la lecture qu’en font Thomas Coutrot (*Libérer le travail, Pourquoi la gauche s’en moque et pourquoi ça doit changer ?* Paris, Seuil, 2018) et Maria Mies (*Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, London, Zed Books, 2014). p. 525 : « Ce n’est qu’en raison d’un point de vue étriqué, réduisant le travail nécessaire à un travail industriel, que Gorz peut entrevoir un progrès libérateur dans la dynamique productive du capitalisme contemporain. »

² « Entretien avec André Gorz », loc. cit., p. 223.

³ Edward Bellamy, *Cent ans après ou l’an 2000*, tr. Paul Rey, Paris, Eternel, 2015. Voir le commentaire qu’en fait Serge Audier, *L’Âge productiviste*, op. cit., p. 116.

⁴ August Bebel, *La Femme et le socialisme*, tr. Claude Prevost, Berlin, Dietz, 1964.

⁵ « Entretien de Michel Leclerc », NO, 2 février 1966.

⁶ « La maison de demain », NO, 14 juin 1967.

l'industrie peut concentrer et monopoliser la production, à grands renforts de pétrole et de machines mues par le pétrole »¹ comme le béton armé au fort coût énergétique et de transport : à l'inverse, la terre crue est un « matériau anticapitaliste par excellence » parce qu'elle se trouve partout et n'a pas besoin d'être achetée. Gorz défend aussi des techniques qui s'appuient sur des cycles autorégulés, comme des « serres solaires recyclant tout ou partie de l'eau nécessaire aux cultures ; aquaculture ; fermes solaires et "arches de vie" permettant à des communautés rurales ou urbaines de produire toute leur nourriture sans autre apport extérieur que le soleil et l'air »², réduisant ainsi le besoin d'intervention humaine. Il privilégie en outre l'outil collectif plutôt que l'équipement individuel, comme la blanchisserie par immeuble plutôt que le lave-linge individuel, choix qui n'avantage pas les producteurs industriels qui visent plutôt à écouler des marchandises³.

Le choix technique peut contraindre certains effets non émancipateurs mais implique sinon un projet qui en détermine les finalités. Gorz juge que la production industrielle centralisée, dont une forme provient du capitalisme, n'est pas intrinsèquement aliénante et peut être réorganisée de façon autonome et à des fins d'autonomie, par les travailleurs, en produisant efficacement le nécessaire, pour dégager ensuite des ressources pour le superflu choisi. Elle fournit aussi les matériaux et les outils pour une autoproduction du superflu, adapté aux goûts de chacun, dans des ateliers autogérés qui constituent un secteur « *libre mais non marchand* » grâce auquel individus, quartiers, communes façonnent à leur guise leur vie et leur milieu de vie qui, enfin, sont *les leurs* »⁴. L'autogestion de certaines techniques issues du capitalisme industriel, réappropriées par les usagers, peut être mise au service d'une société conviviale si elles servent leurs projets sans les asservir. Plutôt que de laisser faire « l'extension continuelle des techniques industrielles » qui soumettraient les sujets, elles doivent être mises au service d'un projet d'émancipation qui vise « l'extension continuelle des autonomies individuelles et communautaires »⁵. Sans cette réappropriation existentielle par un projet conscient, les sujets risquent de se soumettre à des finalités hétéronomes antérieures qui se maintiennent par l'inertie matérielle. Gorz défend cette position dans un entretien en 1991, lors duquel on lui rétorque qu'elle est anti-écologique parce qu'elle ne tient pas compte de la matérialité des techniques choisies – les matériaux nécessaires à la microélectronique, parce que celle-ci donne

¹ « Architecture : demain la terre ? », *NO*, 14 novembre 1981.

² « Météorologie : alerte au climat », *NO*, 24 mai 1976.

³ « Êtes-vous un Français normal ? », *NO*, 4 mars 1965.

⁴ *EP*, p. 171.

⁵ *EP*, p. 250.

l'impression d'être « propre »¹. Il répond que la microélectronique pourrait ne pas être destinée aux produits de consommation capitalistes (téléviseurs, hi-fi, robots) mais à l'optimisation de processus industriels pour économiser des ressources. Plutôt que de soutenir ici, comme son interlocuteur, la réduction des besoins matériels et énergétiques, qu'il défend par ailleurs, il considère la matérialité des semi-conducteurs et des cellules photovoltaïques garantie par l'abondance du silicium – niant de fait la nécessité et les conditions de l'extraction de tout matériau, qui comptent dans son coût écologique.

La difficulté d'interprétation vient peut-être que Gorz continue d'user les concepts de « techniques industrielles », d'automatisation ou de micro-électronique sans préciser les transformations des outils et des usages qui en découlent. L'automatisation peut désigner des procédés très variés comme l'automatisation du service téléphonique – composer soi-même le numéro du destinataire plutôt que de passer par un standard – ou l'automatisation de certains services commerciaux (pompe à essence, distributeur ou laverie automatique), sans que cela n'implique radicalement un monde où des robots remplaceraient l'humain dans tout. Cette hésitation invite à soulever le problème de la définition même de l'industrie. Si par-là on entend la production manufacturée de marchandises organisée par le capitalisme à ses propres fins, le projet écosocialiste ne veut pas la reprendre en l'état. S'il s'agit, de façon générique, d'une production de biens par la transformation de matières premières ou de matières transformées, au moyen d'énergie, alors celle-ci n'est pas inventée par le capitalisme et perdure nécessairement dans le projet écosocialiste. Celle-ci a pu être réalisée à grande échelle avant le capitalisme contemporain². Elle se distingue aussi de l'artisanat par son destinataire – un collectif abstrait plutôt que des relations interpersonnelles.

Il semble que, dans les débats contemporains écologistes, « l'industrie » soit parfois réduite à sa forme sous le capitalisme industriel et connotée négativement, ce qui empêche de penser ce qui en a été fait et pourrait en être fait dans un autre contexte, notamment écologique. L'idéal d'autonomie par la subsistance se concentre sur le secteur agricole et semble moins bien s'appliquer aux secteurs industriels et tertiaires. À l'inverse, Serge Audier comprend bien que, dans le projet autogestionnaire écosocialiste, même les unités de production et de décision à grande échelle – comme les « entreprises, communes, agglomérations, régions », sont régies par une « logique de décentralisation, de dissémination et de démocratisation généralisée »,

¹ *FR*, p. 54.

² Dans l'Antiquité romaine, Lezoux et Graufesenque en France sont les plus grands centres de production de céramique qui rassemblent plusieurs milliers de potiers et des centaines de fours, capables de cuire plusieurs dizaines de milliers de pièces simultanément.

articulées par une planification démocratique pour en fixer la cohérence globale, qui n'implique pas une étatisation – soit un accroissement du pouvoir politique et administratif – mais une socialisation, réalisée par des coopératives, mutuelles et entreprises autogérées¹.

La préférence de Gorz est de réaliser une production sociale à grande échelle, pour que cette division sociale du travail évite à chacun de réaliser soi-même tous ses moyens de satisfaire ses besoins, notamment ses outils. Ce choix d'un usage émancipateur de certaines techniques, en pleine conscience de leurs effets, se rapproche de celui de Bookchin, qui conçoit aussi qu'elles peuvent servir à l'allègement de la pénibilité du travail, à la décentralisation et l'autogestion des unités de production et à un usage plus écologique des ressources². Il s'agit donc de trier les outils les plus pertinents pour une société écologique – geste par lequel Aurélien Berlan rejoint aussi Gorz, sans le reconnaître³. Certains outils peuvent être mis au service d'une société « postindustrielle », concept que revendique Gorz dès sa technocritique dans *Critique de la division du travail*, indiquant sa distinction de l'industrialisme productiviste. De plus, les outils conviviaux produits de façon industrielle seraient moins nombreux dans une société écologiste puisqu'ils ne seraient pas possédés individuellement mais utilisés collectivement : la fonction industrielle perdure mais son volume et ses conditions d'usage changent.

Par-delà le projet singulier de Gorz, ces débats soulèvent un problème écologique crucial – qui excède cette thèse – : que faire des infrastructures matérielles développées par le capitalisme en l'état ? Quelle part démanteler⁴, quelle part conserver en priorité ? De quoi avons-nous besoin pour fournir les outils de la transition écologique ? Certaines techniques conviviales ont été délaissées par le capitalisme : étudier ses choix permet rétrospectivement de concevoir quels sont les critères de cette convivialité (une ressource énergétique ou alimentaire gratuite, abondante, renouvelable, dispersée et autorégulée). Cependant, les technologies conviviales ont aussi besoin d'être produites : si certaines sont aujourd'hui bricolées à partir de

¹ Serge Audier, *L'Âge productiviste*, op. cit., p. 660.

² Murray Bookchin, *Vers une technologie libératrice*, tr. Helen Arnold et Daniel Blanchard, Paris, Librairies Parallèles, 1974, p. 10. Voir le commentaire qu'en fait Patrick Chastenet, *Les Racines libertaires de l'écologie politique*, op. cit., p. 174-191, notamment p. 191 : « Bookchin reste persuadé, comme on l'a déjà signalé, qu'une société écologique et libertaire devrait s'appuyer sur le *nec plus ultra* de la technologie pour économiser du travail et libérer l'être humain de tâches pénibles. Il n'en démord pas : il faut selon lui être un incorrigible petit-bourgeois n'ayant jamais vu une pelle de sa vie pour oser penser le contraire. »

³ « Il s'agit plutôt, comme le proposait Illich, de "libérer l'avenir" de l'obsession industrialiste pour fonder une société postindustrielle qui ferait l'inventaire, dans les outils hérités, de ceux susceptibles d'un usage convivial : par exemple, garder le vélo (industriel) mais se passer de la voiture individuelle comme de la chaise à porteurs » Aurélien Berlan, « Réécrire l'histoire, neutraliser l'écologie politique », art. cit.

⁴ Voir Emmanuel Bonnet, Diego Landivar, Alexandre Monnin, *Héritage et fermeture. Une écologie du démantèlement*. Paris, Divergences, 2021.

matériaux de récupération et d'outils préexistants, afin d'augmenter leur diffusion, leur efficacité conviviale, et de les rendre susceptibles de remplacer celles actuelles, il semble nécessaire de les produire à grande échelle¹ – sans que cela n'implique de reproduire les conditions des moyens de production et de travail du capitalisme. Cette question traverse les débats et les pratiques de l'écologie politique contemporaine, en matière de planification centralisée comme de subsistance².

L'intention générale de Gorz quant à l'usage des techniques se comprend d'autant mieux avec ses analyses des alternatives conviviales aux techniques capitalistes de transport, d'énergie ou de soin. Dans le transport, Illich défend le « transit autogène », « recours intensif au travail du corps » plutôt que le « transport motorisé », « mode de circulation fondé sur l'utilisation intensive du capital »³, produit industriel rare, dont les usagers sont clients et qui transforme durablement l'espace. À l'inverse, le transit n'est que « l'opération autonome de ceux qui se déplacent » : il a une utilité exclusive pour l'agent, est sans valeur d'échange, ce qui exclut toute marchandisation possible. Il peut se faire à pied ou à vélo, ce qui n'implique pas d'adapter l'espace à d'autres fins que la vie. Gorz, lui, n'est pas si précis en la matière et prône seulement un service public gratuit de transports pour économiser les coûts indirects de la circulation anarchique et des infrastructures automobiles⁴. Cependant, il interroge le besoin même de transport, qui pourrait être minimisé si les lieux de vie n'étaient pas segmentés.

3. Quelles énergies conviviales ?

Sa technocritique énergétique est en revanche beaucoup plus développée. La première fois qu'un de ses articles s'appelle « écologie », c'est à propos de l'énergie solaire⁵. Son choix est simple : tout sauf le nucléaire, même un capitalisme d'énergies renouvelables plutôt qu'un socialisme nucléaire qui hypothèquerait durablement l'avenir.

L'« option non-nucléaire » appelle « le choix d'une société décentralisée, beaucoup plus égalitaire, fondée sur l'autonomie et l'initiative croissante des communautés de base, mais aussi

¹ Sur ce sujet, voir Nicolas B et Anthony B, « Du système d à un projet de société : la low-tech au-delà du bricolage », Blog Ingénieurs engagés, novembre 2022, en ligne : <https://ingenieurs-engages.org/2022/11/du-systeme-d-a-un-projet-de-societe-la-low-tech-au-dela-du-bricolage/>

² Voir par exemple Geneviève Pruvost, *Quotidien politique*, op. cit., p. 313 : « Au rebours d'une solution consistant à déléguer les tâches manuelles à des populations sous-payées et à technologiser le reste, il s'agit de suivre la voie des arrangements en répartissant le travail manuel qui s'est sensiblement accru, sans se priver, d'un coup, de toutes les commodités de l'industrie. »

³ Ivan Illich, *Énergie et équité*, op. cit., p. 43.

⁴ « L'enfer parisien », *NO*, 4 octobre 1967.

⁵ « Écologie : du soleil dans la maison », *NO*, 26 mars 1973.

sur la participation active de tous à la lutte contre les gaspillages »¹ – soit une transformation des pratiques quotidiennes qui mobilisent ces techniques. Elle consiste dans le développement d'« installations hydro-électriques, géothermiques et solaires » et l'amélioration – et non la croissance – de la consommation énergétique, par « une utilisation plus intelligente, utile et équitable d'une quantité d'énergie constante »². Chercher des sources énergétiques alternatives implique aussi d'analyser le *besoin* énergétique, corrélé à la croissance économique et non à la croissance de bien-être³. La technocritique énergétique doit aussi intégrer les effets de long terme, que pointe Amory Lovins, théoricien de la notion d'esclave énergétique : que devons-nous éviter de faire maintenant si nous voulons garder ouvertes les options dont nous aurons besoin plus tard⁴ ?

Or, les coûts gigantesques du programme nucléaire empêchent d'investir dans des sources alternatives d'énergies, d'autant plus qu'elles ne sont pas perçues comme rentables par l'industrie capitaliste et étatique parce qu'elles se prêtent moins au monopole et à la centralisation : « l'utilisation du rayonnement solaire n'intéresse la grande industrie capitaliste que dans la mesure où elle peut monopoliser une énergie gratuite, en la redistribuant avec profit après l'avoir concentrée »⁵. À la suite des syndicats du CEA qui recommandent la diversification énergétique, Gorz valorise le pluralisme énergétique, à choisir et combiner selon les besoins locaux⁶. Alors que le nucléaire est porté par la « très grande industrie, à vocation multinationale », les énergies renouvelables comme la géothermie, le solaire, l'éolien ou les pompes à chaleur appellent moins d'infrastructures et pourraient être développées par des entreprises moyennes et locales⁷. C'est pourquoi EDF ne s'intéresse pas au solaire, même quand l'étatsunien Plessey Allen Center le rend compétitif avec la pile solaire, adaptée aux régions à fort ensoleillement, avec peu de ressources et d'infrastructures de distribution⁸. Énergie « *déjà distribuée* de manière uniforme et en quantités pratiquement illimitées sur d'immenses territoires », elle n'a pas besoin d'être produite, concentrée, centralisée et redistribuée ensuite par de grandes centrales et elle perdrait même ses finalités émancipatrices si c'était le cas⁹. Or,

¹ « Bien mieux que l'atome ! », *NO*, 9 avril 1979.

² « Les cinq illusions de l'atome », *NO*, 10 février 1975.

³ « Nucléaire : la fin des experts », *NO*, 12 mai 1975.

⁴ Amory Lovins, *Stratégies énergétiques planétaires*, *op. cit.*, p. 30.

⁵ « Énergie : le soleil au détail », *NO*, 7 mai 1974.

⁶ « Le gouvernement français répète ainsi la même erreur que précédemment avec le pétrole : il mise sur une seule source d'énergie. » in « Énergie : le prix caché de l'atome », *NO*, 29 décembre 1975.

⁷ « Énergie : le repli de l'atome », *NO*, 28 juillet 1975.

⁸ « Énergie : le soleil au détail », *NO*, 7 mai 1974.

⁹ « Parce qu'elle est plus artisanale qu'industrielle et ne permet pas de monopoliser un marché, la technologie solaire n'intéresse donc ni les monopoles énergétiques ni les grands laboratoires de recherche. Elle n'est pas "noble". Elle ne le sera que lorsqu'elle pourra aboutir à des machines gigantesques de production centralisée

la création par Valéry Giscard d'Estaing d'un « Commissariat à l'énergie solaire » sur le modèle du CEA revient à la traiter comme une technologie lourde dans laquelle investir massivement des ressources économiques, scientifiques et techniques, alors qu'elle pourrait être développée par une « multitude d'initiatives pratiques et décentralisées », « à la portée des plombiers, soudeurs, étudiants, bricoleurs, francs-tireurs et non des grosses firmes »¹.

Les énergies renouvelables locales – le solaire, comme le biométhane à partir des déchets de l'agriculture et de l'élevage – conviennent aux petites unités économiques, qui cherchent à expérimenter et innover, pour produire et distribuer au plus près des besoins locaux, avec les ressources à disposition². Elles ne sont pas moins efficaces ou rentables qu'une plus grosse centrale de production énergétique, voire économisent même des infrastructures et du travail de planification et de coordination. Elles sont même économes parce que leurs sources énergétiques sont inépuisables et « leurs installations pratiquement inusables »³. Certaines peuvent d'ailleurs se greffer aux installations existantes, comme le géothermique pour le chauffage urbain⁴. En construisant l'éolienne Tving alors la plus grande du monde, des étudiants danois montrent que des amateurs peuvent « s'approprier la technologie et la science » par « d'autres sources d'énergies mais aussi, voire surtout, d'autres manières de tirer parti de l'énergie créatrice des hommes, d'autres façons de concevoir les rapports sociaux »⁵. Elles rendent à la fois possible, crédible et souhaitable l'autogestion énergétique en montrant les alternatives aux unités géantes de production. Elles pourraient voir le jour dans les pays développés comme dans ceux en développement, pour se passer alors de la concentration du pouvoir et de l'importation des techniques étrangères⁶. Elles sont donc au service des producteurs, avant d'être au service du pouvoir économique : la production de biométhane est plus avancée dans certaines sociétés agricoles ou dans de petites ou moyennes exploitations parce qu'elle intéresse d'abord le paysan avant le trust industriel ou agro-industriel⁷.

d'énergie. Mais alors le solaire aura perdu le plus clair de ses avantages. » : « Energie : l'atome est-il irremplaçable ? », *NO*, 1^{er} janvier 1978.

¹ « Energie : le soleil dans vos cheminées », *NO*, 13 février 1978.

² « Mettre en valeur les énergies solaires, c'est avant tout mettre en valeur les ressources locales : biomasse, vent, chutes d'eau, rayonnement. Des ressources locales reposant sur des initiatives locales et sur l'épanouissement des capacités et des talents de la population. » « L'étonnant plébiscite pour l'énergie solaire », *NO*, 21 juin 1980.

³ « Energie nucléaire : Français, si vous saviez... », *NO*, 3 février 1975.

⁴ « Energie : du soleil pour l'hiver », *NO*, 19 juin 1978.

⁵ « Energie : le plus grand moulin du monde », *NO*, 23 avril 1978. En 2005, Gorz remarque qu'elle tourne toujours : « Lettre à Françoise Gollain », 5-6 septembre 2005, *LELN*, p. 79

⁶ « Les peuples du tiers monde n'ont que faire de ces mégacentrales qui, sous prétexte d'industrialisation, les enfoncent dans la dépendance économique et politique. La cellule solaire leur ouvre, pour la première fois, une voie technique nouvelle vers un mode d'industrialisation autonome. » : « Le soleil au détail », *NO*, 7 mai 1974.

⁷ « Energie : un totem pour chacun », *NO*, 24 septembre 1979.

Le choix n'est pas entre des énergies dures et d'autres « douces », comme les appelle Lovins, ou entre énergies fossiles et renouvelables – puisque toutes peuvent être utilisées par un projet technofasciste – mais entre les énergies-verrou ou des énergies-carrefour¹. Gorz met en exergue les enjeux de pouvoir existant au cœur de l'histoire des techniques énergétiques depuis le Moyen-Âge :

Pour dominer les hommes, il faut les empêcher de disposer d'un surplus et donc leur interdire le libre accès à des sources d'énergie. C'est ce que firent les seigneurs féodaux quand ils entreprirent de détruire les moulins à vent grâce auxquels les paysans pouvaient faire moudre leur grain sans rien demander à personne².

Les énergies-verrou, instaurées pour dominer, maintiennent nécessairement le pouvoir centralisé de production et de distribution ; néanmoins, les énergies-carrefour n'interdisent pas la centralisation et la domination sur les besoins. À l'inverse, l'autogestion de l'énergie, avec des techniques conviviales, est une condition pour l'adapter au niveau des besoins.

L'obstacle à leur diffusion est politique parce que « la décentralisation et le degré d'autonomie – voire d'autogestion – qu'elle permet n'intéressent que les populations » mais ces dernières ne prennent pas les « choix politiques et techniques »³. Les techniques énergétiques doivent alors être mises au service d'un projet émancipateur pour l'être elles-mêmes : ainsi, « énergies renouvelables et économies d'énergie ne sont pas une fin en soi, la CFDT et les écologistes le disent depuis un lustre. Elles ne valent que par le pouvoir qu'elles peuvent donner aux citoyens sur leur milieu et leur mode de vie »⁴.

Elles peuvent servir la déconcentration des villes, en alimentant des « communes autogérées, respectant les équilibres naturels, employant des technologies non polluantes et fournissant à leurs cinq mille ou dix mille habitants le gros du nécessaire et même du désirable »⁵. Elles supposent, pour leur usage optimal, d'impliquer les usagers dans la valorisation des ressources énergétiques – les déchets organiques –, leurs économies – par des pratiques de chauffage ou refroidissement passif de l'habitat – et la récupération des sources perdues⁶. Le but est d'autolimiter leur consommation, ce qui a une valeur égalitaire et démocratique en soi, puisque cela réduit les inégalités d'usages, comme le soutient aussi Illich⁷. Ces sources énergétiques peuvent aussi économiser des ressources et des infrastructures si elles servent directement un besoin, plutôt que d'être transformées pour produire de l'électricité pour

¹ « Énergies et société : dix-neuf ou vingt choses que je sais d'elles », *LS*, mars 1980.

² *Ibid.*

³ « Énergie : un totem pour chacun », *NO*, 24 septembre 1979.

⁴ « Nucléaire : le choix socialiste », *NO*, 26 janvier 1981.

⁵ « Écologie : du soleil dans la maison », *NO*, 26 mars 1973.

⁶ « Des restrictions avantageuses », *NO*, 7 janvier 1980.

⁷ Ivan Illich, *Énergie et équité*, *op. cit.*, p. 21.

alimenter un appareil industriel par exemple : le four ou le séchoir solaires utilisent directement l'énergie solaire pour cuire ou sécher, le vent peut refroidir, un four à bois chauffe une pièce tout comme un feu sert à cuire. L'usage direct de la source énergétique économise des techniques de production et de distribution d'électricité, réduisant ainsi la dépendance aux infrastructures.

4. Quel soin convivial ?

La maladie de Dorine rend Gorz attentif aux médecines douces. Elles revêtent une « signification culturelle et potentiellement politique » dans les sociétés technocratiques : se réapproprier le soin d'un corps malmené par le « bain de violence matérielle »¹ des conditions de vie industrielles qui dicte un emploi du temps, des consommations et des loisirs. Quand le corps lâche, l'appareil normalisateur médico-hospitalier le répare comme une machine. Il fait peu de prévention parce que son but est d'abord d'assurer à court terme le fonctionnement du matériel humain, ce qui néglige les maux chroniques tant qu'ils ne l'empêchent pas à court terme. Contre le monopole médical maintenu au nom de la science, ces savoirs pourraient être mis au service de l'émancipation des sujets :

Il n'y a pas la Science d'un côté, et l'Antiscience de l'autre ; il y a d'un côté la domination institutionnalisée, s'appuyant sur d'immenses appareils scientifico-techniques, et de l'autre une lutte tantôt sourde, tantôt explosive pour soumettre sciences et techniques au pouvoir de la population et en faire des outils non de domination mais de liberté².

La médecine douce « veut aller dans le sens de ce que le corps réclame, renforcer ses défenses naturelles en intervenant le moins possible, rétablir des équilibres perturbés par notre mode de vie »³ : elle utilise les mécanismes autorégulés plutôt que d'augmenter le biopouvoir. Elle remplace les marchandises pharmaceutiques par des alternatives artisanales quand les effets sont équivalents : du miel plutôt que des pastilles au miel ou des aliments fermentés plutôt que des probiotiques en gélule. Artisanale, intuitive et économe, elle n'implique pas un grand déploiement d'énergie, de machines, de capitaux et de recherches hyperspécialisées pour réussir. Préventive, elle inclut la santé dans les conditions du milieu et du mode de vie pour mieux se les approprier :

La base de la santé, c'est l'autogestion de notre milieu de vie conformément aux ressources et aux rythmes de notre corps. Une médecine conforme à l'essence de sa vocation se donnerait pour tâche de mettre les populations en mesure d'assurer cette autogestion à bon escient⁴.

¹ « Plaidoyer pour les médecines douces », *NO*, 7 avril 1980.

² « Médecines douces : la science est avec nous », *NO*, 21 avril 1980.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Gorz fixe néanmoins deux limites à son application : d'une part, l'urgence, quand l'autodéfense de l'organisme ne fonctionne plus – ce qui justifie l'intervention de la médecine pour les cas graves et reconnaît son utilité pour la réduction de la mortalité infantile par exemple. D'autre part, l'impossibilité matérielle du malade de changer de mode de vie. À terme, la

[r]econquête de la santé passe par la conquête du pouvoir d'autodéterminer (d' « autogérer ») sa vie et son milieu de vie. Ce peut être un service à rendre au patient que de lui signaler que c'est sa vie, son travail, les agressions qu'il subit qui le rendent malade et que la médecine, dans ces conditions, peut seulement masquer son mal-être, non lui rendre la santé. Celle-ci a rarement un simple problème médical : elle a ses déterminants sociaux, culturels, politiques¹.

L'autogestion du milieu de vie et des conditions de travail est la condition pour reconquérir la santé et le pouvoir sur les besoins et les moyens de transport ou d'énergie, par des outils conviviaux qui rendent possible, matériellement, des usages émancipateurs : l'écologie politique gorzienne étend, ce faisant, l'autogestion par-delà les lieux de production pour élaborer un projet d'émancipation exigeant et complet, qui ne fixe aucune limite *a priori* aux revendications d'autonomie.

¹ *Ibid.*

Conclusion de la Troisième Partie

Loin d'une défense abstraite d'une nature sacralisée, l'écologie gorzienne est immédiatement politique, dans sa critique du capitalisme et son projet écosocialiste. Elle montre comment le mode d'existence capitaliste dépossède les sujets de la détermination de leurs conditions de vie, avec pour conséquence radicale de les mettre en péril, en raison de la finitude des ressources productives consommées et des externalités négatives de la production capitaliste. L'analyse de l'aliénation et le projet émancipateur s'élargissent par-delà le travail :

Bref, l'exploitation du travail a cessé d'être le seul mode d'asservissement et la propriété du capital, la seule source d'oppression sociale. La consommation, la santé, la définition des besoins, l'accès aux moyens de communication, le choix des technologies et des équipements, autant de fronts dont l'importance n'est pas moindre que le front du travail et des salaires¹.

Cet intérêt pour les besoins est caractéristique de la « nouvelle gauche » des années 1970 qui sort des lieux de production comme l'observe aussi Marcuse². À cette dépossession radicale répond l'autogestion étendue à toutes les conditions matérielles de l'existence dans lesquelles se vit l'aliénation : puisque le productivisme capitaliste met en péril les écosystèmes, les sujets doivent se réapproprier la production et la consommation pour les soumettre à leurs besoins et les réduire ainsi au suffisant. Puisque les moyens capitalistes de production, de transport, d'énergie ou de soin sont configurés pour soumettre leurs agents, ils doivent se les réapproprier, sur les plans juridique, économique, et technique, pour les transformer radicalement, en supprimer certains et configurer les autres à des fins d'émancipation. Néanmoins, Gorz ne rentre pas dans le détail des outils de gouvernance et de gestion des biens communs, comme le fait à la même époque Elinor Ostrom.

Cet horizon autogestionnaire de toutes les dimensions matérielles de l'existence constitue le véritable principe de l'écologie politique gorzienne. Il conduit à l'autogestion des besoins et à l'autolimitation de la production, qui apparaît comme l'issue que Serge Audier cherche au productivisme de gauche, ayant jusqu'alors conditionné l'autonomie à l'apparente maîtrise de la société et de la nature³. À sa suite, Pierre Charbonnier définit le socialisme comme « un effort conceptuel pour lequel la réalisation de la modernité politique est suspendue à une prise en compte des effets sociaux de l'abondance matérielle, de l'orientation productive et

¹ « Société : le vote des Verts », *NO*, 5 mai 1981.

² « Désormais, [la révolution] ne peut plus avoir le sens d'un simple bouleversement économique et politique, c'est-à-dire de l'établissement d'un autre mode de production et d'institutions nouvelles ; il s'agit avant tout de renverser le système dominant des besoins et de leurs possibilités de domination » Herbert Marcuse, « Échec de la nouvelle gauche », in Herbert Marcuse, *Actuels*, Galilée, Paris, 1976, p. 14 (Recueil d'articles que Gorz édite dans sa collection).

³ Serge Audier, *L'Âge productiviste*, *op. cit.*, p. 744.

industrielle de la civilisation »¹ : le socialisme conçoit la liberté et l'égalité à partir de la situation industrielle dans laquelle il se développe. Dans sa version gorzienne, cette articulation conduit à un usage émancipateur d'une certaine abondance matérielle choisie, dont l'efficacité est mise au service de son autolimitation. La situation écologique amène à repenser les trois piliers du progrès de la gauche traditionnelle que distingue Alain Lipietz² : la *liberté* devient *autonomie* qui inclut la maîtrise de ses conditions de vie et des conséquences de ses actes ; l'*égalité* devient *solidarité*, rapport réflexif entre tous les individus et classes sociales, mais aussi vis-à-vis de leurs conditions matérielles d'existence ; la *fraternité* est traduite par la *responsabilité* de chacun envers tout et devant tous, vis-à-vis des générations futures comme des tous les pays, et qui consiste à autolimiter ses besoins³.

On peut alors considérer Gorz comme un penseur de l'écosocialisme⁴, courant défini par sa défense d'une écologie explicitement anticapitaliste et antiproductiviste au sein d'un système de valeurs socialiste, fondé sur la critique de l'aliénation, l'exploitation et de la domination, pour l'autonomie, la justice sociale et l'égalisation des conditions de vie. L'écosocialisme propose de reconfigurer la production sur les besoins et défend l'autonomie des populations pour en définir les finalités et les moyens. Il reste révolutionnaire parce qu'il réaffirme que seul le dépassement du capitalisme peut assurer les conditions matérielles d'existence d'une société juste et il se méfie des réformes mises en place par un capitalisme qui tente d'apparaître vert pour maintenir sa domination.

Les sujets en prise avec leurs conditions de vie, organisés sous de multiples formes dans la société civile, sont alors les seuls agents de leur libération, qui ne peut être déléguée à des représentants ni attendre la conquête du pouvoir politique. Est-ce un choix qui nie la conflictualité de classes, sur laquelle Gorz a pourtant longuement insisté dans le cadre de la production ? Les intérêts des sujets qui revendiquent leur autonomie sont, de fait, toujours contrés par les institutions marchandes ou bureaucratiques, pour conserver ou augmenter leur pouvoir. La conflictualité ne joue pas seulement entre les capitalistes et les prolétaires, mais entre tous les sujets, soumis au mode d'existence capitaliste, et les institutions qui le maintiennent, qu'elles soient immédiatement possédées et organisées par les capitalistes, ou

¹ Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté*, op. cit., p. 164, en italique.

² Alain Lipietz, *Qu'est-ce que l'écologie politique ?* op. cit., p. 40.

³ Alain Lipietz, *Vert espérance*, op. cit., p. 19.

⁴ Voir Michael Löwy, *Écosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Paris, Mille et une nuits, 2011. L'auteur rappelle que les textes qui en relèvent se développent à partir des années 1970 mais que le concept émerge dans les années 1980, à propos du Parti Vert allemand – que conseille Gorz – et du livre *L'Alternative* de Rudolf Bahro – que cite ensuite abondamment Gorz.

indirectement, via l'État : c'est une forme de convergence sous-jacente des luttes, mais elle n'indique pas comment les articuler ou les prioriser. La société civile n'est cependant ni un agent, ni un groupe neutre. Gorz en exclut sûrement tous les agents dont les intérêts sont du côté des institutions marchandes et technocratiques, parce qu'ils accroissent leur pouvoir quand celles-ci l'étendent aussi. La société civile regroupe alors quiconque n'a ni pouvoir capitaliste ni technocratique mais désire autodéterminer son existence. Le conflit de classes se déplace : il est présent entre ceux qui ressentent leur aliénation, quelle que soit sa dimension, et la combattent, et ceux qui tentent de maintenir leur pouvoir sur l'existence des premiers, parce qu'ils en tirent un intérêt particulier.

Est-ce un aveuglement face aux rapports de force sociaux et politiques en l'état ? Le déplacement de Rosanvallon, de la CFDT et du *Nouvel Observateur* dans l'espace social et politique vers une forme de libéralisme économique social-démocrate acceptant le capitalisme est concomitant avec les prémisses de l'idéologie néolibérale qui consacre la figure de l'entrepreneur autonome dans les années 1980¹. Pour autant, si on définit le néolibéralisme comme une stratégie, portée par la classe capitaliste, pour renforcer son pouvoir après les contestations des années 1960 et 1970², il ne peut résulter de la critique gorzienne du capitalisme. Comme le montre François Denord, en France il provient d'une base universitaire et patronale, pénètre le monde politique à la fin des années 1940 puis une partie des entreprises d'État et des administrations publiques dans les années 1950-1960. Par la suite, la rhétorique de l'*empowerment* des populations pour prendre en charge leurs besoins de façon autonome a servi à justifier la réduction des services publics et à les responsabiliser individuellement, sans interroger les facteurs économiques et sociaux qui déterminent leur situation³. Chez Gorz, montrer les rapports de pouvoir vécus dans le rapport à des institutions, jusque-là invisibilisés, le rend-il moins attentif à ceux déjà bien décrits dans l'espace social et au travail ? Face à la domination implacable du capitalisme, sur toutes les dimensions de l'existence, aux conflits qui émergent de toute contestation, l'horizon d'autogestion des besoins apparaît à la fois exigeant mais peut-être aussi insuffisant pour déterminer des pratiques aux effets suffisamment radicaux. L'autogestion de la société civile peut rester un horizon flou si ses médiations ne sont pas pensées. Si cela peut s'expliquer, à cette époque chez Gorz, comme la conséquence des analyses

¹ Voir François Denord, *Le Néo-libéralisme à la française. Histoire d'une idéologie politique*, Marseille, Agone, 2016, p. 370.

² Voir Gérard Duménil et Dominique Lévy, *The crisis of neoliberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, p. 1 ou David Harvey, *Brève Histoire du néolibéralisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2014.

³ Voir Marie-Hélène Bacqué et Carole Biewener, *L'empowerment, une pratique émancipatrice ? op. cit.*

de l'inertie institutionnelle et de la valorisation de l'autonomie des groupes en fusion, la pensée écologiste doit aujourd'hui s'y confronter¹.

À cette époque, Gorz tente en tout cas d'articuler les mouvements écologiques et ouvriers, en montrant leur proximité de valeurs et de pratiques. Il se rend compte de l'indifférence d'une grande partie du mouvement ouvrier face aux revendications écologiques autogestionnaires. Alors que Gorz pense tout d'abord avec Lalonde que le mouvement ouvrier devrait revoir sa théorie pour inclure ces nouvelles revendications, il en doute à partir de 1980. Désormais, il suggère que ce n'est pas seulement la théorie du mouvement ouvrier, mais le mouvement lui-même, qui entre en crise, en raison des mutations de son sujet révolutionnaire et de la difficulté à articuler les aspirations des autres mouvements sociaux : ce « mouvement de refus de la production pour la production, [le] refus de subir pour la production comme une loi imposée par des tiers à des gens qui ne font que ça, sans connaître la finalité de leur travail » n'est pas encore traduit théoriquement². Pourtant, il s'exprime même chez les travailleurs qui ont les meilleurs emplois, comme il le note fréquemment dans ses articles.

Cette interprétation de la transformation du sujet historique du prolétariat vers une société civile plurielle conduit Gorz à l'ouvrage fameux *Adieux au prolétariat*. Il s'attelle à fonder la philosophie politique, analytique et normative, jusque-là implicite dans son projet autogestionnaire en réponse à cette question centrale : quels sont les rapports de pouvoir en jeu dans le capitalisme technocratique et comment les transformer ? Les mutations du capitalisme industriel réduisent le besoin de travail vivant dans les pays développés, tout en produisant des consommations inutiles, du gaspillage et diverses pollutions. En émergent diverses possibilités : un contrôle accru des existences par le capitalisme et la technocratie qui dominent le temps de vie, y compris celui des loisirs ; ou bien une « libération du temps » si les individus l'utilisent pour avoir plus de pouvoirs « sur la société et sur leur propre vie » avec l'utilisation de moyens conviviaux et d'espaces pour des activités de coopération et autonomes, collectives et individuelles³.

La libération du temps rend possible le projet écologique de reprise et de préservation des conditions matérielles de l'existence à des fins de satisfaction autonome des besoins :

Pour les écologistes, l'enjeu central des années à venir est dans cette alternative : société programmée ou société du temps libéré ; envahissement technocratique des derniers recoins d'autonomie personnelle ou

¹ Voir aussi les limites que soulève Serge Audier à l'égard de l'anarchisme localiste de Bookchin, *L'Âge productiviste*, op. cit., p. 797.

² « L'antiproduktivisme », *Vert*, décembre 1980, n°14.

³ « Société : le vote des Verts », *NO*, 5 mai 1981.

victoire sur la domination technocratique d'une population décidée à déterminer elle-même ses besoins, son mode de vie, ses rapports sociaux¹.

Puisque change le rapport au temps productif, Gorz réélabore à nouveau son projet autogestionnaire autour d'une « autogestion du temps », qui complète l'autogestion productive qui ne suffit pas à émanciper les agents de la rationalité économique. La souveraineté existentielle, individuelle et collective, réalisée par l'autogestion du temps, serait un moyen d'émancipation vis-à-vis du marché, des institutions de la société salariale et des rythmes capitalistes. L'autogestion du temps devient la condition matérielle d'une société écologique décroissante, pour lutter contre l'éthique productiviste au moyen d'une éthique « prosumériste » qui valorise l'autonomie dans la satisfaction des besoins².

Cela appelle la critique de la centralité théorique et sociale du travail et de l'emploi ainsi que l'idéologie productiviste sur laquelle le capitalisme s'est construit et que l'éthique socialiste maintient. Ces obstacles théoriques et politiques empêchent d'envisager la décroissance de la production, que Gorz défend comme la seule réorganisation écologiquement soutenable et existentiellement autonome de la production. Ses écrits après 1980 visent à convaincre qu'il est possible et souhaitable de produire moins, consommer moins, travailler moins, et vivre mieux – horizon de décroissance de la production partagé par beaucoup d'écologistes à l'époque³.

Gorz suggère néanmoins qu'il ne parle plus d'écologie à partir des années 1980 parce qu'il n'a plus rien de nouveau à exprimer⁴. Cette déclaration a induit une lecture discontinuiste⁵ selon laquelle il passerait à d'autres thèmes – la critique du travail, du salariat et des mutations du capitalisme. Or, ce n'est pas un abandon de l'écologie, d'autant plus qu'il traite de ces thèmes depuis les années 1960. Il s'agit plutôt de l'analyse des représentations théoriques, morales et politiques inadéquates au regard de la finitude des ressources productives. L'écologie reste un problème que seul le socialisme peut résoudre, comme le réaffirme en 1991

¹ *Ibid.*

² Alvin Toffler, *La Troisième vague*, tr. Michel Deutsch, Paris, Denoël, 1980.

³ Comme en témoignent la presse écologiste, mais aussi les positions de certaines personnalités de l'écologie, comme Sicco Mansholt, qui s'attaque à l'organisation actuelle du travail : « D'abord, la suppression des dangers extrêmement graves qui menacent nos enfants vaut bien un grand sacrifice matériel. Et puis, ce que nous perdons sur le plan de la consommation brute, nous le regagnerons en bien-être, en détente, en loisirs. Si le produit national brut n'est plus l'objectif, si le matérialisme n'est plus le guide, la poursuite d'une position « sociale » élevée n'est plus nécessaire. Un homme qui veut exercer un travail simple – ou même ne veut pas travailler du tout – peut être tout à fait respectable. Pourquoi devrions-nous travailler ? Pourquoi tout le monde, obligatoirement, et pas seulement ceux qui le veulent ? Croyez-moi, il y a beaucoup de valeurs à réviser. » : « Le chemin du bonheur », entretien de Sicco Mansholt par Josette Alia, *NO*, 12 juin 1972, reproduit in Dominique Méda (dir.), *La Lettre Mansholt 1972*, op. cit., p. 56.

⁴ « À partir de 1980, j'ai préféré traiter d'autres thèmes. Je n'avais rien de neuf à dire sur l'écologie politique. » « Où va l'écologie ? », *NO*, 14 décembre 2006.

⁵ Voir notamment Christophe Fourel, « Itinéraire d'un penseur », Christophe Fourel (dir.), *André Gorz, Un penseur pour le XXIème siècle*, op. cit.

Capitalisme, Socialisme, Écologie. Gorz maintient sa critique des monopoles radicaux et des professions incapacitantes sur les besoins ainsi que l'objectif d'une satisfaction autonome et collective des besoins, pour rompre avec la logique marchande. C'est pour cela qu'il s'intéresse aux outils numériques, qui rendent possibles d'autres pratiques de production et de consommation. L'anthologie *Ecologica* qu'il édite à la fin de sa vie réaffirme son écologie politique dans la ligne des protestations contre la confiscation de l'espace public et des ressources par des acteurs privés. Contre l'éthique individuelle de Jonas, il réaffirme la nécessité d'une transformation collective des choix de production et de consommation. Il maintient une écologie anticapitaliste et sa critique politique du nucléaire, qui ne se réduit pas à des valorisations abstraites du vivant¹ et qui pense les conflictualités entre les groupes sociaux, qui ne peuvent s'unifier autour d'une classe écologique homogène², en raison des contradictions entre leurs intérêts de court terme. Le dernier texte du recueil réaffirme le rôle historique du syndicalisme, des coopératives et du mutuellisme pour organiser la résistance à la domination marchande et technocratique sur les besoins³.

¹ Voir Frédéric Lordon, « Pleurnicher le vivant », *Le Monde Diplomatique*, septembre 2021.

² Bruno Latour, Nikolaj Schultz, *Memo sur la nouvelle classe écologique. Comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même*, Paris, La Découverte, 2022.

³ « Richesse sans valeur, valeur sans richesse », *LELN*, p. 135.

QUATRIÈME PARTIE

L'autogestion du temps : dépasser le productivisme (1980-2007)

« Pourquoi le “droit au travail” est-il toujours conçu comme le droit de travailler
pour le compte d'un tiers, qui, patron ou institution,
vous *donne* votre travail, vous le paie et en détermine la nature ?
Pourquoi, au lieu d'être employés, les gens ne “s'emploieraient”-ils pas à des travaux
qu'ils auraient définis eux-mêmes, à l'échelle du quartier, de la commune ou du grand immeuble ¹ ? »

« L'idée que les pauvres puissent avoir des loisirs a toujours choqué les riches.
En Angleterre, au XIX^e siècle, la journée de travail normale était de quinze heures pour les hommes, de
douze heures pour les enfants, bien que ces derniers aient parfois travaillé quinze heures eux aussi.
Quand des fâcheux, des empêcheurs de tourner en rond suggéraient que c'était peut-être trop, on leur
répondait que le travail évitait aux adultes de sombrer dans l'ivrognerie et aux enfants de faire des
bêtises. Dans mon enfance, peu après que les travailleurs des villes eurent acquis le droit de vote, un
certain nombre de jours fériés furent établis en droit, au grand dam des classes supérieures.
Je me rappelle avoir entendu une vieille duchesse qui disait : « Qu'est-ce que les pauvres vont faire avec
des congés ? C'est travailler qu'il leur faut². » Bertrand Russell

Introduction.

Chapitre 7. Des limites de l'autogestion des activités hétéronomes à l'autogestion des activités autonomes

Chapitre 8. L'autogestion du temps pour borner la rationalité économique

Chapitre 9. Le postfordisme et le numérique : un nouvel espoir autogestionnaire ?

¹ « Économie : des employés sans patron ? », *NO*, 11 avril 1977.

² Bertrand Russell, *Éloge de l'Oisiveté*, tr. Michel Parmentier, Paris, Allia, 2002, p. 20-21.

Introduction

Gorz abandonne-t-il l'espoir de l'autogestion à partir de 1980 ? Certains ont suggéré qu'il deviendrait alors « réformiste », abandonnant la perspective révolutionnaire antérieure fondée sur la libération dans le travail, pour une libération vis-à-vis du travail¹. Ensuite, il percevrait une crise et une possibilité du dépassement du capitalisme dans le contexte du capitalisme immatériel, ce pourquoi il soutiendrait à partir de 1995 le revenu universel ; en raison de son écologie politique, il abandonnerait le marxisme par ses *Adieux au prolétariat*, avant d'y revenir en se rapprochant du postopéraïsme ; il oublierait ensuite l'écologie technocritique pour croire de nouveau dans les potentiels de libération des techniques d'automatisation, sans considérer leur propre impact écologique.

Nous contestons cette lecture fondée sur deux discontinuités. Nous allons montrer que Gorz continue de soutenir l'idée que le capitalisme est sapé dans ses conditions matérielles de possibilité pour maintenir son taux de profit, ce pourquoi il est contraint à transformer l'organisation de la production. Gorz change en revanche de perspective *stratégique* pour un sujet révolutionnaire qu'il estime en recomposition, ainsi que pour son organisation syndicale et politique. Les mutations du capitalisme numérique, après l'automatisation et l'informatisation, appellent aussi à renouveler l'analyse et la stratégie.

Ses ouvrages à partir des années 1980 présentent en fait une grande continuité et cohérence dans leurs thèses et leur construction théorique, sans inflexion majeure, ce pourquoi il est pertinent de les traiter ensemble. Ils justifient l'impossible réappropriation subjective complète du travail social hétérodéterminé et fonctionnel, nécessaire à la perpétuation de la société, qu'elle soit capitaliste ou écosocialiste autogestionnaire. La production sociale, même socialiste, démocratique et autogérée, ne peut être reconnue comme leur propre production par tous les sujets qui la réalisent, pour des raisons existentielles du rapport que le sujet entretient avec son activité. Bien que codéterminée en amont de sa réalisation, une fois fixée, elle contraint tout de même leurs projets par une certaine forme d'inertie structurelle, même si elle peut être de degrés variables par rapport à la contrainte capitaliste. Cela justifie la légitimité des

¹ Denis Clerc, Alain Lipietz et Joël Satre-Buisson, *La Crise*, Paris, Syros, p. 121-122 et p. 143 – ce que Gorz, dans une lettre qui leur adresse, qualifie d'« affligeantes anéries », voir la correspondance avec Alain Lipietz, lettre du 14 mai 1983, reproduite en annexe. Voir aussi Alain Bihr, *Du « Grand Soir » à « l'Alternative »*, Paris, Ed. Ouvrières, 1991, Michel Husson (sous le pseudonyme Maxime Durand) « L'Autogestion ambiguë », *Critique communiste*, janvier 1992, Michel Husson, « Fin du travail ou abolition du salariat ? », *Critique communiste*, n°144, hiver 1995-1996 et aujourd'hui Thomas Coutrot, *Libérer le travail. Pourquoi la gauche s'en moque et pourquoi ça doit changer*, Paris, Seuil, 2018, p. 109 et p. 135.

aspirations du sujet à conquérir des activités autonomes par-delà, comme pratiques d'émancipation qui les rendent plus exigeants vis-à-vis de toutes les expériences aliénantes. Par la suite, le soutien de Gorz au revenu inconditionnel, décorrélé de l'emploi, n'est pas une rupture mais poursuit sa défense de la réduction du temps de travail et de la décorrélation du revenu et du temps de travail.

Ce changement d'analyse stratégique résulte d'une réflexion sur les possibilités et les limites de l'autogestion productive : ses trois ouvrages de 1980 à 1988 – *Adieux au prolétariat*, *Les Chemins du paradis*, *Métamorphoses du travail* – s'attachent à justifier l'impossibilité d'une autogestion totale et absolue de la production dans les sociétés industrielles complexes, qui se maintiennent par un travail « hétéronome » que le sujet ne peut entièrement déterminer et reconnaître comme sien lorsqu'il le réalise. Pourquoi Gorz considère-t-il de nouveau l'autogestion productive après des années à écrire sur l'écologie politique autogestionnaire ? Il utilise les acquis de la technocritique opéraïste dans le champ de la production, pour discuter les thèses de *La Morale de l'histoire* et *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, dans l'après-68. Gorz a l'impression que le mouvement ouvrier n'a pas pris acte des transformations des conditions de la production, des mouvements sociaux féministes et écologiques et des aspirations des travailleurs et non-travailleurs à d'autres conditions d'existence ; c'est pourquoi il veut l'aider à actualiser les constats et perspectives stratégiques. *Adieux au prolétariat* dessine encore une stratégie révolutionnaire, qui n'est plus réduite à l'autogestion des moyens de production.

Il développe alors une analyse existentialiste des activités – de production, d'autoproduction ou autonomes – pour montrer comment le sujet s'y rapporte. Il n'est pas anodin que les thèses des années 1980, fondées sur une conception existentialiste exigeante de l'autonomie, apparaissent après l'édition de *Fondements pour une morale* en 1977 où Gorz examine phénoménologiquement la situation, le projet, le choix moral et l'autonomie. Il adresse ainsi au travail la question morale primordiale de son œuvre : comment pouvons-nous vouloir ce que nous faisons ? La production sociale est nécessairement déterminée de façon extérieure et à grande échelle ; à l'inverse, les perspectives d'autonomie se situent dans les activités que les sujets peuvent vouloir entièrement, dans leur finalité et leurs modalités. Pour discuter l'idéal marxiste de réappropriation complète du processus de production, que le sujet devrait alors reconnaître comme sien, Gorz en dévoile les limites, qui résultent de la nécessaire hétéronomie d'un projet social qui s'impose toujours de façon extérieure au sujet, même s'il a participé, en amont, à l'élaborer. Ce constat d'une irréductibilité du travail hétéronome ne conduit pas à accepter la production capitaliste. Même le travail socialiste émancipé de la rationalité

capitaliste conserverait une part d'hétéronomie en raison de son caractère social, déterminé et organisé collectivement. Gorz ne devient donc pas « réformiste » au sens politique de la social-démocratie à partir des années 1980¹ parce qu'il refuse toujours le capitalisme : il ne propose pas que les sujets n'expérimentent l'autonomie que dans l'espace privé ou la consommation. Il continue de rappeler l'enjeu de la transformation de la production, mais interroge ses conditions existentielles de possibilité : comment le sujet peut-il vouloir l'autonomie dans son travail s'il ne l'expérimente nulle part ? Comment faire naître et entretenir ce désir d'autonomie, fondement subjectif de tout projet d'émancipation ?

Cette thèse conclut aux limites du pouvoir du travailleur sur l'activité de production toujours hétéronome et des perspectives d'émancipation dans ce travail hétéronome, ce pourquoi le sujet révolutionnaire ne se situe plus exclusivement sur les lieux de production. *Adieux au prolétariat* rend compte d'un prolétariat postindustriel, aux valeurs et pratiques différentes du prolétariat décrit par Marx. Par-delà la réappropriation de la praxis collective qui se réaliserait exclusivement dans la production sociale, l'autonomie consiste à conquérir des activités, espace et temps en dehors de la rationalité économique. Pour autant, ce n'est pas un abandon du marxisme puisque Gorz ne cesse de justifier cette vision de l'émancipation par l'idéal marxien de libre épanouissement des facultés des individus, pour une reprise collective de leur existence et de leur production sociale, par-delà leur seule production économique. Cette lecture marxiste se fonde sur la perspective du sujet individuel, comme principe méthodologique et comme valeur, qui se développe à partir des années 1980².

L'attention aux transformations du sujet révolutionnaire est répandue dans ce contexte de désindustrialisation, d'émergence d'un chômage structurel et de victoire politique de la gauche. Felix Guattari dans *Les Années d'hiver* observe, « à côté des classes ouvrières "garanties", bien intégrées aux rapports de production », l'émergence d'« un immense tiers état, multiple et hétérogène, composé de tous ceux qui sont marginalisés par la société et aussi de ceux, de plus en plus nombreux, qui refusent le mode de vie et de production qui leur est imposé »³. Guattari et Gorz s'intéressent au devenir des nouveaux mouvements sociaux, notamment écologistes. Alain Touraine diagnostique une société postindustrielle où les conflits sociaux sont polycentriques et ne se réduisent plus au seul antagonisme travail/capital, mais critiquent aussi la technocratie. Jean Baudrillard s'intéresse aux « majorités silencieuses » que

¹ Comme le soutiennent par exemple Alain Bihr, *Du « Grand Soir » à « l'Alternative »*, Paris, Ed. Ouvrières, 1991, ou Michel Husson (sous le pseudonyme Maxime Durand) « L'Autogestion ambiguë », *Critique communiste*, janvier 1992.

² Voir Hervé Touboul, *Marx avec Hegel*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2010.

³ Felix Guattari, *Les Années d'hiver*, Paris, Ed. Amsterdam, 2009.

sont « les masses »¹. À l'international, Alvin Toffler, diagnostique l'effondrement de la base matérielle, de la pensée et des valeurs de l'ordre industriel ainsi que l'émergence d'un mouvement de « prosommation » qui aspire à reprendre le contrôle sur ses besoins.

Dès lors, Gorz intègre dans sa critique du capitalisme d'autres dimensions de l'existence aliénée, jusque-là secondaires dans le mouvement ouvrier et le projet révolutionnaire, notamment le rapport existentiel, individuel et social, au temps. Cette réflexion est déjà présente antérieurement : en 1965, Bosquet évoque les théoriciens américains de la civilisation du temps libre qui analysent l'automatisation et la suppression des emplois qu'elle engendre, critiquent les emplois de domestiques pour les compenser et proposent déjà un revenu annuel garanti². Quand il s'interroge sur la médecine, Gorz montre que le salariat impose certains rythmes de travail ; la santé impliquerait alors la maîtrise de son emploi du temps et de l'intensité des rythmes de travail. En 1976, Rosanvallon soutient que « l'autogestion est le mouvement de cette réappropriation immédiate du temps et de l'espace confisqués et manipulés »³. Gorz transforme alors son projet autogestionnaire, par-delà la seule activité de production.

L'autogestion du temps est défendue comme le moyen et la dimension essentielle d'une « société de culture » marxiste, théorisée par les socialistes allemands de l'époque. Elle permet de limiter la rationalité économique aux activités de production hétéronomes, pour garantir l'existence d'activités qui s'en affranchissent. Puisque la rationalité économique s'impose, dans le capitalisme, avec l'illimitation des efforts et des besoins, borner le temps consacré à la satisfaction des besoins est un moyen de restreindre la rationalité économique et de reconfigurer une production écosocialiste économe en ressources. Gorz n'abandonne donc pas l'écologie politique à partir des années 1980 mais analyse les obstacles – théoriques et pratiques – qui s'opposent à la réorganisation écologiste et décroissante de la production. Ils consistent notamment dans les représentations et l'organisation sociale du travail, qui imposent des rythmes décorrélés de l'expérience vécue des besoins et du suffisant.

¹ Jean Baudrillard, *À l'ombre des majorités silencieuses. La fin du social*. Paris, Denoël, Gonthier, 1982.

² Les auteurs de la lettre « Triple révolution » envoyée au président Johnson le 22 mars 1964 (Gunnar Myrdal, Linus Pauling, Gerard Piel, Michael Harrington) : « USA : l'impasse de l'opulence », *NO*, 4 février 1965.

³ Pierre Rosanvallon, *L'Âge de l'autogestion*, *op. cit.*, p. 135

Chapitre 7. Des limites de l'autogestion des activités hétéronomes à l'autogestion des activités autonomes

Dans *Critique de la division du travail*, Gorz analyse les conditions matérielles de production et d'organisation du travail, notamment les outils, pour montrer les contraintes qui empêchent la réappropriation *en l'état* des forces productives modelées par les impératifs capitalistes de contrainte du travail vivant. Sept ans après, dans *Adieux au prolétariat*, il généralise cette technocritique, jusque-là située¹. Il en conclut « l'impossible appropriation collective »² complète en raison d'un travail social fondamentalement hétéronome, dont le capitalisme n'est qu'une forme. Cette thèse est si cruciale – et si mal comprise – que Gorz la justifie systématiquement dans ses trois ouvrages des années 1980.

Elle résulte d'abord d'une analyse des obstacles capitalistes à l'autogestion de la production sociale. En 1973, la CFDT avertit des limites de l'autogestion d'une entreprise dans la situation du marché capitaliste : le pouvoir autogestionnaire des travailleurs se heurte à la concurrence qui perdure, poussant à certains choix de commercialisation ou d'investissement. Gorz se demande alors en 1977, en commentant *Les Dégâts du Progrès* de la CFDT, si l'autogestion n'est pas le rêve suranné d'une classe ouvrière en voie de disparition. En 1979, il édite dans *Les Temps Modernes* l'article d'Alain Lipietz³ sur les limites de l'autogestion productive en raison de la marchandisation de la production : tout comme l'artisan ne maîtrise pas entièrement la valeur d'échange de son produit, les producteurs autogestionnaires ne la maîtrisent pas non plus, ni les choix de rentabilité et d'investissement qu'elle implique pour perdurer sur un marché, quelle que soit sa forme. L'autogestion de la production reste contrainte extérieurement par l'organisation du marché.

Gorz prolonge cette analyse économique et matérielle située dans le capitalisme, par une analyse existentialiste-marxiste des obstacles à cette réappropriation. Il se fonde sur les rapports de reconnaissance que les sujets peuvent entretenir avec la production sociale en raison de la division sociale des tâches et des infrastructures complexes de production et de distribution, qui déplacent le pouvoir économique en dehors de l'unité de production, tout en

¹ Comme le reconnaît Gorz rétrospectivement : « Le livre suivant, *Adieux au prolétariat*, allait plus loin dans le même sens. Il soutenait que les moyens de production du capitalisme sont des moyens de domination par la division, l'organisation et la hiérarchisation des tâches qui exigent ou permettent. » *E*, p. 17.

² *AP*, p. 27.

³ Pointer l'aliénation dans la circulation des marchandises est assez singulier à l'époque, puisque Althusser concentrait l'analyse marxiste du capitalisme sur la sphère de la production et non de la distribution marchande. En économie, l'École de la Régulation se développe à partir de cette perspective : voir Alain Lipietz, « Marchandise, autogestion et capitalisme organisé », *LTM*, février 1979, n°391, p. 1253.

déterminant des normes standardisées, pour le contenu et les conditions de production. Les actes y sont organisés par les exigences matérielles de conservation des systèmes inertes de production et des rapports sociaux. L'autogestion d'un atelier, d'une unité de production localisée, est possible et souhaitable, pour l'amélioration des conditions de travail et l'augmentation du pouvoir des travailleurs, mais son extension reste toujours limitée par divers degrés de pratico-inerte. Gorz justifie d'abord que cet état de la production capitaliste empêche une appropriation totale, en raison d'obstacles dus à l'organisation d'une société industrielle complexe, qui ne pourraient être dissous par le socialisme ; en résulte une crise du sujet prolétaire capable et désirant l'autogestion. Tout comme Rosanvallon distingue deux pôles problématiques de la galaxie autonome, la *régulation* des systèmes complexes (thème de l'auto-organisation) et le *sujet* de l'histoire (thème de l'autonomie)¹, ces deux aspects sont articulés chez Gorz par l'analyse des pouvoirs accessibles au sujet révolutionnaire.

La justification des obstacles matériels, *de fait*, à l'autogestion de la production sociale est d'abord située historiquement dans l'organisation industrielle et mondialisée de la production ; elle se double simultanément d'une analyse phénoménologique qui en diagnostique les obstacles structurels *en droit*. Cette analyse philosophique, moins ancrée que précédemment dans l'expérience syndicale et politique s'explique de plusieurs façons. Sur le plan de l'expérience vécue, Gorz est alors un journaliste retraité, retiré à Vosnon (Aube), distant de l'actualité et de la victoire politique de la gauche². Il se plonge alors dans des échanges intellectuels, notamment avec l'École de Francfort, le socialisme et l'écologie germanophones. Pour autant, comme nous le verrons, ses analyses ne sont pas sans effets sur les milieux autogestionnaires, syndicaux et politiques. À partir de 1980, quand son ami Olivier Corpet reprend la direction de la revue *Autogestions*, Gorz y intervient, pour discuter des modalités de l'autogestion productive, écologique et temporelle. Sur le plan théorique, il s'agit d'analyser les conditions de possibilité de la réappropriation de la praxis sociale. Révéler ses limites, ce n'est pas accepter comme indépassable l'organisation capitaliste de la production, à côté de laquelle il faudrait construire quelques îlots d'autonomie. Gorz continue de défendre la réorganisation écosocialiste de la production. Celle-ci présente néanmoins une alternative : soit

¹ Pierre Rosanvallon, « Formation et désintégration de la galaxie "auto" », *art. cit.*, p. 456.

² « Je n'ai plus aucun rapport avec *Le Nouvel Observateur* qui en est tout aussi soulagé que moi-même. Le statut très privilégié de préretraité m'interdit toute activité journalistique, rétribuée ou non. De toute façon, je ne suis pas un auteur français, mon public étant principalement en Europe du Nord et la gauche politique et syndicale allemande, par ses demandes d'interviews ou de commentaires (en allemand) m'offre un débouché très intéressant. Au DGB on se pose visiblement les mêmes questions que moi et ne considère pas comme totalement utopique les orientations que j'indique. » Lettre de Gorz à Alain Lipietz, non datée [la précédente date du 18 août 1983], Archives André Gorz/IMEC/371/38/3, voir les extraits reproduits en annexes.

tenter de la rendre entièrement appropriable par les travailleurs en transformant les structures de production et de distribution vers des modèles préindustriels, soit accepter en partie cette hétéronomie, pour ses effets émancipateurs, et construire d'autres perspectives d'autonomie.

Gorz n'affronte pas seulement un problème politique et historique situé mais réactualise le problème philosophique central qu'il qualifie de moral¹ : comment peut-on vouloir ce que l'on fait ? À quelles conditions l'activité peut-elle être vécue comme choisie, appropriée subjectivement et reconnue comme sienne, et non subie, déterminée par autrui, le pratico-inerte et la domination capitaliste ? Quels sont les types de pouvoirs et les possibilités d'autonomie en situation ? C'est en raison de ce sens exigeant conféré à la notion d'autonomie que Gorz conclut à l'impossibilité d'autogérer entièrement la production sociale des sociétés industrielles : le sujet ne peut pas vouloir entièrement ce qu'il y fait. Pour garantir la possibilité que le sujet soit moral, celui-ci doit trouver d'autres activités dans lesquelles vouloir ce qu'il fait. Par distinction des activités hétéronomes dictées par un tiers, le pratico-inerte, la production sociale et les nécessités de reproduction de la vie, les activités autonomes sont entièrement voulues et réalisées par le sujet. Puisque les possibilités d'émancipation sont limitées dans la sphère hétéronome, elle ne vaut plus seulement intrinsèquement, mais de façon instrumentale : sa limitation doit servir le développement des activités autonomes. C'est ainsi que Gorz interprète la fameuse image marxienne des deux règnes de la nécessité et de la liberté.

Il estime que les travailleurs ont pris conscience des limites du projet d'autogestion de la production sociale, ce pourquoi ils formulent d'autres revendications. Il n'abandonne pas pour autant la perspective révolutionnaire : *Adieux au prolétariat* est avant tout un texte où sont amendées des analyses antérieures, notamment la vocation révolutionnaire du prolétariat justifiée en 1959 dans *La Morale de l'histoire*, pour se distinguer de la position des maoïstes, à qui il reproche leur « culte primitiviste d'un prolétariat mythique »². Gorz réactualise alors la question factuelle stratégique : quelles sont les forces sociales révolutionnaires, qui contestent et dépassent la rationalité, les valeurs et les pratiques capitalistes ? Qui est le sujet qui désire l'émancipation et comment la conçoit-il ? Gorz n'abandonne ni la fonction du sujet révolutionnaire ni sa figure prolétarienne, qu'il renouvelle en un « néo-prolétariat postindustriel ».

¹ Voir la correspondance avec Alain Lipietz, reproduite en annexes.

² E, p. 18.

Section 1. La crise du sujet autogestionnaire face aux obstacles à son pouvoir sur la production

La Morale de l'histoire explique que le prolétariat est la seule classe ayant pour intérêt de supprimer son être de classe en détruisant les déterminations externes qui le constituent. Puisque la division capitaliste du travail détruit le pouvoir du travail ouvrier en le transformant en activité passive et réifiée, sa classe ouvrière ne peut plus s'y identifier pour fonder son pouvoir politique : tout comme « le travail reste extérieur à l'individu, de même son être-de-classe lui demeure extérieur »¹ et lui paraît contingent. La crise du sujet révolutionnaire résulte subjectivement de l'impossibilité de « s'identifier au travail » et partant de la disparition du « sentiment d'appartenance à une classe »². Cependant, Gorz juge que c'est « plus la crise d'un mythe et d'une idéologie que celle d'une classe ouvrière réellement existante », parce que « l'idée du Prolétariat a réussi à masquer son irréalité »³ : l'idée d'un sujet autogestionnaire capable de se réapproprier les forces productives dont il est issu aurait été projetée sur le réel.

1. La crise du sujet révolutionnaire

Dans *La Morale de l'histoire*, Gorz envisage déjà le fait que « les OS ou les cols blancs qui détestent leur travail, en ont honte et cherchent leur vie en marge de lui »⁴ ne puissent vouloir se réapproprier leur travail. *Adieux au prolétariat* justifie cette intuition, jusque-là rendue secondaire par rapport aux espoirs autogestionnaires fondés sur les travailleurs qualifiés : les révoltes des années 1968 et les analyses opéraïstes sur l'ouvrier-masse attirent son attention sur la figure d'un OS qui conteste son existence même de travailleur. L'ouvrage se situe donc dans une certaine configuration du capitalisme. Il diagnostique une « crise du mouvement ouvrier » qui est une crise du *sujet* révolutionnaire : « le développement des forces productives », qui est la condition de « la base *matérielle* du socialisme » n'est pas corrélé à l'émergence de « la base *sociale* du socialisme »⁵. Celle-ci est définie comme « une classe ouvrière capable de s'approprier collectivement et de gérer la totalité des forces productives dont le développement l'a fait naître »⁶ – c'est-à-dire le sujet autogestionnaire tel que le pensent

¹ AP, p. 93.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ MH, p. 266.

⁵ AP, p. 13-14.

⁶ *Ibid.*

le marxisme et Gorz jusque-là. Ce dernier doute à présent de l'existence de cette classe capable de se réapproprier les forces productives capitalistes dont elle serait issue, pour les soumettre à ses propres fins.

Ce doute résulte de sa technocritique : les forces productives sont modelées de telle sorte « qu'elles ne peuvent être gérées ni mises en œuvre selon une rationalité socialiste »¹. Elles ont été construites pour empêcher toute « appropriation directe par le travailleur collectif qui les met en œuvre »² – autrement dit, pour empêcher l'autogestion. Ce « travailleur collectif » peut désigner soit une partie du prolétariat, comme les techniciens et ouvriers qualifiés, ou les OS exclus des qualifications, soit le prolétariat dans sa généralité. Après avoir penché successivement pour chacune des premières options, Gorz choisit ici la dernière : ce sont tous les travailleurs salariés qui ne peuvent mettre fin à leur aliénation qu'en tant que classe, qui abolirait le pouvoir de la classe bourgeoise, qui gère, sert et représente les intérêts du capital.

Or, émergent une classe ouvrière et un salariat « dont les intérêts, les capacités, les qualifications sont *fonction* de forces productives elles-mêmes fonctionnelles par rapport à la seule rationalité capitaliste », et non antagonistes³. Gorz reconnaît ici que le prolétariat est *intégré* dans la société capitaliste qui l'a produit et organisé, non seulement par sa consommation et ses désirs comme le soutient Marcuse, mais d'abord au travail, où sa formation et ses compétences sont modelées selon les besoins du capital. Ensuite, ses besoins et désirs sont réglés selon les intérêts de la consommation capitaliste. Cette intégration ne signifie pas que le prolétariat n'est plus aliéné, exploité et dominé, mais qu'il a des intérêts matériels qui coïncident partiellement avec ceux du capitalisme, ce qui réduit sa conscience critique. Contrairement à Fourel et Ruault⁴, nous soutenons que cette adhésion à la thèse de l'intégration de la classe ouvrière au capitalisme ne vient pas seulement de son dialogue avec Marcuse, mais de celui avec le syndicalisme italien, l'opéraïsme⁵ et les nouveaux mouvements sociaux, dont l'écologie politique. À la même date, Bruno Trentin diagnostique aussi une crise de la conception prométhéenne du travail qui engendre une crise du syndicalisme et du sujet

¹ *Ibid.*

² *AP*, p. 15.

³ *Ibid.* Nous soulignons.

⁴ Christophe Fourel et Clara Ruault, « *Écologie et révolution* », *op. cit.*, p. 23.

⁵ Gorz s'inspire de diverses sources sur la situation française et italienne. Voir Yann Collonges et Pierre Georges Randal, *Les Autoréductions. Grèves d'usagers et luttes de classes en France et en Italie, 1972-1976*, Paris, Bourgois, 1976 (envoyé par Yann Moulier-Boutang) ; Jean-Pierre Dumont, *La fin des OS ?* Paris, Mercure de France, 1973 ; Collectif *Usines et ouvriers. Figures du nouvel ordre productif*, Maspero, Paris, 1980 ; Dominique Grisoni et Hughes Portelli, *Luttes ouvrières en Italie de 1960 à 1976*, Aubier Montaigne, Paris, 1976 ; Paul Mattick, *Ribelli e Rinnegati, Il ruolo degli intellettuali e la crisi del movimento operaio*, Tommaso Musolini editore, Torino 1976. Il continue d'en suivre l'évolution tout au long des années 1980, voir par exemple Sinistra'80, *Analisi e prospettive del lavoro*, « Ripensare il sindacato », Franco Angeli, Milano, 1989.

révolutionnaire¹, *Il Manifesto* interroge les rapports de force « dans les sociétés postrévolutionnaires »² et l'opéraïste Franco Berardi Bifo diagnostique la disparition du lieu d'affrontement entre la classe ouvrière et le capitalisme³. L'écologie politique se distingue également des revendications communistes productivistes. Les mouvements révolutionnaires spontanéistes et autogestionnaires de l'après-68 critiquent de même le travailleur intégré incapable de contester les valeurs et la rationalité capitalistes : si la classe ouvrière y adhère, elle ne peut être le sujet révolutionnaire de son dépassement. Gorz suggère alors que celui-ci n'est possible que pour des « couches qui représentent ou préfigurent la dissolution de toutes les classes, y compris la classe ouvrière elle-même »⁴ : il théorise un autre sujet révolutionnaire, qui transcende et dissout les classes actuelles. Dans ce contexte, l'originalité de Gorz est de montrer que l'espoir autogestionnaire issu des générations et des luttes précédentes perdure, même s'il se déplace.

2. Le sujet autogestionnaire marxiste : un prolétariat qualifié

Gorz se demande d'abord pourquoi le prolétariat, ensemble des travailleurs dépossédés des moyens de production, a été conçu comme sujet révolutionnaire depuis Marx. Il soulève un problème épistémologique : puisque la théorie du prolétariat n'est pas fondée sur une observation empirique ou militante, « qui est capable de connaître et de dire ce que le prolétariat est quand les prolétaires eux-mêmes n'ont de cet être qu'une conscience brouillée ou mystifiée ⁵? »

De même que Gorz refuse à Marcuse l'autorité du philosophe qui distinguerait les besoins légitimes des désirs artificiels, il refuse à Marx l'autorité de la reconnaissance extérieure du prolétariat. Il lui reproche d'avoir pensé le prolétariat révolutionnaire à partir d'une réflexion sur l'essence du travail, en raison de son hégélianisme, au point de rendre le philosophe puis l'avant-garde éclairée nécessaires à la conscience de soi du prolétariat. L'engagement dans le mouvement révolutionnaire se justifie alors non pas parce que le prolétariat « pense et sent de manière révolutionnaire » mais d'emblée « parce qu'il est

¹ Bruno Trentin, *Il sindacato dei consigli, intervista di Bruno Ugolini*, Editori Riuniti Interventi, 1980, p. 222-224 et p. 233-238.

² *Il Manifesto, Pouvoir et opposition dans les sociétés postrévolutionnaires*, Paris, Seuil, 1978.

³ Franco Berardi Bifo, *Le Ciel est enfin tombé sur la terre*, Paris, Seuil, 1978, p. 22.

⁴ AP, p. 15.

⁵ AP, p. 18.

révolutionnaire par destination »¹ en raison d'une théorie préalable. Alors que Gorz lui-même justifiait cette vocation révolutionnaire dans *La Morale de l'histoire*, il la juge à présent fondée uniquement sur l'autorité des fondateurs, Marx et Lénine, et « l'esprit d'orthodoxie, le dogmatisme, la religiosité » qui découlent d'une matrice hégélienne selon laquelle le philosophe est le prophète de la révélation du sens de l'Être². Comme le soutient aussi Françoise Gollain, *Adieux au prolétariat* est l'occasion d'une autocritique de Gorz³.

Il s'attache aussi à montrer les limites pratiques de cette thèse d'inspiration hégélienne : l'impossibilité de sa mission révolutionnaire en l'état des forces productives. L'artisan, propriétaire de ses outils et de ses produits, est théoriquement souverain dans sa production – dont les conditions peuvent être influencées par ses fournisseurs ou ses acheteurs – mais reste en tout cas aliéné dans sa marchandisation puisque la détermination de sa valeur d'échange lui échappe. Pour dépasser cette aliénation, son intérêt particulier est de maintenir stable la valeur d'échange de sa production, en se liguant avec d'autres artisans – c'est-à-dire de conserver et d'améliorer sa place dans les rapports de production. Le prolétaire est quant à lui délivré de cette individualité particulière puisqu'il est dépossédé des outils, du métier, du produit et de ses conditions de production. Marx en conclut qu'il peut former une classe générale de producteurs, consciente de sa toute-puissance virtuelle en tant que classe, débarrassée des particularités antérieures : le prolétariat « doit pouvoir devenir maître d'une totalité de forces productives afin de développer une totalité de capacités »⁴. Sans intérêt individuel, les prolétaires entretiennent un rapport immédiatement social à leur travail, appropriable seulement collectivement, précisément parce qu'ils sont dépossédés de toute singularité.

Qui compose ce sujet révolutionnaire selon Marx ? Ce ne sont pas les artisans et paysans ruinés, encore porteurs d'une individualité, mais des ouvriers de métier polyvalents. Gorz estime que Marx, dans les *Grundrisse*, fonde ses espoirs sur ces ouvriers qualifiés, qui sont aussi la figure de l'anarcho-syndicalisme : ils portent matériellement « la capacité d'autoémancipation des prolétaires et de leur vocation autogestionnaire »⁵. L'utopie communiste autogestionnaire vise alors à apporter aux artisans ruinés devenus ouvriers l'espoir d'une autonomie et d'une dignité que l'organisation capitaliste leur a ôtées : elle vise une « *poiesis* collective qui n'est plus labeur d'individus sérialisés et spécialisés mais activité

¹ AP, p. 24.

² AP, p. 24-25.

³ Françoise Gollain, *André Gorz, op. cit.*, p. 163.

⁴ AP, p. 30.

⁵ AP, p. 33.

autonome d'individus collaborant consciemment et méthodiquement »¹, conscients de cette puissance collective. Les ouvriers qualifiés ont un pouvoir conféré par leur savoir-faire, tel qu'ils peuvent s'opposer au pouvoir social et économique du capital. Polytechniques, manuels et intellectuels, ils seraient capables de remplacer aussi bien les OS et les manœuvres encadrés militairement que les patrons et officiers hiérarchiques, afin que « les “producteurs associés” exerce[nt] leur pouvoir autogestionnaire dans les usines et la société »². Ils pourraient théoriquement autogérer la société en défaisant l'entrave de la bourgeoisie et de l'État. Ils présupposent une rationalité analogue entre le processus social de production et le processus de travail dans chaque atelier et usine parce que « les lieux de production sont les lieux de pouvoir »³. Cependant, Gorz note que « ce pouvoir n'était pas celui de *tous* les ouvriers regroupés, ni celui du “travailleur collectif” »⁴ mais celui des professionnels au sommet de la hiérarchie ouvrière, avec une culture et une éthique propres. C'est ce que détruit le taylorisme.

3. La destruction du pouvoir du sujet autogestionnaire

Le capital cherche alors à éliminer le pouvoir de cette élite ouvrière par diverses formes d'organisation du travail – division parcellaire, taylorisme, mécanisation et automatisation. Le pouvoir technique ouvrier supprimé ne peut donc plus s'opposer au pouvoir social et économique du capital. Gorz conteste alors la téléologie autogestionnaire, en admettant son erreur, qu'il situe à la suite de Marx, Serge Mallet et du philosophe tchèque Radovan Richta, défenseur d'un socialisme à visage humain à partir d'un certain usage de la technique :

Se sont trompés tous ceux qui pensaient que le perfectionnement des techniques de production et leur automatisation allaient supprimer le travail non qualifié et ne laisser subsister que des travailleurs techniques de niveau relativement élevé, ayant une vue globale des processus technico-économiques et capables d'autogérer la production⁵.

Alors que Gorz pensait que l'automatisation et l'informatisation allaient supprimer le travail déqualifié, il comprend que, si elles restent développées et contrôlées par le capital, elles continuent de supprimer les qualifications et les possibilités d'initiative des travailleurs. Sa technocritique indique qu'aucune mutation technique ne garantit un effet émancipateur. Si cela augmente « la puissance *technique* du prolétariat dans son ensemble »⁶, cela réduit la puissance

¹ MT, p. 51.

² AP, p. 33.

³ AP, p. 61.

⁴ AP, p. 60.

⁵ AP, p. 34.

⁶ AP, p. 35.

des individus, équipes et groupes prolétaires : le gain de puissance ne bénéficie alors qu'au capital qui s'approprie son fruit collectif.

Dès lors, cette classe déqualifiée ne peut s'approprier la totalité des forces productives pour la soumettre à ses propres fins, en raison de la structure et de la forme que lui a données le développement capitaliste. L'obstacle à cette réappropriation est « ce qui rend cette structure hiérarchique nécessaire » c'est-à-dire son organisation matérielle :

La dimension des unités de production, leur dépendance, la division du travail territoriale, sociale et technique qu'elles incarnent, bref l'impossibilité d'en prendre une vue d'ensemble et de faire en sorte que la fin ou les fins intelligibles que tous auraient, par hypothèse, assignées à cet appareil gigantesque, se reflètent dans le travail de chacun¹.

L'industrie perpétue les normes de domination « dans son fonctionnement comme une exigence coulée dans la matérialité de la machine » parce que « la matérialité inerte de la machinerie (ou de l'organisation qui imite celle-ci) confère à la poiesis passée (au travail mort, à l'organisation) une emprise durable sur les travailleurs qui, en s'en servant, sont contraints à la servir »² selon le vocabulaire sartrien. L'organisation matérielle du capital elle-même empêche l'autogestion totale de la production :

Je ne dis pas que le travail industriel ne peut être « humanisé », c'est-à-dire autodéterminé et « autogéré » dans son comment, ni que les machines ne peuvent être conçues et adaptées de manière à accroître la marge d'autodétermination laissée à l'ouvrier et à rendre le travail stimulant, les rapports de travail coopératifs. Je dis que le « travail mort », « l'esprit coagulé » s'interposent entre le travailleur et le produit et empêchent que le travail puisse être vécu comme poiesis, comme action souveraine de l'homme sur la matière³.

Ces difficultés matérielles n'ont pas semblé un obstacle aux théoriciens révolutionnaires parce qu'ils ont conçu « le pouvoir sans partage du prolétariat »⁴ comme une entité distincte des prolétaires, qui ne s'exerce pas dans l'organisation concrète du travail, mais se traduit collectivement à d'autres échelles, dont au niveau politique. L'exigence du projet révolutionnaire a même été traduite par une discipline militaire à accepter comme une nécessité. Puisque Marx et le mouvement ouvrier n'ont pas précisé les conditions matérielles de l'appropriation collective – son sujet, son lieu d'exercice, son contenu, ses médiations – celle-ci peut apparaître impossible. Dans sa forme capitaliste, « l'obstacle au pouvoir, à l'autonomie, à l'autogestion des producteurs n'est pas simplement juridique ou institutionnel » ou économique mais « matériel : il tient à la conception, à la dimension, au fonctionnement des fabriques », « mais aussi au “capitaliste collectif” qui gère l'ensemble des fabriques »⁵.

¹ AP, p. 37.

² MT, p. 91-92.

³ MT, p. 93.

⁴ AP, p. 38.

⁵ AP, p. 67.

Dans cette situation capitaliste, les travailleurs peuvent conquérir certains pouvoirs d'autodétermination mais ils resteront limités. Dans l'usine géante, les institutions du pouvoir ouvrier, comme le syndicat mais aussi le conseil ouvrier, sont réduites à du contrôle ou du veto, pour refuser ponctuellement certaines conditions de travail et en définir d'autres, comme « l'organisation et la vitesse d'exécution des opérations exigées, sur le nombre et la durée des pauses, l'effectif de l'équipe et la durée du travail »¹. Sans « pouvoir ni sur le produit ni [sur] le processus de fabrication », elles n'ont qu'un pouvoir « négatif et subalterne » en raison de ses limites matérielles « dans le cadre des structures de production données »² : elles restent donc des réformes matérialistes qui maintiennent le procès de travail capitaliste. C'est ainsi que Gorz interprète l'échec des conseils ouvriers : réabsorbés par la structure syndicale, ils servent encore d'organes de marchandage. Même si une norme est originellement fixée par les travailleurs puis acceptée par la direction, elle se transforme ensuite en engagement à respecter, dont les délégués deviennent même des garants. Gorz reconnaît qu'elles constituent une parcelle de pouvoir syndical mais le réduit à un pouvoir institutionnel autonomisé vis-à-vis de ses mandants, distinct car médiatisé, limité car réglementé.

Or, c'est aussi la forme même de ce pouvoir qui a changé dans la production industrielle composée de « machines militaires ou bureaucratiques » : il n'est plus personnel et incarné, mais fonctionnel et abstrait. Le pouvoir personnel résulte d'une supériorité de capacités, qui entraîne une hiérarchie de compétences : l'anarcho-syndicalisme s'en revendique pour s'opposer à l'incompétence du patronat héritier et s'allier éventuellement au pouvoir des entrepreneurs schumpétériens qui ont des compétences techniques et le goût du travail bien fait. Or, le capitalisme contemporain se caractérise par « la prédétermination croissante, et finalement totale, des positions de pouvoir et des modalités de son exercice » qui organise institutionnellement la domination, par des procédures prédéfinies, appliquées par des exécutants quelconques : c'est une « bureaucratisation du pouvoir »³. Les directeurs et les chefs n'en sont que « des exécutants se pliant aux impératifs catégoriques et inertes du système matériel dont ils sont les serviteurs »⁴, qui commandent à son propre accroissement – des fonctionnaires du capital selon l'expression de Marx. Les structures de pouvoir servent des exigences de rentabilisation du capital, dictées par la matière, quelle que soit la situation. Le pouvoir personnel est éliminé au profit d'un « pouvoir fonctionnel inhérent dans un

¹ AP, p. 64.

² AP, p. 63 et p. 66.

³ AP, p. 77 et p. 79.

⁴ AP, p. 67.

organigramme anonyme », « *exercé* par des hommes qui ne le *détiennent* pas, qui ne répondent pas de leurs conduites, qui se déchargent plutôt sur la fonction qui leur est attribuée de répondre d'eux »¹. Ils deviennent irresponsables, désengagés de leurs actes. Gorz en conclut qu'ils ne peuvent qu'administrer le fonctionnement du Capital, sans détenir ni exercer du pouvoir sur lui. La légitimité du pouvoir technocratique est *fonctionnelle* parce qu'elle relève de sa place dans des rapports de pouvoir préétablis, et non de son incarnation particulière, toujours contingente.

L'asservissement que crée le système inerte de domination ne peut être aboli sans qu'il ne le soit lui-même – sinon ce n'est qu'une révolution de palais. Le réformisme prétend s'en emparer pour le soumettre à d'autres fins mais méconnaît l'inertie des rapports de pouvoir ainsi maintenus : ce faisant, il ne change pas les rapports de pouvoirs, mais conduit même au contraire à légitimer et renforcer l'appareil de pouvoir sur les masses, en faisant accepter ces réformes. C'est pourquoi Gorz juge que « le prolétariat est constitutivement incapable de devenir le sujet du pouvoir »² dans les institutions représentatives qui ne permettent qu'une appropriation médiée de l'appareil de domination du Capital. Le pouvoir politique de la classe ouvrière n'est pas « une solution » mais « une condition parmi d'autres des transformations à entreprendre »³ qui dépassent la sphère institutionnelle. Dès lors, il ne s'agit plus de « prendre le pouvoir » à la classe dominante en la remplaçant – ce que tente de faire la gauche politique de l'époque – mais de le détruire. La révolution est destruction des structures par le groupe en fusion, « destruction irréversible de cet appareil » de pouvoir, qui suppose « une pratique collective qui met celui-ci hors circuit en développant un réseau de rapports de type nouveau »⁴.

La critique du prolétariat comme sujet historique révolutionnaire n'implique donc pas l'abandon du marxisme, comme le voit bien Arno Münster : Gorz conserve le vocabulaire et le but marxistes de « suppression de toutes les formes d'aliénation, d'exploitation et de réification »⁵. Il ne renonce pas à l'émancipation du prolétariat mais présente ses limites en l'état, en raison de l'organisation matérielle de la production, pour étudier d'autres perspectives de transformation des outils de production comme des agents.

¹ AP, p. 87.

² *Ibid.*

³ AP, p. 41.

⁴ AP, p. 88.

⁵ Arno Münster, *Le Socialisme difficile*, op. cit., p. 44.

Section 2. L'impossible autogestion du travail social hétéronome

La thèse cruciale de l'impossibilité de l'autogestion du travail social hétéronome est justifiée historiquement par la situation actuelle des forces productives, et existentiellement par le rapport subjectif à la production sociale réifiée. Gorz cherche à démontrer que l'idéal d'appropriation collective de la production sociale par les producteurs associés se heurte à la nécessité d'accomplir des tâches qui ne peuvent pas être voulues intrinsèquement et qui sont alors acceptées et vécues comme des normes extérieures. Il les juge à l'aune d'un sens moral de l'autonomie, plus exigeant que ses propres appréciations antérieures enthousiastes à propos du contrôle ouvrier : la capacité du sujet à vouloir entièrement ce qu'il fait et partant à le reconnaître comme sien. La réappropriation de l'action prend un sens existentiel qui répond à une conception extensive de l'activité aliénée, entendue comme toute activité dont le sujet ne détermine ni les finalités ni les modalités et ne peut ni vouloir intrinsèquement ni reconnaître comme étant la sienne. Dans la production sociale, si toute pratique plus autonome qu'une autre est toujours préférable, celle-ci ne suffit pas à garantir le rapport entièrement autonome du sujet à son activité. Gorz dévoile donc les limites matérielles et subjectives à l'idéal socialiste exigeant de réappropriation complète de la production par les producteurs associés, sans renoncer cependant à la critique du contenu et de l'organisation de la production capitaliste. Cette analyse spécifiquement philosophique a été manquée par ceux qui y ont vu une acceptation du travail capitaliste actuel et l'abandon de l'espoir de libération dans le travail¹.

1. L'hétéronomie de la production sociale

Dans *Adieux au prolétariat*, l'explication des obstacles à l'autogestion se place sur le plan historique de l'évolution du sujet productif. En résulte une organisation complexe de la production sociale et de la force de travail :

Aucune unité de production, à supposer même que les « producteurs associés » la prennent sous leur contrôle, ne produit ni n'est capable de produire selon les besoins ou les désirs de la ville où elle est implantée. Aucune ville, à supposer que ses habitants se regroupent en commune, ne peut produire dans ses usines ce qui lui est nécessaire pour vivre, ni se procurer le nécessaire en échangeant sa production avec les communes rurales environnantes. La division du travail se fait à l'échelle d'espaces économiques transnationaux. Les « lignes de produits », la localisation et la dimension des usines se décident sur la base de calculs de profit optimum. On produit tels éléments en telles quantités en tel endroit pour les

¹ Cette interprétation philosophique est aussi partagée par Arno Münster, *Le socialisme difficile*, op. cit., p. 45-46 : « Si les thèses que Gorz développe dans *Adieux au prolétariat*, *Les Chemins du paradis* et *Métamorphoses du travail* ont pu apparaître comme hérétiques (mais pas, nécessairement, au sens polémique du terme), c'est parce qu'elles se placent d'emblée sous la prévalence absolue de la philosophie. »

combiner cent kilomètres plus loin avec d'autres éléments venant d'autres usines et distribuer le produit fini dans un rayon de mille kilomètres. Le même type d'état-major quasi-militaire qui s'impose au niveau de la fabrique coordonne entre elles les différentes fabriques, assure l'acheminement de leurs demi-produits, la distribution des produits finis, le financement des exportations et des stocks, l'ajustement de la demande à l'offre, etc¹.

L'usine « n'est plus une unité économique » mais « une unité de production intégrée avec d'autres unités de production » éloignées et qui dépendent d'un réseau complexe d'approvisionnement et de débouchés : non seulement « les lieux de production ne sont plus centres de décision ni sièges d'un pouvoir économique »² mais le contenu même de la production et ses finalités échappent à l'entendement des travailleurs. La division sociale, technique et géographique des tâches de production empêche le travailleur de l'appréhender subjectivement comme sensée. Les produits sont dépendants les uns des autres dans de multiples réseaux de fabrication : ils n'ont plus seulement une valeur d'usage pour le consommateur – qui utilise directement le textile, l'alimentaire ou l'énergie pour satisfaire un besoin – mais pour de multiples producteurs, qui ont besoin de tels matériaux, outils et composants, préparés selon telles normes, pour leur propre production, qui à terme sert le consommateur. Le produit acquiert seulement une valeur instrumentale dans une chaîne de production dont la connaissance échappe aux travailleurs : la production de composants électroniques n'acquiert une valeur d'usage qu'au service d'autres produits réalisés ailleurs. Tous les outils de production sont aussi réalisés par une chaîne technique de multiples composants. La division capitaliste des tâches pousse à la spécialisation, appelle des dépendances d'approvisionnement et de distribution et dépossède le producteur du choix et de la maîtrise des finalités qu'il sert. Les tâches sont coordonnées par des procédures prédéterminées et des normes standardisées pour assurer l'interchangeabilité et la complémentarité des produits. Même la mise en commun de plusieurs productions, à l'échelle d'une ville par exemple, ne suffirait pas à satisfaire les besoins de sa population. Cette complexité des réseaux de production est amplifiée par la mécanisation et la cybernétisation, entendue comme complexification des systèmes d'information, qui augmentent la dépendance à d'autres sources d'approvisionnement et de production³. La spécialisation technique et la concentration économique de la production créent un besoin de pouvoir de coordination, au

¹ AP, p. 52.

² AP, p. 62.

³ Gorz reprend ensuite le propos du socialiste ricardien Thomas Hodgskin cité par Marx dans les *Grundrisse* : « Dès que la division du travail est développée, presque tout travail d'un individu est partie d'un tout, sans valeur ni utilité en lui-même. Il ne reste rien dont le travailleur puisse s'emparer : ceci est mon produit, je me le garderai. » voir note 17 CP, p. 106.

sein de chaque entreprise et dans leurs relations avec les autres, que réalisent en partie certains services de l'État.

Gorz distingue alors deux types d'activités hétéronomes : « celles qui sont requises pour la production sociale du nécessaire, et celles qui sont requises pour le fonctionnement de la société en tant que système matériel »¹. Dans sa forme capitaliste, les deux types sont étendus par le développement d'infrastructures pour soutenir son appareil économique – transport, information et communication, formation et entretien de la force de travail, administration et services publics. Le travail hétéronome peut faire l'objet d'un choix des tâches qui le composent, des ressources qu'on lui consacre – y compris le temps de travail humain – et des conditions de sa réalisation. Il serait donc possible d'en diminuer le volume (l'amplitude et le nombre de tâches) en réduisant voire supprimant les tâches qui entretiennent les infrastructures gigantesques du capitalisme. Ce serait permis par de petites ou moyennes unités décentralisées capables de produire pour un coût inférieur et plus facilement maîtrisées par la population, soumises aux besoins, ressources et aspirations locales, et gérées par ses travailleurs :

Le dépérissement de l'État et l'autogestion ne sont possibles que dans un espace social où les petites unités rétablissent la relation directe, sinon l'unité entre les producteurs et les consommateurs, la ville et la campagne, la sphère du travail et celle du non-travail. Bref, la réduction de la sphère de l'hétéronomie exige la décentralisation et un certain degré d'autosuffisance locale².

C'est pour cela que Gorz s'intéresse à la micro-électronique : permettrait-elle d'autogérer la production sociale ? Elle peut servir à décentraliser et déconcentrer la production dans de plus petites unités de production localisées, ce qui réduit les externalités négatives des unités gigantesques, tout en reprenant du pouvoir de gestion et d'organisation de la production. Gorz ne l'envisage donc pas pour remplacer le travail humain par des robots mais pour rendre les unités de production plus conviviales. Alors que les techniques industrielles gigantesques sont intrinsèquement des techniques-verrou parce qu'elles impliquent la concentration des capitaux et du pouvoir, l'automatisation avec la micro-électronique est une technologie-carrefour qui peut « servir à l'hypercentralisation aussi bien qu'à l'autogestion, voire à la centralisation autogérée »³.

Pour autant, une part nécessaire d'hétéronomie de la production sociale perdure : « elle ne sera pas et ne peut pas être abolie par l'autogestion, ni par la requalification et l'enrichissement du travail que celle-ci doit promouvoir à l'échelle d'ateliers ou d'équipes »⁴.

¹ AP, p. 149.

² AP, p. 152.

³ CP, p. 67.

⁴ CP, p. 104.

C'est un résidu de prático-inerte social qui ne peut être entièrement supprimé, « une conséquence inévitable de la socialisation du processus de production qui, elle-même, est rendue nécessaire par la masse et la diversité des savoirs incorporés dans les produits »¹ de base, qui mobilisent diverses technologies et industries, appelant elles-mêmes des équipements et savoirs issus d'autres institutions comme les services de formation et de recherche. Même si Gorz envisage comme possible et souhaitable de réduire l'emprise des institutions sur les individus et leurs besoins, il lui semble impossible de revenir à une configuration sociale où celles-ci disparaissent entièrement. Pour autant, l'idéal reste de déterminer collectivement la production sociale, par une « *socialisation des décisions de production* et d'une *gestion sociale* de la production elle-même », soit une réappropriation du pouvoir sur la production pour « réunifier le producteur, le consommateur et le citoyen »².

2. L'interprétation existentialiste de l'hétéronomie sociale

Gorz évoque déjà les limites existentialistes du projet autogestionnaire en 1966, à l'occasion d'un commentaire de *La Critique de la raison dialectique* de Sartre, qu'il utilise pour nuancer le projet marxiste de « coopération volontaire ». Les marxistes défendent la thèse selon laquelle

[L]a racine de l'aliénation serait la division *naturelle* du travail, [et] elle sera supprimée par la division du travail (ou coopération) *volontaire*. Mais toute la question est de savoir à quelles conditions il peut réellement y avoir « coopération volontaire » et ce qu'il faut entendre par là. À l'échelle d'un grand pays, dans les conditions matérielles présentes, l'unité rationnelle de la praxis sociale ne peut être forgée que par la coopération volontaire organisée, par la formation de sous-groupes dont la tâche commune est reliée à celle des autres sous-groupes par des sous-groupes organisateurs eux-mêmes reliés entre eux par le groupe centralisateur ou souverain. Il est alors évident que nous avons affaire à une société dont la *praxis-processus* est organisée avec une rationalité rigoureuse sur le modèle de la praxis individuelle pétrifiée, sans pouvoir être totalisée par aucun des individus groupés³.

Contrairement au projet de coopération volontaire du groupe en fusion que le sujet reconnaît immédiatement comme sien, le sujet ne peut reconnaître ainsi la production sociale institutionnalisée et inerte. L'institutionnalisation de tout processus de détermination collective de la production recrée nécessairement des structures matérielles et des normes, qui s'imposent extérieurement aux producteurs. Gorz critique ensuite l'idéal autogestionnaire par cette analyse existentialiste-marxiste, depuis la perspective du sujet qui se rapporte à son activité : face à la production fonctionnelle, déterminée et réalisée par une division du travail qui mobilise des

¹ *Ibid.*

² *CP*, p. 51-52.

³ *SD*, p. 242

qualifications sociales composées de savoir socialisé et standardisé, le sujet ne peut reconnaître sa participation comme son action, voulue subjectivement.

Il revient ainsi au sens existentialiste du concept d'aliénation sociale comme rapport subjectif au pratico-inerte. Si le travail hétéronome peut devenir qualifié, intéressant et agréable, voire garantir quelque autonomie dans les tâches, les relations d'équipes et la gestion du temps de travail, il ne peut être entièrement déterminé par l'agent dans ses buts et ses normes, en dehors du moment de leur élaboration. Dès lors,

[l]e succès des luttes pour l'autodétermination pour les travailleurs de leurs conditions de travail et pour l'autogestion du processus technique de production ne doit donc pas être confondu avec la suppression de l'aliénation inhérente au travail hétéronome¹.

En effet, les premières ne peuvent supprimer entièrement ce pratico-inerte social. L'amélioration des conditions de travail constitue une « libération dans les *relations de travail* » qui est une condition à l'émancipation mais « n'implique pas l'autonomie du travail lui-même ni l'autodétermination (ou l'autogestion) par les travailleurs de sa finalité et de son contenu »², soit l'autogestion totale du procès de production. La collaboration sociale à l'échelle d'un grand espace économique reste abstraite et non vécue subjectivement « parce que la société n'a pas été et ne peut pas être produite et reconnue par chacun comme l'œuvre qu'il a créée librement en coopération volontaire avec tous les autres »³.

La sphère de l'hétéronomie est donc définie par l'impossibilité d'autodétermination et d'autogestion de ses activités en raison de ce pratico-inerte :

J'ai appelé *sphère de l'hétéronomie* l'ensemble des activités sociales qui, parce que producteurs et consommateurs finaux y demeurent séparés par un grand nombre de médiations non transparentes, ne peut être autodéterminé ni autogéré par ceux qui y travaillent⁴.

L'hétéronomie résulte de l'origine extérieure de la production sociale face au sujet. Gorz s'écarte des « théories libertaires, ou communautaires, ou autogestionnaires »⁵ qui considèrent que l'hétéronomie résulte seulement du mode d'articulation des actions sociales, c'est-à-dire du type d'organisation et de coopération sociales – les rapports sociaux capitalistes que le socialisme pourrait dépasser. Il leur reproche d'exiger des membres du collectif qu'ils adhèrent subjectivement entièrement à toutes tâches appelées par l'existence commune, niant l'irréductible distance effective et potentielle du sujet vis-à-vis du social.

¹ CP, p. 107.

² CP, p. 108.

³ CP, p. 132.

⁴ CP, p. 52.

⁵ AP, p. 153.

Gorz distingue alors par un motif existentialiste la communauté de la société : la première « peut être portée et très consciemment créée par l'investissement total de chacun dans sa coopération, ses conflits et ses relations affectives avec les autres »¹ parce que chacun reconnaît y participer. À l'inverse,

[l]a société dans son ensemble est un système de rapports gravés dans et portés par une organisation institutionnelle, des infrastructures de communication et de production, une division territoriale et sociale des tâches, dont l'inertie garantit. La continuité et le fonctionnement. En tant que système structuré, la société est donc nécessairement extérieure à ses membres. Elle n'est pas le résultat d'une libre collaboration volontaire².

Les individus y participent en se soumettant à ses exigences inertes, quand bien même ils les codéterminent en amont. Système de pouvoir autonomisé des sujets, il leur est inaccessible une fois réifié et ne se réduit à aucun pouvoir personnel. Son fonctionnement est assuré tant bien que mal par l'État, machinerie administrative fonctionnelle qui se maintient en dehors de projets subjectifs. Le plan d'ensemble de la société n'est ni élaboré ni appliqué par des individus mais par des structures de médiation. Même si elles sont organisées selon des principes démocratiques, elles ne peuvent résorber cet écart et faire apparaître le Plan général comme « l'expression de la volonté commune des citoyens ou des préférences des communautés de base »³ parce qu'il est toujours une médiation moyenne à partir de préférences singulières. L'hétéronomie du Plan résulte de l'abstraction réifiée à partir des préférences singulières nécessairement désubjectivisées : il maintient un écart par rapport aux projets dont il est issu.

Gorz reproche alors aux théories socialistes d'exiger pourtant une adhésion subjective à la production sociale, de telle sorte « que chacun règle sa conduite en fonction de l'effet social global qu'il s'agit de produire » ; ce faisant elles nient l'écart qu'un phénomène dialectique rend inévitable. Elles « admettent donc difficilement le pluralisme social et politique » entendu comme « la présence côte à côte de plusieurs manières de travailler, de produire et de vivre, de plusieurs champs culturels et de plusieurs niveaux d'existence sociale non intégrés entre eux »⁴.

Le travail hétéronome peut être vécu comme tel par le travailleur « *quel que soit son niveau de qualification* » en raison d'« impératifs techniques qui ne relèvent ni du choix ni de l'appréciation des individus et délimitent le cadre relativement étroit dans lequel leur initiative et leur jugement peuvent s'exercer »⁵. Pour autant, elle n'est pas aliénante si elle ne conduit pas à forcer le travailleur à reconnaître comme sien une production étrangère. L'hétéronomie

¹ AP, p. 107.

² Ibid.

³ AP, p. 110.

⁴ AP, p. 111-2.

⁵ CP, p. 106.

qualifie *l'origine* des déterminations de la tâche mais n'implique pas nécessairement des *effets aliénants* :

L'hétéronomie n'implique donc pas nécessairement l'oppression, la domination, l'ennui et/ou l'exploitation du travailleur. Elle implique nécessairement, en revanche, l'absence de prise individuelle sur le type de qualification exigé et sur le résultat d'ensemble du travail collectif, et par conséquent une part d'aliénation. (...) L'hétéronomie du travail ne signifie pas son absence d'intérêt. (...) L'hétéronomie du travail n'implique pas que le lieu de travail est un enfer ou un purgatoire¹.

Gorz pourrait ainsi reconnaître, avec la psychodynamique du travail et l'ergonomie contemporaines, qu'il y a bien toujours une part d'autonomie et d'inventivité du travailleur dans son travail réel, par-delà le travail prescrit, plus ou moins directement par la production sociale ; mais cette marge de manœuvre relative ne suffit pas à reconnaître son activité comme étant la sienne, en raison de ses aspects hétérodéterminés.

Malgré ces précisions précautionneuses, Gorz en déduit un effet émergent de certaines conditions de réalisation : « par toutes ces raisons, le travail hétéronome est appauvrissant, voire mutilant, pour ceux qui y sont astreints à plein temps et en permanence »². Le sujet qui s'y consacre à *temps plein*, c'est-à-dire sans autre possibilité de pratiques autonomes, réduit ses perspectives d'autonomie. Puisque le travail socialement déterminé n'est que « très exceptionnellement sa propre fin dans ses modalités et dans son contenu »³, le sujet ne peut vivre une activité autonome, c'est-à-dire vouloir ce qu'il fait et comment il le fait, que dans des activités extérieures au travail socialement déterminé. Comme le note Robert Chenavier dans un fin commentaire, Gorz ne propose pas ici un « compromis entre la nécessité et la liberté » mais « la seule manière d'assurer la liberté » :

Aux théories utopiques qui veulent organiser la liberté individuelle jusque dans ses moindres détails et finissent par la tuer, et aux théories socialistes classiques qui veulent rendre les individus à eux-mêmes tout en faisant de la société leur but personnel, Gorz oppose de rendre la société à elle-même et les individus à eux-mêmes ; c'est-à-dire de rendre la nécessité à la société, et la liberté aux individus. Les individus ne seront pas tenus de vouloir ce qui ne dépendra pas d'eux. Ils sauront que la nécessité est la nécessité, celle-ci tenant une place définie mais restreinte dans leur vie. Dans la sphère de l'autonomie, épanouie autant qu'il est possible, ils seront réellement rendus à eux-mêmes⁴.

Si cette hétéronomie est nécessaire à toute organisation sociale de la production, n'est-ce pas un moindre mal à accepter ? Gorz la décrit ainsi pour montrer les limites de l'idéal autogestionnaire trop exigeant, qui attendrait une adéquation complète du sujet avec son action et sa production sociale. Celui-ci n'est plus pensé alors comme une réalité possible pour tout le

¹ CP, p. 106-107.

² CP, p. 107.

³ CP, p. 108.

⁴ Robert Chenavier, « La logique de la liberté selon André Gorz. Lecture des *Chemins du paradis*. » non daté non publié, voir « Textes reçus », Archives André Gorz/IMEC/371/28, feuillet 29.

fonctionnement de la société, mais un horizon utopique guidant la réorganisation de la production :

La visée autogestionnaire est une aspiration, ce n'est pas une conception globale, cohérente, et opératoire, de la nature et du fonctionnement de la société. L'autogestion n'est possible qu'à l'échelle de collectivités ne dépassant pas quelques centaines de personnes. (...) L'autogestion est une aspiration dont la sphère peut être très étendue, mais ce n'est pas une solution à tout¹.

3. La régulation fonctionnelle du monde social : discussion avec Habermas

Dans *Métamorphoses du travail*, Gorz poursuit ses analyses existentialistes de la reconnaissance subjective de l'activité dans un système fonctionnel à partir d'Habermas. Ils voient tous les deux le capitalisme comme un système de domination et non seulement d'exploitation, dans la sphère sociale et fonctionnelle².

Habermas distingue l'intégration systémique du monde vécu de l'intégration sociale : alors que la première repose sur la réglementation technique et hétérodéterminée des décisions individuelles, la deuxième repose sur le consensus garanti par l'adhésion à des normes communes, reconnues comme voulues³. La société résulte de ces deux sphères. Gorz les pense à partir de l'analytique sartrienne des groupes : « l'intégration autoréglée ("sociale") renvoie à une capacité d'auto-organisation d'individus qui accordent leurs conduites en vue d'un résultat à atteindre par leur action collective »⁴, comme le groupe sartrien, alors que le système hétéroréglé est une totalisation en extériorité des actions d'individus sérialisés pris pour objets. Mais Gorz distingue deux types d'hétéroréglations que confondrait Habermas : la totalisation *contingente* des actions sérialisées dans le champ matériel, qui ne correspond à aucun projet, n'intègre pas les projets subjectifs parce qu'elle leur reste extérieure ; et la programmation *organisée et hétéroréglée* échappe à dessein à la maîtrise des sujets, en raison du projet de domination à son origine. La société moderne est ainsi un système complexe de sous-systèmes d'auto-organisation communicationnelle, d'hétéroréglation spontanée et d'hétéroréglation programmée. Les appareils économiques et administratifs nécessaires à sa coordination engendrent pour le sujet une « inintelligibilité croissante de la cohérence et des buts de l'organisation dont il est un rouage plus ou moins consentant »⁵.

¹ CP, p. 150.

² C'est pourquoi les féministes leur reprocheront d'avoir manqué les dimensions de la domination dans la sphère privée.

³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1 : Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981, p. 233.

⁴ MT, p. 61.

⁵ MT, p. 59.

Dès lors, le fonctionnement de l'organisation sociale complexe ne peut reposer sur les seules motivations personnelles des sujets mais implique une codification et une réglementation formelle des pratiques et des rapports sociaux. Ayant besoin d'éliminer l'impondérable, la contingence de l'activité humaine, elle ne laisse aucune place à une gestion autonome des activités et des rapports sociaux, porteuse d'arbitraire et d'hasardeux. Les sujets adoptent alors une conduite dite fonctionnelle, c'est-à-dire

[r]ationnellement adaptée à un but, indépendamment de toute intention de l'agent à poursuivre ce but dont, en pratique, il n'a même pas connaissance. La *fonctionnalité* est une rationalité qui vient de l'*extérieur* à une conduite prédéterminée et prescrite à l'acteur par l'organisation qui l'englobe¹.

Gorz reproche à Habermas de manquer le sens original que les sujets ont de leurs activités et les contradictions qui en résultent face à l'hétérorégulation de leurs relations et de leurs activités : il manque l'expérience des individus face à la régulation fonctionnelle. Habermas considère que l'autonomie résulte de la socialisation et de l'intégration fonctionnelle alors que Gorz pense qu'elle témoigne au contraire d'un échec de la socialisation, à laquelle elle échappe. Ce faisant, Habermas n'explique pas les possibilités de critique et de transformation des structures fonctionnelles par les pratiques subjectives. Il présuppose que l'individu reste passif face aux structures, parce qu'il manque la dimension matérielle et sensorielle de l'expérience du monde vécu, qui l'est d'abord sensoriellement, par le corps².

Gorz utilise alors cette conception habermassienne de la fonctionnalité pour définir le travail hétéronome, mais en insistant sur le rapport que le sujet entretient avec lui :

J'appelle *sphère de l'hétéronomie* 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 des tâches ainsi que leurs rapports sont hétérodéterminés 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 les 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)³.

¹ *Ibid.*

² Voir aussi « Lettre à Alain Caillé, 21 janvier 1992 » : « Alors que Husserl comprenait le monde vécu comme le corrélat de l'expérience vécue – expérience qui toujours découpe la réalité selon un profil et demeure consciente du fond indifférencié dont ce profil ne rend pas compte et qui rend les évidences, les certitudes fragiles par principe et accessibles au doute – le monde vécu devient chez Habermas l'ensemble des réalités familières dans lesquelles s'enracinent notre compréhension intuitive, nos habitudes, savoirs et savoir-faire, acquis et transmis par l'éducation, la tradition, les schèmes d'interprétation communs. Dans cette conception, le monde vécu tend à se confondre avec les conduites, conceptions, rapports et croyances qui, dans une société donnée, « vont de soi » et sont socialement conformes. Impossible, dans cette optique, de rien dire sur la qualité et le goût qu'a le vécu de ce monde vécu-là par ex sur la différence du vécu d'une société-répressive, intégriste, et d'une société de libres citoyens. C'est son inaccessibilité à la critique à partir de son vécu même que je reprochais à Habermas. » Archives André Gorz/IMEC/36/1.

³ *MT*, p. 60.

L'hétéronomie se réalise dans trois dimensions de l'activité : l'organisation du processus de travail, le rapport au produit que le travail a pour but de réaliser et les contenus du travail. Même si le fonctionnement de l'ensemble de la production sociale implique un minimum de coopération et d'implication subjective des membres – la psychodynamique du travail montre que le travail réel dépasse le seul cadre du travail prescrit¹ –, elle « n'est qu'un élément subordonné à l'intégration fonctionnelle des individus et des groupes en tant que rouages d'une machinerie qui les dépasse et les domine »². Même si des groupes peuvent s'organiser de façon autonome, ils ne font que déplacer l'hétéronomie parce que leur tâche reste prédéterminée, par exemple coordonnée avec d'autres groupes. Dans ce cas de coopération, ce sont les groupes qui fonctionnent comme des rouages et non les individus directement.

Leur marge d'autonomie et le potentiel de libération se situent « *dans* le travail et non pas *du* travail », qui reste fonctionnel par rapport au système matériel : l'autonomie reste formelle. Le travail ne devient activité autonome que s'il est « a) auto-organisé dans son déroulement ; b) libre poursuite d'un but que [le sujet] s'est lui-même donné ; c) humainement épanouissant pour la personne qui s'y livre »³. Ces trois dimensions peuvent être séparément rendues plus autonomes de diverses manières sans que l'ensemble de l'activité ne le devienne parce que l'intérêt subjectif et l'humanisation des tâches ne garantissent pas nécessairement ceux de leur finalité.

C'est pourquoi Gorz pense la dissociation subjective entre l'autonomie professionnelle limitée et l'autonomie existentielle morale, définie comme l'« exigence [du sujet] de ne pas servir des fins qui n'aient pas été publiquement débattues et qu'il n'ait pu lui-même examiner *et assumer* »⁴ : l'autonomie professionnelle, entendue comme capacité d'agir de manière autonome dans la fonction de production, ne garantit pas l'autonomie existentielle, qui consiste dans la possibilité de reconnaître comme siennes et de vouloir les normes, modalités et finalités impliquées dans son activité.

Or, dans le capitalisme, le poids des sous-systèmes hétérorégulés augmente. Les sujets sont motivés à travailler en vue de buts étrangers par des instruments régulateurs, incitatifs ou prescriptifs. Les premiers les amènent à se prêter de leur plein gré à l'instrumentalisation de leur activité hétéronome, comme la rémunération ou la reconnaissance sociale ; tandis que les

¹ Comme le formule Christophe Dejours, *Travail vivant : Travail et émancipation*, Paris, Payot, 2009 mais que Gorz ne cite pas. Gorz a deux livres de Dejours dans sa bibliothèque (*Travail, usure mentale*, 1980 et *Souffrance en France*, 1998) mais ne le mentionne jamais à notre connaissance.

² MT, p. 60.

³ MT, p. 131.

⁴ Ibid.

seconds fonctionnent sur le registre de la contrainte, comme les sanctions sociales et administratives. Les travailleurs fournissent alors un travail prédéterminé et spécialisé qui reste extérieur, pouvant être différent voire contradictoire avec les finalités de leur organisation, tandis qu'une élite administre l'ensemble en définissant les mécanismes régulateurs. Ces régulateurs incitatifs promettent notamment des compensations, hors du travail pour les contraintes et souffrances vécues dans le travail afin de mieux les faire accepter, transformant les travailleurs en consommateurs passifs. Cependant, Gorz estime que cette acceptation reste instable parce que les compensations offertes n'apparaissent jamais assez suffisantes pour faire accepter durablement cette condition¹ – tout comme les revendications matérialistes traduisaient, dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, des exigences existentielles et révolutionnaires par-delà l'économique.

Face à cette contradiction, le capitalisme tente même de s'approprier l'idéal autogestionnaire pour mobiliser les travailleurs qualifiés auxquels il promet les valeurs de l'utopie socialiste : « maîtrise (c'est-à-dire réappropriation technique) par les travailleurs des moyens de production ; plein épanouissement dans le travail des capacités individuelles ; valorisation du métier et de l'éthique professionnelle »². Les sujets sont alors soumis à des normes différentes dans leurs activités quotidiennes sans qu'une rationalité globale ne rassemble et ne justifie l'ensemble. Cette scission engendre une perte de sens des activités et de l'existence. Cette privation de sens est renforcée par l'abstraction de la culture professionnelle technicisée. Celle-ci résulte d'une mathématisation du monde et d'expertises monopolisées, vis-à-vis de la culture du quotidien du monde vécu qui, elle, ancre ces pratiques dans des besoins et savoir-faire concrets : « la culture du travail, éclatée en mille morceaux de savoir spécialisé, est ainsi coupée de la culture du quotidien »³ parce que les savoirs professionnels ne servent ni à s'orienter dans le monde ni à l'orienter, et ne peuvent plus être unifiés par l'expérience vécue.

Pour Gorz, donner du sens à cette hétéronomie fonctionnelle consiste à la mettre au service d'une émancipation collective vis-à-vis du travail hétéronome, pour rendre possible des activités qui ne soient pas déterminées de façon fonctionnelle. Cela présuppose de reconnaître son existence nécessaire, ce que n'ont pas fait les mouvements ouvriers révolutionnaires et les régimes socialistes. Marx postulait que l'autogestion communiste pourrait supprimer cette hétéronomie et son appareil « de gestion, d'administration et de coordination mais aussi le

¹ MT, p. 82.

² MT, p. 115.

³ MT, p. 149.

politique lui-même », de sorte que « *sur le plan existentiel*, [que] l'activité personnelle autonome et le travail social [puissent] coïncider au point de ne faire qu'un »¹, en recouvrant une intelligibilité et un sens vécus pour le sujet.

Gorz renouvelle son reproche d'ordre existentialiste à la morale socialiste : elle imposerait au sujet de vivre l'intégration fonctionnelle comme une intégration sociale voulue, malgré la complexité et les rigidités de l'appareil de production. Les pays socialistes ont remplacé « l'hétérorégulation spontanée du marché » « par l'hétérorégulation méthodiquement programmée et centralisée de l'appareil économique dans son ensemble »² tout en demandant aux sujets de s'y reconnaître. Pour ce faire, ils ont supposé que la connaissance abstraite de cette collaboration, par les calculs de prévision ou statistiques de la demande, pouvait suffire à satisfaire le désir autogestionnaire des sujets : ils ont privilégié un rapport quantitatif, scientifique et technique aux besoins plutôt que l'expérience vécue. « La conscience réflexive que la société avait d'elle-même sous la forme du Plan restait donc en fait une *conscience extérieure séparée*, incarnée en un sous-groupe spécialisé (lui-même subdivisé) » des instances politiques et « la foi, l'enthousiasme révolutionnaire devaient suppléer au fait que le sens et la conscience des objectifs du Plan étaient inaccessibles à l'expérience vécue »³. Les sujets ne vivent pas l'expérience de leur solidarité organique, qui n'apparaît telle qu'à un observateur extérieur hors de l'hétérorégulation fonctionnelle. Gorz conclut à l'impossibilité ontologique de « l'utopie marxienne de la coïncidence du travail fonctionnel et de l'activité personnelle » « à l'échelle des grands systèmes »⁴ dont l'inertie s'impose aux sujets pour mieux prédire ses effets, à partir d'une critique *existentialiste* de l'idéal autogestionnaire et de sa moralisation socialiste. Il maintient cette analyse dans les ouvrages suivants⁵.

¹ MT, p. 53.

² MT, p. 75.

³ MT, p. 72-73.

⁴ MT, p. 76-77.

⁵ *Capitalisme, socialisme et écologie* affirme par exemple l'impossibilité de la société communautaire telle que « le fonctionnement du système social puisse être maîtrisé consciemment et volontairement selon les évidences intuitives de l'expérience vécue et des besoins ou intérêts de tous » (CSE, p. 26). À l'échelle du travail, « la spécialisation, c'est-à-dire la division du travail à l'échelle d'un espace économique, rend le processus de production imperméable à l'expérience vécue : la nature, la destination, la valeur d'usage, l'utilité sociale des décisions de production et des produits finaux ne peuvent être ni comprises ni influencées par le travailleur *au sein* de son travail » (CSE, p. 140).

4. Dans quelle mesure l'hétéronomie productive est-elle immuable ?

Dans un entretien pour la revue *Autogestions* qui lui demande si la production sociale ne pourrait pas être réorganisée en petites entités autogérées¹, Gorz répond qu'il est possible de réduire une partie des institutions qui engendrent une hétéronomie sociale, après en avoir reconnu les effets, sans pouvoir les éliminer complètement. Cela impliquerait en effet « que le monde soit composé exclusivement de micro-entreprises autogérées par ses membres volontairement associés, et que ces micro-entreprises soient des îlots parfaits » – dont les communautés primitives seraient le seul cas possible. Il faut alors penser les étapes et échelles d'une réduction de l'hétéronomie : face au « fonctionnement étatico-bureaucratique-militaire » de la machine économique ou de la SNCF, on peut réduire son importance en décentralisant certaines fonctions de production et les unités techniques et économiques, ce qui est de l'intérêt de la société civile qui reprend alors du pouvoir sur ses besoins.

À la fois Gorz s'intéresse aux outils conviviaux susceptibles de réduire le poids de l'hétéronomie de la production sociale, mais il considère aussi certaines de ses caractéristiques, pourtant contingentes, comme indépassables. Par exemple, le travail hétéronome est défini comme « celui dont la nature et l'objet sont extérodéterminés par l'organisation des tâches à l'échelle d'un pays ou d'un continent »². Or, comment être sûr de l'immuabilité de ces facteurs d'hétéronomie ? Cette organisation nationale ou mondiale de la production, avec ses outils complexes de l'ère industrielle, est-elle vraiment nécessaire ? N'est-ce pas contradictoire avec sa défense des petites unités de production locales ? Alors que Gorz dévoile les formes dont le capitalisme imprègne les forces productives, il n'envisage pas ici qu'il soit possible de les aménager autrement. Il semble traiter différemment l'organisation du travail – dont la forme industrielle et mondialisée lui apparaît ici comme indépassable historiquement – et les techniques énergétiques – dont il valorise des formes précapitalistes et négligées par le capitalisme car incompatibles avec la concentration du pouvoir économique et politique. Gorz ne présente-t-il pas comme nécessaires des structures matérielles qui pourraient être défaites ? Ce faisant, sa conception de la réorganisation écosocialiste de la production serait insuffisamment radicale.

¹ « La conquête de l'autonomie », *Autogestions*, n°8/9 printemps 1982, p. 192.

² *CP*, p. 104. Voir aussi *CP*, p. 52 : « Cette réunification n'est pas possible en tout et pour tout : la division du travail à l'échelle d'espaces et de collectivités très étendus (pays ou continents), la spécialisation et la concentration technique qui en résultent inévitablement dans de nombreux domaines, sont des nécessités indépassables, surtout lorsqu'il suffit d'une unité de production de taille moyenne pour couvrir le besoin spécifique de tout un pays ».

Gorz pense la réduction de la sphère hétéronome *au sein* de cette mondialisation de la production qui lui paraît indépassable. Déjà dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, il s'oppose au « retour au protectionnisme national » du PCF et de la CGT face à l'intégration capitaliste européenne :

La tendance à l'internationalisation de la production est un processus objectif, lié aux dimensions, au degré de spécialisation et au coût d'un appareil productif mettant en œuvre (que ce soit en régime capitaliste ou socialiste) une technologie moderne¹.

Gorz lui préfère des moyens de « s'emparer du processus d'internationalisation et lui assigner ses propres perspectives, tant en luttant au niveau des institutions européennes pour une intégration antimonopolistique, qu'en organisant, en marge des institutions, des contre-pouvoirs internationaux ». Ce propos est étonnant parce que ces structures créent et maintiennent le pouvoir fonctionnel abstrait, dont il propose en même temps de réduire l'ampleur. Gorz n'envisage pas que la régulation étatique puisse réduire le libre-échange et la mondialisation de la chaîne de la production pour redonner du pouvoir aux producteurs ; comme si, cette étape du développement capitaliste des forces productives était en l'état irréversible – ce qui est problématique pour le pouvoir des travailleurs sur la production et pour l'impact écologique de l'organisation de la production.

Comme nous le verrons par la suite, c'est parce qu'il entend mettre en partie cette configuration de la production au service d'un projet émancipateur pour certains de ses effets qu'il juge avantageux, notamment la réduction de la production et du travail vivant. La mondialisation entendue comme organisation mondiale des flux économiques, d'ordre productifs ou strictement financiers, apparaît ici comme un facteur indépassable d'hétéronomie. Dans quelle mesure est-ce contradictoire avec la défense de certaines formes d'autogestion locale ? Si Gorz pense cette échelle-là de la production, elle ne lui semble peut-être pas suffisante pour remplacer l'organisation mondiale telle qu'elle s'est développée – avec des échanges financiers et de matières premières – massivement depuis la Renaissance. L'organisation mondialisée de la production ne se réduit pas à la délocalisation de sites de production dans les pays du Sud qui s'amplifie à partir des années 1980 et qui a un coût écologique majeur du fait des transports de marchandises qu'elle occasionne.

¹ S, p. 156.

Section 3. Le néo-prolétariat postindustriel, « subjectivité libérée » en quête d'autonomie

Si Gorz diagnostique une « crise du prolétariat », c'est-à-dire du sujet révolutionnaire disparu avec « l'ouvrier professionnel polyvalent, sujet possible de son travail productif, et, partant, sujet possible de la transformation révolutionnaire des rapports sociaux »¹, il n'affirme pas qu'il n'y ait plus de sujet révolutionnaire. Le conflit n'a pas disparu mais s'est *déplacé* vers d'autres fronts de la vie collective, autour du « désir d'être maître de sa vie ». Celui-ci appelle des « luttes collectives pour transformer le travail mais exige aussi des actions sur des terrains différents, d'importance au moins égale », irréductibles à la seule analyse marxiste de classe². Après 1968, Gorz s'intéresse à l'articulation des luttes paysannes et ouvrières – notamment grâce à son amie la sociologue Nicole Eizner, spécialiste des mouvements ruraux et paysans³ – ainsi qu'aux aspirations antiproductivistes des groupes écologistes et féministes.

1. L'analyse opéraïste des mutations du prolétariat

L'incapacité matérielle à se réapproprier le travail transforme les aspirations des sujets révolutionnaires qui existent par-delà leur fonction de production :

Il n'est donc plus question pour le travailleur ni de se libérer *au sein* du travail ni de se rendre maître du travail ni de conquérir le pouvoir dans le cadre du travail. Il n'est plus question désormais que de se libérer *du* travail en refusant tout à la fois la nature, le contenu, la nécessité et les modalités. Mais refuser le travail, c'est aussi refuser la stratégie traditionnelle du mouvement ouvrier et de ses formes d'organisation : il ne s'agit plus de conquérir du pouvoir comme travailleur mais de conquérir le pouvoir de ne plus fonctionner comme travailleur. Il ne s'agit plus du tout du même pouvoir. La classe elle-même est entrée en crise⁴.

Ce célèbre passage appelle un commentaire précis. Cette analyse ne naît pas *ex nihilo* en 1980 : nous l'interprétons, de façon inédite, comme la conséquence des analyses opéraïstes sur les transformations du sujet révolutionnaire⁵.

¹ AP, p. 91.

² CSE, p. 139.

³ Nicole Eizner lui envoie notamment *Anciens paysans, Nouveaux ouvriers*, Paris, L'Harmattan, 1979 et Marcel Jollivet (dir.), *Sociétés paysannes ou lutte de classes au village*, Armand Colin, 1974. Jusqu'alors, Bernard Lambert, syndicaliste à l'origine de la Confédération paysanne, avait dénoncé la prolétarianisation du monde agricole : *Les paysans dans la lutte des classes*, Paris, Seuil, 1970. Gorz a aussi l'ouvrage d'Amédée Mollard, *Paysans exploités. Essai sur la question paysanne*, Grenoble, PUG, 1977.

⁴ AP, p. 93.

⁵ Si Willy Gianinazzi montre déjà l'influence des opéraïstes sur Gorz dans les années 1960 et 1970 (voir *André Gorz, op. cit.*, chapitres 6 et 9), il ne la relie pas à *Adieux au prolétariat*.

Comme nous l'avons vu, la prémisse opéraïste est que le développement des forces productives est le résultat – et non la condition – de l'organisation subjective et politique de la force de travail et de l'évolution de ses luttes, afin d'annihiler son pouvoir de contestation. L'ouvrier-masse est dépossédé des qualifications antérieures des ouvriers de métier. Force de travail contingente et remplaçable, il rejette toute l'organisation capitaliste du travail et ses institutions ouvrières. La base ouvrière comprend que ses marges de pouvoir au sein des rapports de production sont limitées, ce pourquoi elle les refuse en bloc. Toni Negri théorise ensuite l'émergence d'un ouvrier-social dans les franges marginales et précaires de la classe ouvrière¹. La force productive existe et se réalise par-delà la seule sphère productive et l'emploi formel, dans les activités qui créent des rapports sociaux. Ce nouveau sujet porte des aspirations d'autonomie dans toutes les sphères de son existence et refuse l'assignation à sa fonction de producteur. Bosquet constate en 1973 que le refus du travail parti d'Italie et de Grande-Bretagne commence à gagner la France et l'Allemagne². Bruno Trentin envisage aussi en 1980 un syndicat qui intègre les chômeurs et les précaires³. Cela explique que la gauche italienne ne soit pas autant surprise par *Adieux au prolétariat* que la gauche française⁴.

En France, la sociologie du travail montre aussi la transformation des luttes de l'ouvrier-masse qui demande le maximum de rétribution de sa force de travail, comme élément indifférencié d'un procès collectif producteur de richesse⁵. Les travailleurs se définissent aussi par des spécificités irréductibles à leur place dans le procès de production – femmes, immigrés, jeunes, identité régionale. Aussi bien les jeunes que les cadres opposent des résistances à leur intégration dans le procès de travail⁶, ce qui pousse leur hiérarchie à envisager divers moyens pour enrichir les tâches. Le sujet révolutionnaire décrit par Gorz, qui aspire à ne plus fonctionner comme travailleur, s'inscrit dans ces analyses : sachant qu'il ne peut reprendre en l'état du pouvoir sur les structures de production, il refuse toutes les modalités du travail capitaliste et sa condition même de travailleur, afin de conquérir le pouvoir de ne plus fonctionner *comme travailleur capitaliste*, produit par les rapports capitalistes de production⁷.

¹ Toni Negri, *Marx au-delà de Marx : cahiers du travail sur les « Grundrisse »*, Paris, Bourgois, 1979.

² « Crise : ce n'est qu'un début !... », NO, lundi 10 décembre 1973.

³ Bruno Trentin, *Il sindacato dei consigli*, op. cit., p. 222 et p. 233-238.

⁴ Ce qu'estime Gorz en 1983 (voir sa correspondance avec Alain Lipietz reproduite en annexe) et encore aujourd'hui Toni Negri (entretien du 26 janvier 2023). Negri considère que la gauche italienne vit les phénomènes décrits dans *Adieux au prolétariat* dès 1977 avec l'éclatement de la sphère autonome et la répression politique.

⁵ Danièle Auffray, Thierry Baudouin, Michèle Colin, *Le travail et après*, Paris, Delarge, 1978, p. 12-13 et p. 153.

⁶ Pierre Morin, *Le Développement des organisations*, Paris, Dunod, 1971, p. 15-19.

⁷ Gorz n'insinue pas ici qu'il serait possible de faire disparaître le travail *anthropologique* – ce qu'il ne soutient jamais – puisque la distinction entre travail-emploi et travail-anthropologique advient seulement dans *Métamorphoses du travail*, comme nous le verrons par la suite.

Le point notable, sous-estimé dans la réception de ce passage qui s'est concentrée sur l'aspect descriptif, est la stratégie du mouvement ouvrier. Depuis l'après 1968, en France et en Italie, les mouvements spontanéistes et insurrectionnels, comme les maoïstes, critiquent les institutions ouvrières, partis et syndicats, quand certains courants trotskistes prônent l'entrisme en leur sein. Gorz poursuit ici cette discussion en décrivant le fonctionnement des syndicats dans les rapports de pouvoir hiérarchiques organisés par le capitalisme, qui leur concède seulement une place de médiation, sans qu'ils ne puissent bousculer les rapports de pouvoir. Puisque le lieu et les rapports de production sont entièrement déterminés par le capitalisme pour contraindre le travail vivant, la lutte sur les lieux de production reste insuffisante, surtout qu'elle pousse le capital à réduire encore plus le besoin de travail vivant. La conflictualité sort des usines et atteint la vie quotidienne, comme le montre aussi *Lotta Continua*.

Adieux au prolétariat n'acte donc pas l'abandon d'un ouvriérisme antérieur¹ : Gorz reste attaché à l'analyse du sujet révolutionnaire en situation, dans l'état des rapports de production, mais il tient compte des mutations des rapports de force et des possibilités d'action. S'il ne justifie pas les différences d'évolution des prolétariats en fonction des situations nationales – expliquer pourquoi les travailleurs industriels italiens et français ont plus résisté à la disparition de la conscience de classe que les travailleurs américains, d'Europe du Nord ou allemands – comme le lui reproche Arno Münster², c'est parce qu'il cherche une tendance de fond transnationale à la contestation du productivisme.

Ce jugement de 1980 résulte aussi des analyses du mouvement écologiste pluriel, qui existe par-delà la sphère de la production. Ce sujet écologiste est-il aperçu par les opéraïstes ? Si *Lotta Continua* intègre les revendications relatives à l'urbanisme et aux loisirs, le courant ne semble pas développer d'analyses écologiques spécifiques. Dans un texte récent, Toni Negri, issu de *Potere Operaio*, rabat encore l'écologie gorzienne sur la critique opéraïste du capitalisme comme si elle ne comportait pas d'objectifs spécifiques, notamment la réorganisation décroissante de la production³. Serge Audier montre que l'écologisme italien naît en 1980 avec la lutte antinucléaire et se situe à gauche, en défendant l'idée d'égalité et de justice sociales, mais reste plus faible politiquement que dans d'autres pays européens⁴. Les questions environnementales sont plutôt intégrées par les syndicats sous l'angle de la toxicité des conditions de travail, surtout après la catastrophe de Seveso en 1976. La prise en compte

¹ Contrairement à l'interprétation de Christophe Fourrel et Clara Ruault, « Écologie et révolution », *op. cit.*, p. 46.

² Arno Münster, *Le Socialisme difficile*, *op. cit.*, p. 55.

³ Toni Negri, « Su gorz, a partire da "leur écologie et la nôtre" », *Euronomade*, 9 décembre 2020.

⁴ Serge Audier, *L'Âge productiviste*, *op. cit.*, p. 646.

du sujet écologiste pour interroger l'évolution des forces productives semble une spécificité de Gorz par rapport aux analyses marxistes et opéraïstes de l'époque.

2. Les indifférents au travail : la subjectivité en lutte contre la fonctionnalité

Qui compose ce sujet révolutionnaire ? Dans ses articles au *Nouvel Observateur*, Gorz rend compte de la massification du chômage – dont le pourcentage quintuple entre 1974 et 1981 – et de l'émergence de problématiques spécifiques pour ces personnes qui ne sont pas reconnues pour leur contribution sociale¹. Nourri de sources sociologiques abondantes, il s'intéresse depuis les années 1970 aux précaires², aux exclus³ et aux jeunes des quartiers populaires⁴. Il s'inspire d'Alain Touraine, sociologue des nouveaux mouvements sociaux, écologistes, féministes et antiracistes, et d'Alvin Toffler, théoricien de la *Troisième vague* postindustrielle qui porterait une éthique prosumériste de « prosommation » c'est-à-dire d'autogestion de la production et de la consommation plutôt que productiviste et consumériste⁵. À sa suite, Jacques Ellul diagnostique également l'émergence de travailleurs périphériques qui bousculent la figure du prolétariat et manifeste d'autres aliénations que celles traditionnelles du mouvement ouvrier⁶.

Gorz étend d'abord la notion de « travailleurs » à tous les salariés et fonctionnaires, par-delà la seule classe ouvrière, pour décrire leur intégration dans le système professionnel et normatif du capitalisme :

Ce sont tous les salariés, aussi bien les employés que les cadres et fonctionnaires dont les intérêts, les capacités, les qualifications sont fonction de forces productives elles-mêmes fonctionnelles par rapport à la seule rationalité capitaliste⁷.

Au sein de ces actifs – et non à ses marges ou à l'extérieur – émerge « une non-classe de non-travailleurs qui préfigurent, au sein même de la société existante, une non-société dans laquelle les classes seraient abolies en même temps que le travail lui-même et que toutes les formes de

¹ Voir notamment son article autobiographique où il décrit son expérience du chômage « Écoute, chômeur », *NO*, 5 janvier 1976. Voir aussi *LTM*, nov-déc 1987 n°496 « Chômage et chômeurs ».

² Paul Grell et Anne Wery, *Héros obscurs de la précarité*, Paris, L'Harmattan, 1998 et Paul Grell, *Les jeunes face à un monde précaire*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 25 et p. 240-245 sur les changements existentiels dans le rapport que les jeunes entretiennent avec le monde. Voir aussi Eric Macé, Mémoire de maîtrise de sociologie, « La condition salariale. Rapport à l'emploi, rapport salarial et mouvement social », Université Paris IV, juin 1989, p. 75 sur l'expérience positive du chômage vécue comme subversion.

³ René Lenoir, *Les Exclus. Un Français sur dix*. Paris, Seuil, 1974 et Serge Latouche, *La Planète des naufragés*, Paris, La Découverte, 1991.

⁴ Said Bouamama, *De la galère à la citoyenneté. Les jeunes, la cité, la société*, Paris, DDB, 1993.

⁵ Alvin Toffler, *La Troisième vague*, op. cit.

⁶ Jacques Ellul, *Changer de révolution*, Paris, 1982, Seuil, p. 199.

⁷ *AP*, p. 15.

domination »¹. Est-ce l'ouvrier-social de Toni Negri conscient de sa force productive sociale, capable d'abolir tous les rapports sociaux capitalistes, par-delà leur seule forme productive, pour faire émerger une société sans classes ? Ou est-ce un sujet produit par le capitalisme à des fins de domination, un *lumpenproletariat* fragilisant la conscience de classe ? Le capitalisme engendre en effet une dualisation sociale en employant, à côté de sa main d'œuvre stable, qualifiée, engagée sur le long terme, des travailleurs précaires, externalisés, mobilisés de façon ponctuelle, qualifiés comme non-qualifiés, qui servent d'armée de réserve. Pour Gorz cependant, ce nouveau sujet révolutionnaire n'est pas seulement composé de travailleurs mal intégrés, il englobe aussi des indifférents, y compris parmi les travailleurs stables et qualifiés.

Cette non-classe de non-travailleurs a la même forme que le prolétariat : produite par la configuration capitaliste des forces productives, elle porte l'abolition de ses rapports sociaux. Après les travailleurs qualifiés, les OS et travailleurs déqualifiés, Gorz s'intéresse aux mal-intégrés et aux exclus du système de production, niés dans leur rôle de producteur. Tandis qu'une partie de la population active, prolétariat inclus, est intégrée à la société capitaliste, en parallèle d'autres individus restent en marge, objectivement et subjectivement. Objectivement, parce que la progressive réduction du besoin de travail vivant, la conservation des normes temporelles d'emplois et les choix de politiques économiques et publiques réduisent le nombre d'emplois disponibles. Si l'automatisation réduit le pouvoir d'agir des travailleurs, elle en expulse d'autres en dehors de la régularité de l'emploi. Subjectivement, parce que les travailleurs ne trouvent pas nécessairement de poste à la hauteur de leur qualification et peuvent alors se désengager subjectivement, par dépit, des tâches effectuées et se détacher des valeurs industrielles.

Cette attention aux exclus du système productif – et non seulement à ses aliénés et exploités – perdure dans l'œuvre de Gorz : le sujet révolutionnaire est composé de tous ceux qui restent inemployés ou partiellement employés par lui, qui subsistent comme armée de réserve d'une force de travail, sans être intégrés et défendus par le mouvement ouvrier traditionnel puisqu'ils ne sont pas nécessairement représentés par des syndicats². Expulsée et empêchée de participer au système productif, cette non-classe « est le produit de décomposition de l'ancienne société, fondée sur le travail : sur la dignité, la valorisation, l'utilité sociale, le désir du travail »³ puisqu'elle reste aux marges du système productif, sans se reconnaître dans

¹ AP, p. 94.

² Jusqu'au mouvement français « Agir contre le chômage ! » lancé en 1993 par des syndicalistes et militants, soutenu par exemple par Pierre Bourdieu et Alain Lipietz.

³ AP, p. 94.

ses valeurs. Face aux exclus du système productif existe « la classe des ouvriers stables, syndiqués, protégés par un contrat de travail et une convention collective »¹. Dans un échange de septembre 1991 avec deux intellectuels américains qui voient dans les coopératives de Mondragon la perspective d'une démocratie socialiste autogestionnaire², Gorz demande quelle partie de la population peut être appelée « productive » et quelles forces de travail constituent encore la classe ouvrière, capables de l'appropriation et du contrôle ouvrier des moyens de production. Ce n'est plus seulement que les travailleurs ne *peuvent plus* autogérer la production mais que cela ne concerne que *trop peu* de travailleurs : si les travailleurs réguliers contrôlent les moyens de production ou les entreprises, qu'est-ce que ça change pour les autres, les précaires, ou ceux hors de l'industrie ? Qu'est-ce qui peut éviter que ces propriétaires-travailleurs ne se comportent de façon corporatiste, en essayant de maximiser leurs profits plutôt que de redistribuer l'emploi et les ressources de sorte que chacun puisse gagner sa vie en travaillant ? La classe ouvrière traditionnelle n'est pas seulement une minorité, elle tend aussi à être une minorité privilégiée de propriétaires de bons et stables emplois.

Si nous savons aujourd'hui que ces protections ont été mises à mal avec la désindustrialisation et la déstructuration juridique de l'emploi par des contrats précaires, comprenons que Gorz veut surtout ici attirer l'attention sur une population partiellement active et productive qu'il estime méconnue et sous-estimée alors que nombreuse. Elle est potentiellement plus contestataire puisqu'elle rejette toute la société industrielle qui lui refuse le droit de participation :

La majorité de la population appartient à ce néo-prolétariat post-industriel des sans-statut et des sans-classe qui occupent des emplois précaires d'auxiliaire, de vacataire, d'ouvrier d'occasion, d'intérimaire, d'employé à temps partiel ; emplois qui, dans un avenir pas très éloigné, seront abolis en bonne partie par l'automatisation ; dont la qualification, déterminée par des technologies en évolution rapide, change continuellement et, de toute manière, est sans rapport avec les connaissances et les métiers que l'on peut apprendre dans les écoles ou les Facultés. Le néo-prolétaire est généralement surqualifié par rapport à l'emploi qu'il trouve. Il y est condamné au chômage de ses capacités en attendant de se retrouver chômeur pour de bon. Tout emploi, pour lui, a un caractère accidentel et provisoire et tout travail une forme contingente. Il lui est impossible de s'investir dans « son » travail, de s'identifier à « son » emploi. Le travail cesse d'être pour lui une activité ou même une occupation principale pour devenir un temps mort en marge de la vie, où l'on se « désoccupe » à gagner quelque argent³.

L'indifférence des néo-prolétaires au contenu des tâches résulte de la déqualification du procès de production qui rend les travailleurs et les postes interchangeables. L'automatisation réduit les possibilités d'identification et d'attachement subjectif à des tâches externalisables, décorrélées du sujet qui les effectue. Elle provient de plus de la dualisation de l'économie entre

¹ AP, p. 95.

² Betsy Bowman et Bob Stone, voir « Textes reçus » Archives André Gorz/IMEC/371/28.

³ AP, p. 96-97.

un secteur qualifié et un secteur composé de personnel précaire mal rétribué, qui accepte les emplois qu'il trouve. Gorz y voit alors un « sujet social *possible* »¹ de la sortie du capitalisme – même s'il apparaît de prime abord sans solidarité de classe.

Plus largement, Gorz diagnostique une transformation socio-culturelle dans la « désaffection vis-à-vis du travail » qui « sape les bases idéologiques et éthiques de l'industrialisme »² c'est-à-dire l'identification personnelle à son activité de production et la conscience du pouvoir exercé par là. On peut l'interpréter comme une nausée existentialiste qui engendre une indifférence vis-à-vis du contenu, des finalités et des modalités du travail – que Gorz décrit à propos de son poste de journaliste dans *Le Vieillissement* en 1961. Ce sentiment de contingence relativise la valeur accordée à l'activité de production sociale par rapport aux autres activités quotidiennes. Si la possibilité subjective de se décaler du rôle social assigné par le travail rappelle le jeu de rôle du garçon de café sartrien, il ne s'agit plus ici d'endosser volontairement ce rôle reconnu comme contingent mais au contraire de ne pas le reconnaître et de le réaliser avec distance. Ce néo-prolétaire ne se définit ni subjectivement par son emploi ni objectivement par sa place au sein des rapports de production puisque son activité résulte du hasard et de l'irrégularité : il passe de l'une à l'autre, se forme à une tierce sans l'exercer, pour en endosser une dernière sans formation, sur le tas.

Alors que *Critique de la division du travail* montre la détermination capitaliste de la formation et de la culture pour intégrer la force de travail, *Adieux au prolétariat* en pointe les échecs puisque ces travailleurs ne sont pas employés pour leurs qualifications. Cette indifférence aux tâches est-elle la condition d'une armée de réserve dispersée et peu revendicative ? Gorz estime à l'inverse qu'elle engendre une crise de valeurs industrielles puisqu'en empêchant l'engagement subjectif dans les tâches, elle fait naître des revendications qualitatives d'autonomie que ne peut satisfaire le capitalisme. Ces sujets sont-ils déçus des attentes non comblées par le fonctionnement actuel de la production hétéronome – ce qui signifierait qu'ils pourraient encore adhérer à leur emploi s'ils en trouvaient un qui leur conviendrait ? Ou bien ont-ils immédiatement un rapport distant au contenu et à l'organisation de leur emploi ? S'ils sont surqualifiés par rapport à ce qui les occupe, ils avaient peut-être, lors de leur formation, espéré un poste à leur hauteur ; ou ils ont choisi une formation non-utilitaire en sachant qu'elle ne correspondait pas à la production sociale en l'état.

¹ CP, p. 79.

² CP, p. 76.

Le néo-prolétaire ne se définit pas subjectivement par une appartenance de classe mais se considère comme « un non-travailleur provisoirement employé à une tâche indifférente »¹. Pourrait-on dire qu'ils ont une conscience tronquée, illusoire par rapport à une identité de classe réelle objective ? Gorz y voit la conséquence subjective de la réification du projet : dans son travail, le sujet ne perçoit pas « une contribution individuelle à une production sociale qui résulterait des activités des individus » parce que « c'est la production sociale qui est maintenant première et le travail est l'ensemble des activités précaires et aléatoires qui en résulte »². Puisque le travail est dicté par une production sociale institutionnalisée, coupée de l'expérience des besoins, il semble étranger au travailleur : il n'est plus « le mode d'insertion du travailleur dans la coopération universelle » mais « le mode d'asservissement du travailleur à l'appareil de domination universelle »³. L'aliénation du travail ne se situe plus seulement dans la dépossession du produit et des conditions de l'activité, mais aussi de ses finalités. C'est pourquoi le travail n'est plus perçu comme la source d'un pouvoir possible mais l'expérience « du pouvoir des appareils et de son propre non-pouvoir »⁴.

Le néo-prolétariat se révolte alors contre ce pouvoir : il n'existe plus en produisant mais en refusant le pouvoir imposé via ce travail, comme en témoignent les luttes opéraïstes. Il demande alors « de pouvoir ne plus fonctionner comme travailleur[s] ; l'accent porte moins sur la libération *dans* le travail et davantage sur la libération *du* travail, avec garantie du plein revenu »⁵. Alors que les travailleurs intégrés sont sensibles aux régulateurs incitatifs matérialistes, le néo-prolétariat postindustriel peut les refuser. Il perçoit en effet qu'ils comportent les valeurs capitalistes dont il se distingue. Ces régulations de consommation en dehors du travail ne suffisent donc plus et motivent même « le refus de cette intégration : le refus du travail »⁶.

Le prolétariat post-industriel est donc caractérisé par cette « subjectivité libérée » parce qu'il ne veut pas conquérir du pouvoir sur l'appareil social, dans lequel il ne reconnaît pas ses projets et ses actes, mais revendique « à côté et *sur* l'agencement des appareils, des espaces croissants d'autonomie, soustraits à la logique de la société, la contrecarrant et permettant à l'existence individuelle de s'épanouir sans entraves »⁷. Ce faisant il peut mettre à distance les

¹ AP, p. 98.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ AP, p. 99.

⁵ MT, p. 102.

⁶ MT, p. 103.

⁷ AP, p. 101.

institutions et les idéologies – ce que montre aussi Alain Touraine¹. Le projet de mise à distance du pouvoir fonctionnel – et non sa réappropriation – justifie aussi de le réduire au strict nécessaire, comme nous le verrons par la suite.

3. Le néo-prolétariat antiproductiviste

Alors que la classe ouvrière est produite par le capitalisme pour ses propres normes et s'y intègre, le néo-prolétariat résulte de « la crise du capitalisme et par la dissolution, sous l'effet de techniques productives nouvelles, des rapports sociaux de production capitalistes »², par exemple par l'usage convivial de la micro-électronique à des fins de production décentralisée ou de communication. Gorz estime que la « négativité » – force de contestation dialectique – que Marx plaçait dans la classe ouvrière s'est déplacée dans un autre sujet, et radicalisée. Celui-ci aurait pris « une forme et un contenu qui nient tout à la fois et de manière directe l'idéologie, la base matérielle, les rapports sociaux et l'organisation juridique (ou État) du capitalisme »³ – ce qui rappelle la nébuleuse écologique. Alors que la classe ouvrière n'est pas immédiatement consciente d'elle-même, le néo-prolétariat l'est d'emblée, avec « une existence indissolublement objective et subjective, collective et individuelle »⁴, unifiée par des valeurs communes. Antiproductiviste, elle sait qu'elle s'oppose aux rapports sociaux et aux valeurs capitalistes ; porteuse d'exigences d'autonomie individuelle et collective, des sujets et de la société civile, elle les valorise intrinsèquement et les préserve, plutôt que de les sacrifier au nom de la lutte révolutionnaire.

Alors que dans ses articles Gorz interprète la nébuleuse écologique comme un ensemble de groupes contingents issus du mouvement ouvrier, de luttes locales et d'aspirations diverses à l'autonomie, il les situe ici dans un rapport conscient au système productif :

Cette non-classe englobe, en fait, l'ensemble des individus qui se trouvent expulsés de la production par le processus d'abolition du travail, ou sous-employés dans leurs capacités par l'industrialisation (c'est-à-dire l'automatisation et l'informatisation) du travail intellectuel. Elle englobe l'ensemble de ces surnuméraires de la production sociale que sont les chômeurs actuels et virtuels, permanents et temporaires, totaux et partiels⁵.

Contrairement au sujet marxiste, ce nouveau prolétariat post-industriel n'attend pas son émancipation d'un surcroît de développement des forces productives mais lutte au contraire

¹ Alain Touraine, *Le Retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Paris, Fayard, 1984, p. 102.

² AP, p. 94. Nous soulignons.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

contre lui. Il s'appuie néanmoins sur ses acquis – avoir rendu « le travail virtuellement superflu » par l'automatisation et le gaspillage – mais « ne peut aller plus loin » puisque sa perpétuation engendre les externalités négatives écologistes maintes fois pointées. L'arrêt du développement historique est l'occasion d'une reprise existentialiste de la situation par un projet qui remplace « la rationalité productiviste par une rationalité différente »¹. Gorz estime que seule cette « non-classe des non-producteurs est capable de cet acte fondateur ; car seule elle incarne à la fois l'au-delà du productivisme, le rejet de l'éthique de l'accumulation et la dissolution de toutes les classes »². Il garde donc ce sujet écologiste, qu'il situe à l'avant-garde des forces anticapitalistes, et non de façon secondaire, au sein du mouvement ouvrier, comme le suggère Flipo³. Gorz intègre ici l'analyse de Touraine selon laquelle le conflit central se joue à présent entre les appareils scientifiques, techniques et bureaucratiques, et les populations en lutte contre la technification de leur milieu et la professionnalisation de la prise de décisions sur leur vie quotidienne. Néanmoins, Gorz en fait une lecture marxiste en considérant que l'extension de la mégamachine bureaucratique industrielle est l'expansion de la rationalité économique portée à son apogée par le capitalisme, qui appelle le contrôle de sphères croissantes d'activités pour valoriser toujours plus de capitaux⁴. La résistance culturelle est aussi fondée par sa base matérielle économique.

Gorz conserve donc le concept de prolétariat, mais lui attribue un autre contenu, adéquat à la société postindustrielle qu'il conçoit. Pourtant, ses acteurs semblent difficiles à unir puisqu'ils n'ont pas tous les mêmes conditions matérielles d'existence, contrairement au prolétariat d'industrie par exemple. Il y voit une indétermination – de ses membres et de son projet –, qui fait sa faiblesse comme sa force. Son action n'est pas unifiée préalablement parce que ce

[n]'est qu'une nébuleuse d'individus changeants pour lesquels la grande affaire n'est pas de prendre le pouvoir afin de bâtir un monde mais de reprendre chacun le pouvoir sur sa propre vie en la soustrayant à la rationalité productiviste et marchande⁵.

La nébuleuse écologiste met en cause la civilisation industrielle et la téléologie marxiste fondée sur le développement des forces productives. Dans le contexte écologique, « le présent ne reçoit aucun sens du futur »⁶ – mais le rend plus incertain. Sans téléologie de rechange parce que « la

¹ AP, p. 102.

² AP, p. 102-103.

³ « Mais il est resté “écosocialiste”, au sens où l'écologisme lui a paru être un mouvement secondaire, appelé à s'allier avec les forces anticapitalistes, seules susceptibles de mettre fin au productivisme, dont Gorz pensait qu'il ne découlait que du capitalisme et de la soif du profit. » Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 221.

⁴ CSE, p. 144-145.

⁵ AP, p. 105.

⁶ Ibid.

société qui se décompose sous nos yeux n'est grosse d'aucune autre », les individus sont « renvoyés à leur subjectivité »¹ : non pas dans leur individualité mais dans leur capacité à *être sujet*, c'est-à-dire acteur d'un projet. L'horizon de la société postindustrielle n'est pas une autre téléologie qui remplacerait la version marxiste mais un projet existentiel.

Cette non-classe a cependant une conception de la « non-société » qu'elle préfigure : le concept ne se réfère pas à une disparition des rapports sociaux mais au « prélèvement sur la sphère sociale d'une sphère de souveraineté individuelle soustraite à la rationalité économique et aux nécessités extérieures »² : il s'agit de limiter le pouvoir fonctionnel, pour l'empêcher d'engendrer toute domination et le mettre au service d'une émancipation collective. Cette souveraineté individuelle n'est pas égoïste ; c'est un individualisme méthodologique qui pense l'écart entre le sujet et le social. Cet écart aurait été négligé par la morale socialiste, qui présupposerait l'adéquation entre l'épanouissement individuel et la réappropriation collective de la production sociale.

Ce néo-prolétariat porte ainsi des aspirations pluralistes qui admettent la coexistence de manières de vivre et de satisfaire ses besoins. Gorz estime que ce pluralisme « correspond à l'expérience vécue et aux aspirations du prolétariat postindustriel aussi bien que de la majeure partie de la classe ouvrière traditionnelle »³. Cette exigence d'autonomie est alors la valeur commune à tous les sujets qui contestent la domination capitaliste sur leur mode d'existence.

4. L'autonomie comme exigence existentielle

La sphère de souveraineté individuelle réside dans des activités authentiquement autonomes et non de simples consommations capitalistes. Celles-ci sont des « activités sans but économique ayant leur finalité en elles-mêmes », de la communication à la tendresse, l'épanouissement des capacités corporelles et la création de valeurs d'usage non marchande ou non-rentable, « activités qui, constituant l'étoffe même de la vie, y tiennent en droit une place non pas subordonnée mais primordiale »⁴. Puisque ces activités ne sont pas instrumentales, elles ne sont pas exigées par la production sociale, mais sont entièrement à l'initiative des sujets. Leur contenu, leurs finalités et leurs modalités ne sont bien sûr pas indépendantes du contexte social dans lequel le sujet est plongé, mais ils ne sont pas dictés explicitement de façon

¹ AP, p. 106.

² *Ibid.*

³ AP, p. 112.

⁴ AP, p. 113. Nous le développerons dans la section suivante.

extérieure : ce ne sont pas des activités *hétérodéterminées*, même si elles n'échappent pas à toute influence sociale.

Par-delà son héritage existentialiste, Gorz insiste sur la valeur de l'autonomie parce qu'il diagnostique son impensé dans le socialisme, qui y voit un obstacle à la conscience de classe. Il définit au contraire la prolétarianisation comme « la destruction, chez les ouvriers, de toute capacité autonome de produire leur subsistance »¹ qui les contraint à satisfaire leurs besoins par l'acquisition de ressources économiques et de marchandises. La bourgeoisie l'aurait stimulée pour mieux la borner et la contrôler, en organisant des îlots d'autonomie marginale comme les jardins ouvriers, pour qu'une pratique de subsistance autonome soit « l'expérience existentielle d'une autonomie possible »². Ce faisant, elle pourrait faire vivre la prolétarianisation comme contingente et accidentelle. Tout désir d'autonomie individuelle a alors été perçu comme un désir petit-bourgeois susceptible de saper la conscience de classe des ouvriers s'ils croient dans leur force individuelle. Gorz pointe alors « l'impossibilité de vivre l'être-prolétaire et, *a fortiori*, l'unité du prolétariat, comme un épanouissement et une libération individuels »³ puisque l'individu de classe n'existe que dans les limites de l'être de classe et attend de récupérer comme classe la totalité de ce qui lui est aliéné. Ce faisant, paradoxalement et malgré lui, le mouvement ouvrier parachève « la destruction des capacités d'autonomie des prolétaires »⁴. L'acceptation de cette situation d'aliénation conduit à demander la prise en charge institutionnelle des besoins, puisque a été rendue impossible toute possibilité autonome de production, de consommation et d'échange – ce pourquoi la gauche de gouvernement vise le pouvoir politique, sans redonner du pouvoir à la société civile, comme le demandent à l'inverse les écologistes.

Or, Gorz conçoit le désir d'autonomie comme « exigence *spécifiquement existentielle* »⁵, qui ne peut être niée pour des enjeux politiques. Il présuppose un irréductionnisme social tel qu'il est toujours possible que le sujet se décolle de l'être social assigné par une situation : soit épistémologiquement, de façon réflexive, en refusant de se considérer selon une identité sociale qui lui est assignée ; soit en pratique, par l'action, en transformant sa condition sociale. Son existentialisme-marxiste se distingue de certaines formes de socialisme holiste : « contrairement à ce que pensait Marx, il est impossible que l'individu coïncide totalement avec son être social ni que l'être social intègre toutes les dimensions de

¹ AP, p. 43.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ AP, p. 47.

⁵ AP, p. 44.

l'existence individuelle »¹ parce que toute individualité n'est pas socialisable et que toute facticité, sociale ou naturelle, n'est pas personnalisable. L'existentialisme rappelle au socialisme l'existence d'une vie affective qui comporte « de la singularité, de la subjectivité, du doute, de la part de silence et d'incommunicabilité »² pour fonder une morale qui part de la conscience et non d'un idéal universel. Comment la société peut-elle garantir au sujet la possibilité morale de vouloir ce qu'il fait alors qu'elle lui impose des « exigences pratico-inertes »³ hétéronomes, qui ne sont pas fondées par le sujet ?

Plutôt que de demander aux sujets de les faire *leurs* – ce que font les morales d'État socialiste, militaires, ou technocratiques – Gorz propose de les distinguer strictement, pour faire exister les pratiques morales en dehors des impératifs économiques et techniques :

Il ne peut y avoir de moralité ni de moralisation des rapports que s'il existe une sphère d'activités autonomes dans laquelle l'individu est l'auteur souverain de ses actes, sans nécessité ni alibi ni excuse, et si cette sphère est non pas subordonnée mais prépondérante dans la production de chacun par soi-même et du tissu de ses rapports avec les autres⁴.

Les deux sphères de l'autonomie et de l'hétéronomie pratiques diffèrent donc par le rapport que le sujet entretient avec celles-ci dans son expérience vécue. Cette sphère de l'autonomie, où le sujet adhère aux finalités et aux modalités de ses projets, ne peut englober les activités nécessaires au fonctionnement social en raison de son hétérodétermination. « La moralisation », entendue comme possibilité subjective de vouloir les fins et les modalités de ses actes, « n'exige pas nécessairement la suppression de la sphère de l'hétéronomie », condition qui serait impossible dans une société complexe qui fonctionne par de nombreux processus exigés par le pratico-inerte, mais « seulement sa subordination à la sphère de l'autonomie » c'est-à-dire l'organisation du pratico-inerte de telle sorte à rendre possible cette sphère d'autonomie⁵. Les institutions sociales, qui commandent des activités nécessairement hétéronomes, doivent alors fournir les possibilités de « l'épanouissement intégral des individus dans et par leurs activités et leurs rapports autonomes »⁶.

¹ AP, p. 127.

² AP, p. 128.

³ AP, p. 129.

⁴ AP, p. 132.

⁵ AP, p. 134.

⁶ *Ibid.*

5. Le mouvement féministe critique de la rationalité économique

Gorz observe la critique de la rationalité économique dans les mouvements féministes qui dévoilent le travail domestique et le contrôle patriarcal sur les corps féminins. Il ne les cite pas explicitement mais en fait une incarnation d'un sujet postindustriel qui valorise l'activité non-économique.

Pourtant, cette thèse n'est pas unanime au sein du féminisme de l'époque. Le féminisme matérialiste issu de l'opéraïsme vise justement à prouver le caractère économique – exploitable et exploité – du travail domestique. En 1972 à Padoue est formé le collectif international féministe, composé de Mariarosa Dalla Costa¹ et Silvia Federici², qui montrent que le capitalisme se développe en accumulant du travail domestique exploité³ et non par la seule accumulation primitive des terres agricoles comme l'a pensé Marx. En France, la marxiste Christine Delphy relie cette exploitation au patriarcat, puisque les maris sont dispensés des tâches domestiques dont ils bénéficient⁴. Ces courants révèlent bien la valeur économique de ces activités exploitées par un tiers, tout comme l'est l'activité salariée.

Gorz à l'inverse conteste le caractère *productif* du travail domestique seulement *reproductif*. Dans une lettre cruciale d'avril 1979 envoyée à Ivan Illich après que celui-ci lui a transmis des textes – indéterminés – des féministes de la subsistance de l'école de Bielefeld⁵, Gorz le qualifie, à la suite de Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième sexe*, comme des tâches qui doivent être répétées quotidiennement, dont les effets disparaissent rapidement, et qui ne peuvent donc faire l'objet d'une appropriation et d'une accumulation durable de valeur économique sous la forme de capital⁶.

Ce qui l'intéresse dans les mouvements féministes, c'est le dévoilement et la valorisation du « secteur de la production domestique qui n'était pas, lui, assujetti à la rationalité économique » parce que « toutes les activités touchant à la reproduction de la vie, en particulier,

¹ Mariarosa Dalla Costa et Selma James, *The Power of Women & the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press, 1972.

² Silvia Federici, *Caliban and the witch: women, the body and primitive accumulation*, New York, Autonomedia, 2004.

³ Ce que fait aussi ensuite Leopoldina Fortunati, voir *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, New York: Autonomedia, 1996.

⁴ Pour la première fois dans l'article « L'Ennemi principal », *Partisan*, 1970 puis *L'Ennemi principal, Tome 1*, Paris, 1997, Syllepse.

⁵ Correspondance avec Illich voir Archives André Gorz/IMEC/GRZ/371/38/1, reproduite en annexes.

⁶ « Des légions de femmes n'ont ainsi en partage qu'une fatigue indéfiniment recommencée au cours d'un combat qui ne remporte jamais de victoire. Même en des cas plus privilégiés, cette victoire n'est jamais définitive. Il y a peu de tâches qui s'apparentent plus que celles de la ménagère au supplice de Sisyphe » Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, t. II, Paris, Gallimard, 2012, p. 263.

sont sans rationalité économique, de même que la plupart des activités esthétiques et éducatives »¹ : il ne les considère donc pas comme un « travail productif » à compenser par un échange économique. Ces activités sans but de production ni de consommation constituent la base matérielle cachée du secteur économique, sans qu'elles ne soient considérées comme fondement matériel de la production et de l'exploitation de valeur économique. Gorz les considère « sans statut dans la société capitaliste » « parce qu'elles ne produiraient aucun surplus susceptible d'être accumulé ou vendu sur le marché »². Ce sont les activités de subsistance qui échappent en l'état et en droit à la rationalité économique. Elles valent intrinsèquement pour leur finalité et leurs conditions de réalisation. Pourtant, elles visent bien à satisfaire des besoins, donc elles ont une instrumentalité, mais alternative à celle de la rationalité économique, caractérisée par sa recherche d'efficacité.

En raison de cette hésitation, Gorz discute ensuite cette typologie d'activités dans *Métamorphoses du travail*, comme nous le verrons dans la section suivante. Régie par une rationalité anti-économiste, « la recherche de la productivité conduirait à standardiser et à industrialiser » ces activités, supprimant ainsi les « derniers restes de vie autodéterminée et autogérée »³, qui ne peuvent être rendues économiques parce qu'elles ne sont pas rationalisables. Leur professionnalisation, dans les postes de domestiques, ne résulte pas de la recherche d'une efficacité économique mais témoigne de rapports de pouvoir inégalitaires, tels que certains peuvent acheter le temps des autres pour se décharger de leur propre domesticité.

C'est pourquoi Gorz s'oppose à leur rémunération salariale réclamée notamment par les féministes opéraïstes au nom de l'utilité sociale de ces activités : ce serait les subordonner à des justifications, voire à un contrôle social, ôtant ainsi leur caractère autonome. Pour lutter contre leur inégale répartition au sein du foyer, vécue comme contraignante, Gorz en interroge les raisons : elles sont dévalorisées socialement dans la hiérarchie capitaliste et patriarcale des valeurs donc les hommes ne les prennent pas en charge. Leur salarisation vise à leur octroyer la reconnaissance de l'emploi, mais c'est cette valeur qu'il faut interroger plutôt que de l'appliquer à d'autres activités. Alors qu'Illich préconise la bipartition genrée des tâches, Gorz estime qu'elles ne pourront être « une activité véritablement libre » et égalitaire que quand elles seront réparties équitablement entre tous les membres du foyer, parce qu'elles ne seront plus dévaluées par rapport aux activités économiques. En entretien en 1985 avec le Groupe de Recherche et d'Information Féministes (GRIF), Gorz suggère, plutôt que de salarier voire de

¹ AP, p. 115.

² AP, p. 116.

³ AP, p. 118.

socialiser les tâches domestiques par des outils industriels, de réduire suffisamment le temps d'emploi pour qu'il devienne secondaire par rapport aux autres activités quotidiennes, y compris domestiques¹. Le mouvement des femmes est décrit comme l'occasion « de libérer l'homme de l'obligation d'avoir à nier la femme en lui-même » pour mettre en pratique des valeurs dites féminines² : il implique de reconnaître la valeur de ce qui est fait gratuitement, sans rémunération et sans nécessité.

Critique de la suprématie économique, le mouvement féministe est en tout cas « une composante motrice de la révolution post-industrielle et, à bien des égards, son avant-garde » parce qu'il porte l'extension de

[l]a rationalité non-économique de ces activités au-delà de la *domus*, d'y gagner les hommes tant au foyer que hors du foyer, de subvertir la traditionnelle division sexuelle du travail et d'abolir non seulement l'hégémonie des valeurs viriles mais ces valeurs elles-mêmes, dans les rapports entre les sexes comme dans les rapports sociaux³.

Le féminisme anticapitaliste porte des valeurs en contradiction avec celles capitalistes et donc une révolution culturelle par rapport au principe de rendement, l'éthique de la compétition pour affirmer des valeurs non productivistes. Alors que ses thèses sur l'autogestion des besoins auraient pu rencontrer celles de l'écoféminisme de la subsistance de Maria Mies et Veronika Bennholdt-Thomsen, et leur critique du capitalisme comme lutte contre la subsistance, que Gorz découvre par Illich⁴, il ne semble pas les lire sous cet aspect.

6. L'articulation difficile de ce néo-prolétariat multiple

Ce sujet postindustriel aux multiples facettes n'est cependant plus unifié par une expérience homogène de production qui fonderait ses normes, ses aspirations et son lieu de mobilisation. Coexistent l'ancienne classe ouvrière, consciente de son pouvoir et de ses capacités, et ce néo-prolétariat multiple. Certains héritent des normes ouvrières, tandis que d'autres ne veulent pas s'engager subjectivement dans leur emploi et dans les luttes syndicales. Des néo-prolétaires rejettent les valeurs capitalistes, quand d'autres les reprennent à des finalités stratégiques – comme en témoigne la revendication du salaire ménager pour reconnaître le travail domestique.

¹ « Questions à André Gorz », *Les Cahiers du GRIF*, 30, printemps 1985, p. 25-34, *LELN*, p. 301.

² *Ibid*, p. 313.

³ *AP*, p. 120.

⁴ Gorz n'a rien publié sur *Le Genre Vernaculaire* d'Illich mais a souligné considérablement son exemplaire, voir Archives André Gorz/IMEC/371/BP89. Pour son commentaire rapide de l'école de Bielefeld, voir annexes.

Comment unifier les revendications d'acteurs aux expériences d'aliénation et aux revendications diverses ? L'étiquette de « néo-prolétariat industriel » unifie théoriquement ces luttes, déterminées par d'autres facteurs que les rapports de production et vécues dans d'autres espaces et temps que ceux de l'emploi. Le mouvement ouvrier a ignoré leur *spécificité* c'est-à-dire leur irréductibilité à l'antagonisme entre travail et capital : le patriarcat et le racisme interagissent avec le capitalisme mais n'en sont pas seulement les produits directs, les problèmes écologiques résultent aussi de rapports de force avec le pouvoir politique et technocratique. Dès lors, le dépassement du capitalisme ne suffit pas à garantir leur abolition. Comment organiser cette multiplicité de pratiques et d'aspirations de sujets qui se rassemblent autour de valeurs plutôt que de conditions de production et de vie communes ? Dans quelle mesure les précaires et les exclus du marché du travail peuvent-ils être considérés comme exploités et dominés par le capital ? Comment articuler les mouvements ouvrier et écologiste ? En 1991, le marxiste libertaire Alain Bihr relève aussi que le mouvement ouvrier ne prend pas en compte l'écologie parce qu'il maintient la croyance dans la logique capitaliste d'exploitation intensive de la nature¹. Il explique la désensibilisation progressive de la condition ouvrière à son écosystème par l'urbanisation puis l'abandon des formes d'autoproduction avec l'intégration dans la société de consommation. Alain Lipietz diagnostique aussi en 1993 l'impression d'une gauche en déshérence qui ne croit plus en la centralité du sujet prolétarien, en l'État et le parti tout puissants, mais il estime que la juxtaposition d'une multitude de sujets historiques néglige la non-convergence voire les contradictions entre leurs intérêts singuliers².

Gorz pense que ce néo-prolétariat peut porter le projet révolutionnaire puisqu'il est porteur de valeurs qui contestent immédiatement la rationalité capitaliste : il est postindustriel parce qu'il conteste « l'idéologie de la croissance perpétuelle » de la « civilisation industrialiste »³ ; par la rationalité écosocialiste qu'il oppose au productivisme, il est révolutionnaire. Ce sujet peut alors limiter la sphère économique et faire décroître la production, pour refonder un socialisme : « le socialisme de l'avenir sera postindustriel et antiproductiviste ou ne sera pas »⁴. Cependant, malgré l'identification de ces acteurs et mouvements, Gorz doute de son pouvoir effectif en 1988 :

Il n'y a pas de « sujet social » capable culturellement et politiquement d'imposer une redistribution du travail telle que tous et toutes puissent gagner leur vie en travaillant, mais en travaillant de moins en moins et en recevant, sous forme de revenus croissants, leur part de la richesse croissante qui est socialement produite.

¹ Alain Bihr, *Du « Grand Soir » à l'« alternative »*, op. cit., p. 140. Voir aussi le commentaire qu'en fait Serge Audier, *L'Âge productiviste*, op. cit., p. 681.

² Alain Lipietz, *Vert espérance*, op. cit., p. 8

³ CP, p. 20.

⁴ CP, p. 23.

Pareille redistribution est pourtant seule capable de donner un sens à la décroissance du volume de travail socialement nécessaire¹.

Nous faisons l'hypothèse que c'est pour faire advenir ce sujet social, sur les plans culturel et politique, que Gorz cherche à convaincre le mouvement syndical et politique de porter ce projet antiproductiviste à partir de ce néo-prolétariat. Alors qu'Edmond Maire lui reproche de ne plus croire le syndicalisme capable de réformer la société², Gorz maintient pourtant les liens : un résumé de *Métamorphoses du travail* est destiné aux syndicalistes et il intervient encore en 1988 dans une formation de la CFDT à Paris³. En tout cas, alors que la victoire politique de la gauche de gouvernement détourne l'attention du politique, Gorz insiste sur la conflictualité et les luttes possibles en situation – contrairement à Castoriadis par exemple, qui voit dans les années 1960-1970 la fin du politique et l'étouffement du désir d'autonomie chez des animaux politiques réduits à un conformisme généralisé⁴.

Peut-on aujourd'hui soutenir l'existence d'un tel néo-prolétariat post-industriel ? L'ouvrage de Dominique Méda de 1995 a donné lieu à une vague de publications visant à montrer que les individus restent attachés à la « valeur travail »⁵. Les enquêtes continuent d'indiquer l'attachement subjectif des Français au travail, mais aussi leur souhait de réduire sa place, pour l'articuler avec d'autres temps et activités, notamment la vie familiale, sociale et personnelle⁶. Les débats récents sur la réorganisation temporelle du travail – par exemple sur la semaine de 4 jours, conditionnée ou non à une réduction du temps de travail – et sa réorganisation spatiale – sous la forme de télétravail – témoignent en tout cas d'un désir d'adapter les conditions de travail aux conditions de vie et aux autres projets. Les réflexions sur la finalité du travail et la quête de sens témoignent aussi d'un désir subjectif d'appropriation et de reconnaissance de soi et de ses valeurs dans son travail⁷. Cela n'est pas contradictoire ou incompatible avec le propos de Gorz, qui n'impose pas une distance subjective vis-à-vis du travail social et ne nie pas les aspirations à l'épanouissement et à la reconnaissance, mais cherche plutôt à garantir le pluralisme, pratique et moral, des rapports subjectifs aux diverses activités de la vie.

¹ MT, p. 150.

² Edmond Maire, « Le mouvement ouvrier face aux idéologies de crise », *Le Monde*, 21 et 22 août 1980.

³ Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 236.

⁴ Cornélius Castoriadis, *Fait et à Faire*, Le Seuil, Paris, 1997, p. 76 et Robert Redeker, « Cornelius Castoriadis ou la politisation de l'existence », *LTM*, juin-juillet-août 2000, n°609.

⁵ Voir Dominique Méda, « Préface (2010) », Dominique Méda, *Le Travail, op. cit.*, p. 10.

⁶ Voir Lucie Davoine et Dominique Méda. « Quelle place le travail occupe-t-il dans la vie des Français par rapport aux Européens ? », *Informations sociales*, vol. 153, n°3, 2009, pp. 48-55.

⁷ Thomas Coutrot et Coralie Perez, *Redonner du sens au travail : une aspiration révolutionnaire*, Paris, Seuil, 2022.

Section 4. Réduire le travail hétéronome pour garantir les activités autonomes

Le travail hétéronome de la production sociale n'est ni entièrement autogérable ni supprimable, mais il peut être mis au service de fins émancipatrices : Gorz propose d'en faire un usage convivial, qui augmente l'autonomie du sujet, en le limitant au suffisant, défini et organisé, dans ses finalités et ses conditions, selon la rationalité écosocialiste. Le capitalisme est « pan-économiste » : il applique la rationalité économique à toutes les activités pour faire prédominer le « travail, en tant que production hétéronome de valeurs d'échange » – l'emploi –, sur l'autoproduction. Contre lui, borner puis réduire le travail hétéronome est une condition pour étendre volontairement et « indéfiniment les espaces publics dans lesquels peuvent se déployer les activités autonomes, individuelles et collectives »¹ non-instrumentales. C'est alors une étape pour réduire voire supprimer les rapports marchands vers le projet communiste². Comme le formule l'économiste Guy Roustang : de l'infinité des besoins il ne résulte pas qu'il faille les satisfaire par du travail marchand puisqu'ils peuvent être satisfaits par du travail pour soi, mis à mal par l'industrialisation³.

Pour cela, Gorz a besoin de distinguer précisément les activités qui relèvent de la rationalité économique, ce qu'il estime ne pas avoir assez fait dans *Adieux au prolétariat* et *Les chemins du paradis* puisqu'il y consacre en grande partie *Métamorphoses du travail*⁴. Il l'explicite clairement dans un échange informel :

Nous avons besoin de décider ce que nous appelons « économie » et « travail » par une définition conceptuelle et d'arrêter d'utiliser ces concepts en leur donnant des significations alternatives tout en continuant d'utiliser le sens actuel. Le même concept ne peut s'appliquer à ce que nous faisons dans la sphère privée pour auto-satisfaire nos propres besoins ou souhaits individuels et privés et ce que nous faisons pour l'échanger contre des biens et services produits socialement. Je dirais que le concept de travail ne s'applique qu'à ce que je fais en tant que participant au processus social de production. Je ne voudrais pas que mes activités privées soient considérées comme appartenant à celle-ci, parce que cela signifierait que ma sphère privée ne peut plus exister et que tout doit être jugé selon son utilité sociale. C'est un postulat fondamental du totalitarisme⁵.

¹ MT, p. 215.

² Tel que le conçoit aussi Louis Althusser par exemple, voir *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p. 217 : « Je crois en effet – et pense sur ce point être dans la ligne de la pensée de Marx – que la seule définition possible du communisme – s'il doit un jour exister dans le monde –, c'est l'absence de rapports marchands, donc de rapports d'exploitation de classe et de domination d'État. Je crois qu'il existe bel et bien dans notre monde présent de très nombreux cercles de rapports humains dont tout rapport marchand est absent. Par quelle voie ces interstices de communisme peuvent-ils gagner le monde entier ? »

³ Guy Roustang, *Le travail autrement*, Paris, Dunod, 1982, p. 16-17.

⁴ MT, p. 245.

⁵ Lettre du 8 septembre 1991 à Betsy Bowman et Bob Stone, voir « Textes reçus » Archives André Gorz/IMEC/371/28, traduction personnelle.

Son opération conceptuelle ne vise pas tant à définir le travail par son essence ou par les activités marchandes existantes, qu'à circonscrire précisément les activités économiques pour pouvoir envisager de les réduire, dans un but décroissant.

1. Quelles sont les activités économiques ?

Par-delà la seule configuration capitaliste, une activité économique est insérée dans des échanges. Pour perdurer, elle doit mesurer ses facteurs de production et les aménager efficacement pour les économiser : l'amélioration du procès de travail vise par exemple à réduire le temps de travail nécessaire pour une tâche. Dans le travail salarié capitaliste, l'employeur cherche à améliorer ce rendement pour maximiser la plus-value de la force de travail. Pour le travailleur indépendant, « son travail ne sera économiquement rationnel que si ses services *dépassent en qualité et en quantité ceux que les gens pourraient se fournir à eux-mêmes par une même quantité de leur propre travail* »¹. La rationalité économique s'applique uniquement aux activités qui cumulent ces critères : création de valeur d'usage, en vue d'un échange marchand – qui confère une valeur d'échange –, dans la sphère publique où le prix peut alors être fixé durablement – condition des prévisions budgétaires –, dans un temps mesurable et avec un rendement aussi élevé que possible.

Puisqu'elle peut économiser des facteurs de production, l'activité économique contient intrinsèquement la possibilité des gains de productivité. À terme, elle fait gagner du temps à l'échelle de la société pour la réalisation de ces tâches. À l'inverse, une activité qui ne libère du temps qu'à un individu ou à un groupe spécifique n'est pas rationnelle économiquement. Gorz distingue donc les activités par la destination, sociale ou individuelle, des gains de productivité d'une activité économique, par rapport à son remplacement par une autoproduction. Il entend borner la rationalité économique par ses propres critères : la demande face à l'offre ne suffit pas à légitimer la marchandisation d'un bien ou d'un service. Cette analyse vise à guider les choix politiques sur ce que la société accepte d'échanger ou non.

Certaines activités créent de la valeur d'usage et sont réalisées dans un échange marchand mais ne peuvent être soumises à la mesure et au rendement, comme les fonctions de service ou de soins – souvent réalisées par des services publics ou associatifs. Hors de la rationalité économique, elles doivent être rémunérées indépendamment de leurs rendements.

¹ MT, p. 221.

Dans une société conviviale, Gorz considère que ces fonctions pourraient être en partie déprofessionnalisées, réalisées dans des réseaux d'aide mutuelle pour être partagées entre tous.

En sus, le « *travail pour soi* », est « production de valeur d'usage dont nous sommes nous-mêmes à la fois les artisans et les seuls destinataires »¹ : ce n'est pas une valeur d'usage publique qui permet d'échanger des biens ou services. Il n'est donc pas économique parce qu'il n'est pas réalisé pour être échangé. Tenter de lui assigner une valeur marchande, en évaluant sa durée et en la rémunérant au taux horaire minimum, reste toujours une approximation². Les activités autonomes quant à elles ne produisent aucune valeur d'usage : ce sont des « activités sans nécessité ni utilité aucune, qui sont à elles-mêmes leur propre fin »³. Parmi celles-ci, toutes les activités « que je ne peux *produire* à volonté ni sur commande et dont je ne peux me faire payer que le simulacre »⁴ – comme les relations affectives –, sont des actes privés, réfractaires à toute mesure du rendement.

Gorz idéalise-t-il ces activités domestiques et autonomes alors qu'elles seraient tout autant contraintes que le travail hétéronome, comme le lui reproche le sociologue Joffre Dumazedier⁵ ? Le travail pour soi est nécessaire à la reproduction matérielle de la vie du sujet, sans être pour autant contraint comme le travail social. En revanche, les activités autonomes sont définies par leur absence de contrainte formelle.

Une activité économique est donc seulement « déployée *en vue de l'échange marchand* et qui fait nécessairement l'objet d'un *calcul comptable* »⁶. Or, cette définition révèle sa circularité parce que l'activité régie par la rationalité économique est définie par les caractéristiques de la rationalité économique. Si la rationalité économique s'étend à de nouvelles activités, alors celles-ci feront l'objet d'un échange marchand et d'un calcul comptable, même si leur valeur et leurs outils de mesure peuvent sembler d'abord arbitraires. Gorz semble présupposer que certaines sont intrinsèquement destinées à l'échange marchand parce que leurs facteurs de production et leurs rendements sont légitimement mesurables – ce serait le cas de l'industrie et non du soin. Pourtant Gorz a longuement montré, dans l'élaboration de son écologie politique, la difficulté à mesurer les facteurs écologiques de la production capitaliste. N'accepte-t-il pas ici les outils de mesure de l'économie politique en l'état ? De

¹ MT, p. 246.

² Ce que font par exemple les institutions statistiques comme l'INSEE pour mesurer la valeur économique du travail domestique s'il était rémunéré au SMIC.

³ MT, p. 246.

⁴ MT, p. 239.

⁵ Joffre Dumazedier « Le temps libre, cet inconnu », in Jean-Yves Boulin, Gilbert Cette et Dominique Taddei (dir.), *Le temps de travail*, Paris, Syros, 1993.

⁶ MT, p. 220.

plus, considérer que certaines activités sont par principe marchandes ou non marchandes risque de nier les conditions historiques et les rapports de forces qui conduisent à en marchandiser certaines plutôt que d'autres, alors même que Gorz a montré les processus par lesquels les sujets sont devenus dépendants d'une offre marchandisée et institutionnalisée pour satisfaire leurs besoins.

Gorz reconnaît pourtant que le contenu du « travail pour soi » évolue historiquement. Dans les sociétés industrielles, celui-ci ne désigne plus l'autoproduction et l'autoconsommation de subsistance : il est réduit aux corvées d'entretien, ni destinées à l'échange marchand ni même échangeables parce qu'elles ne produisent pas de résultat réifiable, échangeable et utile à un tiers. La part productive du travail domestique est transférée vers la sphère économique industrielle qui fournit les marchandises pour satisfaire les besoins, vécus comme des « besoins de marchandises » : c'est le travail fantôme d'Illich¹. Alors qu'Illich le critique entièrement en raison de la perte d'autonomie qu'il entraîne dans les tâches de subsistance, Gorz justifie cependant son intérêt du point de vue de la rationalité économique : l'industrialisation et la socialisation d'une partie du travail domestique doivent servir à économiser du temps à l'échelle de la société. C'est le cas des équipements ménagers et des services – comme la restauration collective – pour lesquels l'utilisateur passe moins de temps à acquérir des ressources économiques pour les consommer qu'il n'en dépenserait pour se rendre lui-même ces services.

S'il ne critique pas ces processus en soi – et privilégie des formes de socialisation des équipements ménagers, par une buanderie d'immeuble par exemple – Gorz note que certaines formes de l'externalisation des tâches domestiques reposent sur la logique inverse. Dans les services à la personne, effectués à domicile pour réaliser des tâches domestiques, il ne s'agit pas de les socialiser pour diminuer le temps social qui y est consacré, mais qu'elles maximisent le nombre d'emplois et le temps de travail possible sous la forme de services marchands pour réduire le chômage par une « société de services ». Or, ces services ne créent pas de valeur d'usage collective et ne libèrent pas du temps à toute la société. Gorz y voit des « travaux de serviteurs » qui libèrent du temps mais seulement au client. Ils représentent « non pas de la substitution *productive* du travail salarié au travail d'autoproduction privée, mais de sa substitution *contreproductive* » parce qu'ils gaspillent du temps de travail au profit de ceux qui peuvent les rémunérer².

¹ MT, p. 247.

² CSE, p. 63.

Gorz déplore en plus que l'abstraction du raisonnement économique empêche de voir quels travailleurs endossent ces tâches et pour quelles raisons. Pour payer autrui pour réaliser à ma place mes heures de « travail pour soi », il faut que deux heures de mon travail me rapportent plus que deux heures de son travail :

Le développement des services personnels n'est donc possible que dans un contexte d'inégalité sociale croissante, où une partie de la population accapare les activités bien rémunérées et contraint une autre partie au rôle de serviteur¹.

Cette professionnalisation des tâches domestiques repose sur une division sociale du travail telle qu'une partie des travailleurs est si occupée qu'elle manque de temps et d'envie pour les effectuer, tandis que d'autres en situation de précarité doivent assumer ces tâches en plus des leurs, les empêchant en plus de trouver un autre type d'emploi. Cela appelle une réflexion de choix de société : soit chacun accomplit pour soi, en prenant son temps, les tâches de la sphère privée ; soit ceux qui travaillent à plein temps dans la sphère économique sont dissuadés de le faire et dépendant alors d'une offre marchande, qui appelle un surcroît de revenus. La position de Gorz engendre un débat sur la « société de services » avec Jean Gadrey, qui lui répond que les services marchands assurent bien une substitution productive en réalisant des activités que le consommateur ne pourrait produire dans les mêmes conditions économiques ; contre l'emprise capitaliste, celles-ci pourraient être organisées selon des normes de service public². Gadrey entend en fait les services au sens large du secteur tertiaire alors que Gorz cible spécifiquement les services à la personne se substituant au « travail pour soi », surtout dans l'espace domestique. Cette consommation lui paraît un luxe superflu, qui semble un besoin dans une société où les travailleurs manquent de temps et d'énergie en dehors de leur travail. Gorz soutient que « *si tout le monde travaillait moins, tout le monde pourrait assumer ses propres tâches domestiques ET gagner sa vie en travaillant*³. » La marchandisation du travail pour soi « organise ainsi la dépendance et l'hétéronomie universelles et définit comme “pauvres” celles et ceux qui “sont contraints” à se prendre au moins partiellement en charge eux-mêmes »⁴.

¹ MT, p. 251. Thèse justifiée ensuite par Jean Gadrey *Socio-économie des services*, Paris, La Découverte, 2003. Il montre que dans les sociétés égalitaires, comme la Suède, les « emplois de serviteurs » sont quasiment inexistants, alors qu'ils sont très présents dans les pays avec de fortes inégalités de revenus, à l'instar des États-Unis, où les 10 % les plus riches ont des revenus 17 fois supérieurs à ceux des 10 % les plus pauvres, ce pourquoi ils ont un fort intérêt économique à se faire servir. Dans un pays très inégalitaire, les services personnels, domestiques, commerciaux, de livraison à domicile et de restauration sont incités économiquement. Voir aussi François-Xavier Devetter, Florence Jany-Catrice, Thierry Ribault, *Les services à la personne*, Paris, La Découverte, 2015.

² Jean Gadrey, « Société de services ou société de serviteurs ? », *Futuribles*, n° 147, octobre 1990.

³ MT, p. 252.

⁴ MT, p. 252-253.

Cette gestion autonome du travail pour soi est perçue comme un facteur d'autonomie parce qu'il est un « besoin et moyen de recouvrer une part accrue de souveraineté personnelle, sous la forme de l'appartenance à soi dans la sphère privée »¹ : c'est l'occasion d'une réflexion sur ses besoins et les moyens de les satisfaire. De plus, sa marchandisation accroît la dépendance à l'offre et à l'acquisition de ressources économiques. À terme, elle réduit, au point de l'anéantir, « notre capacité à nous prendre en charge nous-mêmes, sapant ainsi les fondements de l'autonomie existentielle mais aussi les fondements de la société vécue et du tissu relationnel »², sur lesquels se bâtissent ensuite les rapports sociaux fonctionnels. Cette valorisation rappelle celle que la féministe afro-américaine bell hooks oppose aux critiques du travail domestique exprimées par les féministes libérales, qui lui préfèrent l'emploi³ : le travail domestique n'est pas intrinsèquement une expérience aliénante, répétitive et ennuyeuse, mais peut être vécu comme une pratique de souveraineté et d'amour, protégée des rapports de force vécus dans la sphère marchande, d'autant plus violente pour les femmes racisées.

Les inégalités de prise en charge du travail domestique au sein du foyer témoignent encore de « l'inachèvement de cette union [conjugale] qui explique l'exploitation de la femme au sein de la famille »⁴. Celle-ci pourrait être dépassée « lorsque l'homme et la femme se partageront volontairement les tâches de la sphère privée aussi bien que de la sphère publique et appartiendront *également* à l'une et à l'autre »⁵. Cela n'implique pas le confinement de l'homme dans la sphère publique et celui de la femme dans la sphère domestique, ce à quoi pourrait aboutir le salaire ménager pour la femme au foyer. Gorz estime une union autonome si les conjoints sont réciproques dans leurs devoirs. Le salaire ménager pourrait être conçu comme la réduction pour tous de la durée du travail n'entraînant pas de perte de revenu plutôt que comme une allocation spécifique pour la femme.

Gorz en fait même une expérience fondatrice sur le plan existentiel :

Le travail pour soi est fondamentalement *ce que nous avons à faire pour prendre possession de nous-mêmes* et de cette organisation d'objets qui, nous prolongeant et nous réfléchissant à nous-mêmes comme existence corporelle, est notre niche au sein du monde sensible : notre sphère privée⁶.

Il permet de créer et de délimiter la sphère privée de celle sociale, de ressentir ses besoins et s'approprier son environnement immédiat. Ce n'est pas seulement un espace intime, individuel : c'est plutôt un espace familial que je partage avec des tiers proches, un espace que

¹ MT, p. 253.

² CSE, p. 65.

³ bell hooks, *De la marge au centre. Théorie féministe.*, tr. fr Noomi B. Grüsigg, Paris, Cambourakis, 2017.

⁴ MT, p. 262.

⁵ MT, p. 264.

⁶ MT, p. 254

je peux influencer, entretenir en coopération avec les autres. Plutôt que de marchandiser ces tâches, Gorz appelle à

[r]éélargir le champ du travail pour soi par lequel les personnes s'appartiennent à elles-mêmes, par lequel elles s'appartiennent mutuellement dans leur communauté ou famille et par lequel chacun s'enracine dans la matérialité sensible du monde et a ce monde en commun avec les autres¹.

Ces tâches effectuées dans une communauté de base protègent à la fois « les individus contre l'isolement, la solitude, le repli sur soi » et les relient dans un « un espace de *souveraineté commune*, soustrait aux rapports marchands, où les individus autodéterminent *ensemble* leurs besoins communs et les actions les plus appropriées pour les satisfaire »². D'autres modes de socialisation peuvent se réaliser par-delà la sphère économique, qui ne sont plus déterminés sur les rapports de production et leurs antagonismes de classe. Gorz replace ici l'autogestion des besoins et des conditions matérielles de vie, qui s'oppose à la domination capitaliste sur les modes de vie et les rapports sociaux :

C'est à ce niveau que les individus peuvent (re)devenir maîtres de leur vie, de leur mode de vie, du contenu et de l'étendue de leurs désirs ou besoins et de l'importance des efforts qu'ils sont prêts à consentir. C'est dans l'expérience pratique des activités microsociales que peut s'ancrer une critique du modèle de consommation capitaliste et de rapports sociaux dominés par les fins économiques et les échanges marchands³.

Cette autogestion de ces activités par les sujets est plus pertinente que leur hétérorégulation par le marché ou l'État parce qu'elle est fondée sur leur expérience des besoins et des ressources. Elles peuvent même « se développer sur une base de coopération bénévole, et, en partie, se confondre avec le temps de vivre » à condition que « le temps ne manque pas »⁴.

L'autogestion de ces activités microsociales implique donc de reconquérir du temps sur la rationalité économique pour rendre possibles des activités pour lesquelles « le temps [a] cessé d'être compté », que les individus puissent choisir « de rapatrier dans la sphère domestique ou dans la sphère microsociale de la coopération volontaire, des activités que, faute de temps, ils avaient abandonnées à des services extérieurs »⁵. Face à la colonisation du monde vécu par la rationalité instrumentale, les pratiques autonomes ont pour enjeux de « reconquérir et d'étendre une sphère où puisse prévaloir l'autorégulation de nos modes de coopération sociale et l'autodétermination des contenus de notre vie »⁶. Leur développement limite en retour la sphère économique. Elle a donc à la fois pour condition et pour effet la réduction de la durée du travail.

¹ *Ibid.*

² *MT*, p. 256.

³ *MT*, p. 256-257.

⁴ Lettre d'André Gorz à Pierre Héritier du 20 août 1988, citée par Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 259.

⁵ *MT*, p. 273.

⁶ *MT*, p. 285.

Gorz appelle alors à « remettre la rationalité économique (...) à sa place, qui est une place subalterne »¹, gérée par le politique. La rationalité économique économise du temps en socialisant des tâches et des outils de production, mais elle ne peut décider d'elle-même comment utiliser le temps. Il s'inscrit dans le projet de Karl Polanyi d'un socialisme comme « la tendance inhérente d'une civilisation industrielle à transcender le marché autorégulateur en le subordonnant consciemment à une société démocratique »² – sans reconnaître néanmoins que le marché soit autorégulé dans les faits puisque Gorz montre depuis *La Morale de l'histoire* la participation de l'État au marché monopolistique et néocapitaliste. Le socialisme subordonne les activités économiques à des fins et des valeurs sociétales et transforme ce faisant leur contenu et leurs conditions ; ce pourquoi Gorz définit encore en 1991, dans *Capitalisme, socialisme et écologie*, la rationalité écologique.

2. Réduire le travail hétéronome

La possibilité de réduction du travail hétéronome se traduit en termes de temps dédié, de volume et de qualité de la production ainsi que de ressources mobilisées.

Dans les années 1970 dans divers articles du *Nouvel Observateur*, Gorz défend déjà la réduction du temps de travail, d'abord pour augmenter le nombre d'emplois et partager la production de richesses sur tous³, puis pour réduire les baisses de rendement dues à la lassitude et la fatigue, ainsi que l'absentéisme⁴ : il reprend alors des justifications qui peuvent convenir à la quête de l'augmentation de la productivité. À partir des années 1980, la défense de la réduction du temps de travail n'est plus au service des gains de productivité mais de la limitation de la rationalité économique.

Cette réduction du travail hétéronome n'est pas qu'une réduction du temps de travail à conditions de travail et de production constantes – ce qui n'en ferait qu'une réforme marginale de la production capitaliste, voire qui la soutiendrait si cette réduction sert à dégager des gains de productivité. Elle traduit plutôt concrètement la décroissance écologiste pour réduire les contenus et les volumes de la production et le champ de la rationalité économique. Insistons sur ce point qui a été mécompris. Par exemple, Toni Negri et Jean-Marie Vincent croient que Gorz considère la rationalité économique en l'état comme indépassable, comme si la logique du

¹ CSE, p. 183.

² Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983, p. 302.

³ « Emploi : la journée de quatre heures ? », *NO*, 6 septembre 1971.

⁴ « Économie : mieux vaut moins mais mieux », *NO*, 12 février 1973.

Capital devait continuer de jouer librement dans la production : « il faudrait en quelque sorte payer un tribut au Capital pour gagner le droit à des activités créatrices et autonomes » alors qu'il pénètre toutes les sphères de la société, ce pourquoi ils estiment prioritaire la lutte contre l'hétéronomie du travail¹. Or, Gorz continue de présupposer le remplacement d'« un système économique fondé sur la recherche du gaspillage maximum par un système fondé sur la recherche du gaspillage minimum », d'

[u]ne économie où la production est subordonnée aux exigences de profit du Capital, par une économie (originellement appelée socialisme) où la production est subordonnée aux besoins (et où les besoins sont librement déterminés par le peuple lui-même en connaissance des modalités et des coûts de leur satisfaction possible)².

Elle s'oppose au capitalisme, qui empêche la limitation de la sphère hétéronome parce que ses techniques et rapports de production « excluent la satisfaction durable et équitable des besoins en même temps que la stabilisation de la production sociale à un niveau communément accepté comme *suffisant* »³. Réduire le travail hétéronome, c'est à la fois réduire son contenu mais aussi toutes ses externalités négatives, ce qui implique sa réorganisation complète et non seulement la réduction des quantités produites :

La réduction de la sphère de la nécessité ne peut donc consister à réduire seulement la quantité de travail requise pour la production matérielle de ce qui est nécessaire à la vie. Elle exige également une réduction des déséconomies externes [externalités négatives] et des activités étatiques requises par la production directe. Et cette réduction-là ne peut être obtenue que si l'appareil de production lui-même et la division du travail qu'il détermine sont modifiés⁴.

Borner la rationalité économique, c'est lutter contre le capitalisme qui marchandise indéfiniment des biens et services, en faisant un usage social émancipateur des gains de productivité qui économisent du temps de travail. Le limiter au suffisant déterminé collectivement le réduirait encore plus. Dès lors, le travail est reconduit à sa fonction instrumentale de satisfaction des besoins pour être borné et mis au service d'un projet émancipateur. Cette fonction a été négligée, comme le voit aussi Dominique Méda :

Depuis le XVIII^e siècle, le travail est un moyen en vue d'aménager le monde. Au départ, il s'agissait seulement d'augmenter notre bien-être. Mais quand considérerons-nous que celui-ci est atteint ? Quand aurons-nous le sentiment d'avoir atteint l'abondance, le véritable bien-être ou la totale coïncidence à nous-mêmes, si ce n'est dans un terme mythique de l'histoire, toujours repoussé en fait⁵.

Gorz justifie la possibilité de cette réduction du travail hétéronome par deux arguments. L'un est factuel et historique : l'existence d'un chômage structurel traduirait l'inemploi effectif

¹ Toni Negri et Jean-Marie Vincent, « Paradoxes autour du travail », *Futur Antérieur*, février 1992, n°10, p. 8.

² AP, p. 175.

³ AP, p. 176.

⁴ AP, p. 150.

⁵ Dominique Méda, *Le Travail, une valeur en voie de disparition ?* Paris, Flammarion, 2010, p. 162.

d'une part considérable de la main d'œuvre. Il témoignerait d'une réduction du besoin de travail vivant dans la société. *Les Chemins du paradis* s'ouvre ainsi sur deux citations : l'une du sociologue allemand Ralf Dahrendorf qui interprète l'existence du chômage comme la réduction du travail comme activité économique dans la société ; l'autre de l'économiste américano-soviétique Wassily Leontief qui voit dans le progrès technique le moyen de retrouver le chemin du Paradis dont ont été exclus Adam et Eve, condamnés à travailler¹. Cependant, Gorz ne relie pas l'existence de ce chômage – qui signifie une sous-mobilisation des forces productives d'un pays – à l'extraction capitaliste et coloniale des ressources des pays en développement.

L'autre argument relève de la praxis productive du prolétariat, « capacité de produire un *surplus*, c'est-à-dire de fournir un surtravail qu'aucune nécessité naturelle ni aucun besoin impérieux n'imposent »². Si celle-ci est captée par le capitalisme sous la forme de plus-value, elle est aussi une potentialité que peut s'approprier le socialisme. Intrinsèquement, elle rend possible « l'avènement futur, au-delà du règne de la nécessité, du règne de la liberté dans lequel le travail aura en lui-même sa propre fin », dont les buts et les produits « transcenderont les nécessités de la subsistance » pour refléter au producteur « sa virtuelle souveraineté de créateur libre »³. Le prolétaire peut prendre conscience de cette contradiction entre « la finalité du travail, qui est de produire du non-nécessaire », déjà réalisée par la sphère de la gratuité, non-utilité des richesses produites, « et la condition du prolétaire, maintenu dans la sphère de la nécessité par le fait que sa force de travail n'est rémunérée qu'au salaire de subsistance »⁴, pour revendiquer de dépasser cette sphère de la nécessité.

Ce deuxième argument est inspiré des *Grundrisse*, où Marx envisage que « la transformation des moyens de travail en processus automatique » irait de pair avec « l'abolition du travail individuel dans son immédiateté et dans sa particularité et sa transformation en travail social »⁵. Cela ne signifie pas que la machinerie capitaliste diminuerait et libérerait d'elle-même le travail humain, puisqu'elle est développée pour accentuer leur exploitation comme le rappelle Franck Fischbach⁶ : elle ne peut être émancipatrice qu'une fois libérée des rapports capitalistes de production. Le capitalisme conduit en fait à abolir le facteur subjectif de la production immédiatement sociale – le besoin de travail vivant fourni par le travailleur individuel – et

¹ CP, p. 9.

² AP, p. 57.

³ *Ibid.*

⁴ AP, p. 58.

⁵ Karl Marx, *Grundrisse*, in *Œuvres*, Pléiade, t. 2, p. 309.

⁶ Franck Fischbach, *Après la production*, *op. cit.*, p. 55.

transforme ainsi la subjectivité fondatrice de la richesse réelle et économique en subjectivité libre, capable de s'extraire des rapports marchands. Cette interprétation est aussi celle que Negri présente en 1978 à l'ENS, invité par Althusser :

Le contenu, le programme du communisme sont un développement des besoins universels qui ont surgi sur la base collective mais misérable de l'organisation du travail salarié, mais qui, de façon révolutionnaire signifie l'abolition du travail, sa mort définitive¹.

Gorz propose donc d'utiliser la rationalité économique à des fins non productivistes, en la considérant comme un instrument efficace mais à borner. Le productivisme valorise l'augmentation perpétuelle de la production tandis que la rationalité écosocialiste peut utiliser la productivité pour produire le maximum nécessaire dans un minimum de temps, afin de libérer du temps libre pour que chacun puisse réaliser ses projets. C'est un usage modéré et convivial de la productivité et non une glorification de l'effort. La rationalité est entendue ici comme le pouvoir fonctionnel nécessaire au système hétéronome pratico-inerte, et non celle productiviste qui contient un principe d'extension illimitée empêchant de la subordonner à la sphère de l'autonomie.

Si une forme de liberté est possible dans le règne de la nécessité soumis aux contraintes matérielles, elle « *se réduit à travailler le plus dignement, le plus efficacement et donc le moins d'heures possible. C'est à cela que doit tendre l'autogestion*². » Gorz lit ainsi la distinction marxienne entre la sphère de la liberté, qui ne commence qu'au-delà de la sphère de la nécessité, à réduire, dans son contenu et dans sa rationalité. Le règne de la nécessité, production collective utilitaire de satisfaction des besoins, permet de développer le règne de la liberté des projets autonomes. Comme le formule Fischbach, le règne de la liberté ne commence pas au-delà du travail, mais au-delà du travail *dicté par la nécessité et les fins extérieures* : une forme de liberté advient par l'organisation autonome du travail régi par ses propres fins plutôt que celles imposées par l'instrumentalité des besoins, nécessité qui perdure même dans une société post-capitaliste³.

¹ Toni Negri, *Marx au-delà de Marx*, op. cit. p. 279. L'exemplaire de Gorz lui est envoyé par Yann Moulier-Boutang.

² AP, p. 135.

³ Frank Fischbach, *Après la production*, op. cit., p. 56. C'est aussi l'interprétation de Richard Sobel, qu'il relie à Gorz, dans « «Le règne de la nécessité » borne-t-il l'émancipation sociale ? Deux lectures croisées de l'utopie communiste chez Marx », *Revue économique*, vol. 62, n°2, 2011, p. 187-214 : « 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). (...) 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

Gorz s'appuie sur l'*Idéologie allemande* où Marx indique que la révolution communiste ne partage pas seulement le travail (« *verteilt* ») mais qu'elle le « *beseitigt* », c'est-à-dire supprime au sens de « mettre sur le côté », ce qui décentre et relativise sa place, perdurant tout de même. Dans le règne de la nécessité, les relations aux autres et au monde social sont fonctionnelles, déterminées par l'utilité. Le domaine des fins en soi (« *Selbstzweck* ») commence par-delà celui du nécessaire : les activités ne sont pas déterminées par un but extérieur, l'échange marchand et la rentabilité, ni même l'utilité et la satisfaction des besoins, mais par le plaisir intrinsèque d'agir, de créer, de donner et de prendre soin. Ce n'est pas « l'autogestion, par les producteurs associés, de la production matérielle [qui] réalise le règne de la liberté » ; celui-ci ne « s'épanouira » – c'est-à-dire sera rendu possible, et non nécessairement réalisé – que « grâce à la réduction de la durée du travail et des efforts requis par la production du nécessaire »¹. Les producteurs associés doivent s'organiser pour réduire le travail nécessaire à un niveau jugé minimum, de sorte que tout le monde travaille mais peu, pour déployer à côté du travail des activités qui sont à elles-mêmes leur propre fin.

3. L'autogestion des activités autonomes : par-delà la nécessité

Les activités autonomes ne sont pas imposées par le pratico-inerte et la production sociale, mais sont désirées et réalisées intrinsèquement par le sujet, quelle que soit leur finalité – même si elles peuvent avoir, indirectement, une utilité sociale ou subjective. Elles sont définies par leur caractère autotélique, par distinction de la valeur instrumentale des activités hétéronomes :

J'appelle autonome ces activités qui sont à elles-mêmes leur propre fin. Elles valent par et pour elles-mêmes non pas parce qu'elles n'ont pas de but autre que la satisfaction ou le plaisir qu'elles procurent mais parce que *la réalisation du but autant que l'action qui le réalise* sont source 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 du but qu'elle poursuit².

L'activité économique vise l'échange, ce qui relativise sa valeur intrinsèque et empêche une autonomie complète. Elle peut être, par aspects, épanouissante et plaisante « lorsqu'elle est

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. »

¹ *Ibid.*

² *MT*, p. 267.

coopérative, autoorganisée, autogérée »¹ mais elle n'est jamais intrinsèquement sa propre fin. À l'inverse, les activités autonomes sont sans nécessité ni contrainte, motivées par des valeurs qui « renvoient à un choix conscient auquel rien ne m'oblige »². Par elles, nous pouvons « nous activer et [à] nous employer nous-mêmes à des tâches que nous-mêmes aurons définies »³ et non d'un tiers qui commanderait l'activité. Ces tâches peuvent être sociales : leur caractéristique essentielle est qu'elles ne soient pas contraintes formellement – par le pouvoir économique ou technocratique. Elles existent déjà, mais peuvent être étouffées par l'extension de ces pouvoirs, ce pourquoi elles ont besoin d'être protégées voire stimulées.

L'idéal autogestionnaire passe alors du côté des activités « autonomes, autogérées, non marchandes, portant leur finalité en elles-mêmes » : si Gorz reconnaît une certaine marge d'autogestion des tâches hétéronomes, il la considère plus grande pour les activités autonomes, car non contraintes et non-instrumentales. Si elles peuvent être influencées par des facteurs sociaux (formation sociale du désir, des finalités et des outils du projet), ceux-ci ne sont pas déterminants. Le concept d'autogestion est-il cependant adéquat ici ? Il renvoie à une dimension collective de l'activité alors que les activités autonomes peuvent être privées. Pour autant, elles ne sont pas toutes individuelles ; elles peuvent consister dans des projets collectifs que les sujets portent ensemble selon des valeurs choisies. Par-delà le dualisme entre activité hétéronome et autonome, il serait souhaitable de graduer l'autodétermination de l'activité, selon sa configuration, comme le nombre de personnes impliquées et l'échelle de réalisation de l'action.

Les activités autonomes se définissent donc par le rapport que le sujet entretient avec elles : il peut vouloir ses fins et ses modalités. Même si le projet se déploie dans un champ socialement normé, avec des instruments socialement préconstitués, ceux-ci sont « dépassés et pliés en fonction de fins personnelles et d'une aventure personnelle »⁴. Elles ne produisent pas d'aliénation, entendue comme « l'impossibilité de vouloir ce que l'on fait et de produire des actions que l'on puisse prendre pour fin dans leurs résultats comme dans les modalités de leur déroulement »⁵. Face à l'hétéronomie de la production sociale, la liberté consiste alors « à reconquérir des espaces d'autonomie où nous puissions *vouloir ce que nous faisons et en répondre* »⁶ – capacité du sujet à reconnaître son acte comme sien et à en porter la responsabilité

¹ MT, p. 272-273.

² MT, p. 271.

³ CP, p. 201.

⁴ Ibid.

⁵ AP, p. 132.

⁶ MT, p. 268.

morale. Par ces activités, le sujet expérimente sa souveraineté existentielle et s'épanouit en tant que personne, c'est-à-dire agent doté de droits et de devoirs, de capacités morales, capable de définir des projets, leurs conditions de réalisation et de s'y reconnaître. Initialement sans valeur instrumentale, elles n'ont pas de valeur économique. Elles peuvent en acquérir dans un second temps si le sujet décide d'en tirer un revenu, de se rémunérer et « professionnaliser son activité » mais cela transforme son rapport subjectif à l'activité et engendre des contraintes, comme la rentabilité¹. Ce n'est donc pas un « tiers-secteur » économique, à côté du secteur marchand. Non-autonomes, les activités associatives ou de l'économie sociale et solidaire ont une valeur instrumentale et risquent d'être soumises à une logique gestionnaire².

Comment distinguer dans les faits les activités autonomes des activités instrumentales non socialisées en l'état, comme celles domestiques ? Quelle est la frontière entre une pratique culinaire « alimentaire » et celle « autonome » ? Laquelle pourrait relever de la rationalité économique ? Puisque seule une activité sans nécessité permet au sujet d'être moral, l'activité autonome n'a ni nécessité vitale – de survie – ni obligation sociale : « à partir du moment où, cessant d'exprimer les besoins impérieux du corps et sa dépendance du milieu, ses actions relèvent de sa seule détermination souveraine »³. On pourrait néanmoins reprocher à Gorz un dualisme encore cartésien de la volonté spirituelle et du corps matériel, alors même qu'une partie de la phénoménologie a tenté de le dépasser.

Dès lors, Gorz estime que l'autonomie ne peut exister que si la production du nécessaire est garantie par ailleurs. C'est pourquoi il n'envisage pas un retour aux modes de production préindustriels du nécessaire qui, à ses yeux, ne pourraient garantir la satisfaction durable des besoins de la population actuelle. Or, de même que Marshall Sahlins révèle l'abondance de certaines sociétés primitives – recherches que Gorz connaît –, les féministes de l'école de Bielefeld montrent aussi l'abondance des communautés de subsistance, qui n'est pas assurée par des moyens industriels démesurés mais par une gestion autonome et solidaire des ressources, de la production et de leur distribution. La survie est assurée au moins à l'échelle de quelques saisons : peut-être cela lui semble trop peu, ce pourquoi il privilégie encore une

¹ Voir par exemple Nathalie Leroux et Marc Lorient (dir.), *Le Travail passionné. L'engagement artistique, sportif ou politique*, Toulouse, Érès, 2015.

² C'est pourquoi Gorz critique l'idée d'une économie duale qui abandonnerait le but de transformation de l'économie capitaliste pour se placer tous ses espoirs dans l'ESS. À ce sujet, voir Archives André Gorz/IMEC/371/10/13. Par exemple Roger Sue parle de dualisme sectoriel au sein de l'économie pour désigner les activités utiles non-marchandes : voir Roger Sue, « Temps libre et production de la société », in J.-P. Durand, F.-X. Merrien, *Sortie de siècle, La France en mutation*, Paris, Vigot, 1991, p. 92.

³ MT, p. 31.

production sociale planifiée du nécessaire ? La subsistance locale semble-t-elle inadaptée au volume de la population et à la configuration actuelle des besoins ?

En excluant l'autonomie existentielle de la nécessité, Gorz reprend le sens arendtien du travail, défini comme un métabolisme du corps avec la nature :

L'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même¹.

En tant qu'activité de satisfaction des besoins biologiques pour entretenir le vivant, le travail est commun à toutes les formes de vie biologique, animales comme végétales, qui doivent consommer des ressources pour survivre. En même temps, dans *Métamorphoses du travail*, Gorz reproche à Arendt d'interpréter comme du travail du « règne de la nécessité », pour satisfaire un métabolisme vital, ce qui est en fait un construit social organisé par le marché, notamment l'organisation salariale de la société². Il lui oppose que la société de travailleurs contemporaine n'est pas qu'une situation d'asservissement à la nécessité, puisque le capitalisme industriel a justement construit l'affranchissement vis-à-vis de la nécessité matérielle par une production de masse. La spécificité du capitalisme n'est pas d'avoir asservi les individus à la nécessité en général, mais de les avoir rendus dépendants du marché pour satisfaire leurs besoins. Gorz en tire une contradiction motrice de l'histoire : par la rationalisation capitaliste, le travail cesse d'être une activité soumise aux nécessités naturelles, puisqu'il parvient à produire de l'abondance et du superflu, mais il devient en même temps une activité soumise aux impératifs du capital et confrontée aux nécessités écologiques.

Malgré cette recontextualisation historique de la nécessité, Gorz reprend le principe arendtien selon lequel l'autonomie se situe par-delà les nécessités matérielles de reproduction de la vie biologique. C'est là encore son héritage existentialiste : l'autonomie peut se réaliser à partir des conditions matérielles d'une situation mais ne peut être causée, dictée ou organisée par elles. En effet, Gorz entend l'autonomie et l'hétéronomie comme le rapport que le sujet entretient avec son activité : l'« autonomie s'oppose aussi à nécessité, non pas parce que toute activité nécessaire est inévitablement hétéronome (*il n'en est rien*), mais parce que l'autonomie d'une activité commandée par la nécessité est condamnée à rester formelle »³. Une autoproduction peut ainsi être vécue de façon autonome si seulement elle n'est pas l'unique moyen de satisfaire un besoin et ne met pas en jeu la survie. Par exemple, des habitants peuvent

¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, tr. Georges Fradier, Paris, Calman-Lévy, 1983, p. 41.

² MT, p. 41.

³ MT, p. 269.

considérer leur pain autoproduit comme une œuvre qui résulte de choix et des plaisirs des activités s'ils ont une alternative de consommation – non nécessairement industrielle – : « L'autoproduction et les activités coopératives ne peuvent être des activités autonomes que si le nécessaire est assuré à chacun et à chacune par ailleurs¹. » Si le développement des activités autonomes peut réduire à terme le volume de certaines activités hétéronomes, il ne doit pas le remplacer entièrement, sinon elles perdent leur caractère autonome. Ces activités ne se distinguent donc pas par un critère substantiel mais par le rapport existentiel que le sujet entretient avec elles – tout comme le capitalisme transforme l'expérience vécue d'une activité, selon qu'elle est réalisée pour soi, pour un proche, pour un client direct ou pour un patron.

Cependant, la partition de Gorz ne témoigne pas du même intérêt qu'Arendt pour les activités politiques exercées dans la cité, qu'il range partiellement dans les activités hétéronomes car instrumentales, même effectuées convivialement à l'échelle microsociale. Pour lui, le politique résulte de la confrontation entre les aspirations autonomes des sujets et les institutions capitalistes et technocratiques qui les contrent. Le politique est expérimenté dans chaque pratique d'autogestion des conditions matérielles d'existence.

Aujourd'hui, Aurélien Berlan interroge cette conception des activités autonomes extraites à partir d'un travail social hétéronome : ne relève-t-elle pas d'un fantasme de délivrance de la nécessité alors qu'on pourrait envisager de l'autonomie dans la satisfaction des besoins, à l'instar de la subsistance paysanne²? Puisque Gorz défend l'autogestion des besoins plutôt que leur prise en charge par des institutions ou le marché capitaliste sur lesquels les sujets n'ont pas de pouvoir, il conçoit bien qu'il y ait des formes de satisfaction des besoins plus autonomes que d'autres. Cependant, il conçoit divers degrés d'autonomie, entendue comme la possibilité du sujet de déterminer son activité et de la reconnaître comme sienne : les activités nécessaires à la subsistance, instrumentales, même si elles peuvent être plus ou moins autodéterminées et ancrées dans des réseaux de sens qui les justifient pour le sujet, restent au moins hétérodéterminées par leur finalité. Les activités autonomes sont celles hors de toute nécessité et utilité, qui ne sont pas appréhendées ainsi et qui n'ont pas à s'en justifier. Les recherches empiriques sur les communautés intentionnelles, dont certaines, néopaysannes, visent l'autogestion de la subsistance, nuancent aussi l'idéal d'autonomie dans la satisfaction des besoins en montrant les contraintes que vivent leurs membres – indépendamment même de

¹ MT, p. 272.

² Aurélien Berlan, *Terre et liberté*, op. cit.

leur situation dans une économie capitaliste¹. Pour résoudre cette tension, Gorz envisage ensuite de distinguer « autonomie », degré de liberté dans la nécessité, de « liberté », comme le suggère une note où il définit le travail pour soi comme celui « dont nous sommes à la fois les artisans et les bénéficiaires : *self-recording, selbstbefriedigend*. Il appartient à la sphère de l'autonomie et non à celle de la liberté. L'autonomie consiste aussi à assumer la nécessité »². Néanmoins, il n'en fait pas un usage systématique. En tout cas, le reproche de Berlan adressé à Gorz n'est pas tant pertinent pour le désir de délivrance *institutionnelle* de la nécessité – par des tiers ou par l'industrie – que pour le désir de sa délivrance *métaphysique*. Comme nous l'avons vu, Gorz refuse que l'autonomie soit directement causée par des facteurs matériels ; si elle peut être mise à mal par la corporéité, comme dans le cas de maladies, elle se construit par-delà.

4. Utiliser l'efficacité du travail hétéronome à des fins autonomes

L'usage de ce travail hétéronome au service de *fins* autonomes – et non seulement d'*activités* autonomes – peut se faire dans plusieurs directions. D'abord, celui-ci doit servir à satisfaire convenablement les besoins sociaux selon la plus grande efficacité écosocialiste, qui maximise la qualité en minimisant les ressources. Cette sphère hétéronome produit des biens et services socialement nécessaires plus efficacement que par des activités autonomes gérées individuellement, selon deux critères, l'*efficiency*, rendement d'une dépense d'énergie, et l'*effectiveness*, conformité du résultat au but poursuivi : elle « assure la production programmée, planifiée, de tout ce qui est nécessaire à la vie des individus et au fonctionnement de la société, le plus efficacement et donc avec la moindre consommation d'efforts et de ressources »³. Ce n'est pas la production capitaliste gigantesque qui ne vise pas l'efficacité de la production et de l'usage des ressources, tout en produisant maintes externalités négatives. Cette sphère hétéronome appelle une transformation écosocialiste de la production, pour qu'elle soit d'autant plus efficace et appropriable par les producteurs-consommateurs.

Le travail hétéronome constitue aussi la base matérielle des activités autogérables en produisant des outils conviviaux pour satisfaire individuellement certains besoins de façon plus autonome que par une production sociale standardisée. Ces outils conviviaux, comme des outils

¹ Voir notamment Michel Lallement, *Un désir d'égalité, vivre et travailler dans des communautés utopiques*, Paris, Seuil, 2019, et Madeleine Sallustio, *À la recherche de l'écologie temporelle. Vivre des temps libérés dans les collectifs néopaysans autogérés : une analyse anthropologique*, Rennes, PUR, 2022.

² Note en marge de « Lettre reçue d'Opielka, 27 novembre 1987 », Archives André Gorz/IMEC/371/13/2/4.

³ AP, p. 137.

de fabrication et de réparation, le vélo ou les *low tech* peuvent en effet impliquer des savoirs sociaux et des structures de production, d'approvisionnement et de distribution complexes. Le travail hétéronome doit produire, pour le secteur autonome, « un maximum d'outils à la fois performants et conviviaux »¹. Si le travail hétéronome peut fournir en série des objets utilitaires, « la majorité des objets non utilitaires seront produits avec une efficacité supérieure dans la sphère autonome »² pour les adapter aux goûts de chacun. Ainsi « ces activités hétéronomes doivent être considérées comme des nécessités découlant de – et fournissant la base matérielle de – l'ensemble des activités susceptibles d'autogestion »³ : les deux sphères sont interdépendantes parce que les activités hétéronomes fournissent les moyens matériels à l'existence d'activités autonomes. Certains choix techniques réduisent aussi le recours à l'industrie gigantesque : Gorz considère que l'informatique et le numérique peuvent servir à décentraliser les unités de production pour adapter localement les outils et la production selon les besoins, en réduisant la standardisation.

Ensuite, la réduction du travail hétéronome – dans son volume, dans son organisation et dans son contenu – sert à dégager des ressources et notamment du temps pour les activités autonomes : la réduction « au minimum [de] la durée du travail hétéronome que chacun doit accomplir »⁴. Enfin, les activités autonomes peuvent aussi réduire à terme le volume du travail hétéronome : par exemple, avoir du temps pour cuisiner c'est réduire le besoin de repas industriels et de traitement des déchets qui résultent de leur conditionnement.

Gorz ne juge pas souhaitable de défaire entièrement les structures industrielles de production parce qu'elles économisent du temps de production et des ressources par rapport au mode artisanal, tout en créant des outils pour les activités autonomes. Tout en reconnaissant son origine capitaliste, Gorz entend utiliser certaines dimensions de l'industrie pour ses effets potentiellement émancipateurs.

N'est-ce pas contradictoire avec sa technocritique antérieure qui s'attaque notamment au gigantisme des unités de production et aux effets aliénants incorporés directement dans les outils ? Gorz pense le travail hétéronome comme produit de l'industrie, à l'instar des socialistes comme Fourier qui en reconnaissaient aussi les avantages en matière d'efficacité, mais il maintient la technocritique pour choisir les outils les plus adaptés à la rationalité écosocialiste, mis au service de finalités autonomes, comme le choix de petites unités décentralisées. Ce qu'il

¹ AP, p. 142.

² AP, p. 144.

³ CP, p. 52.

⁴ AP, p. 142.

appelle industrie consiste peut-être dans l'organisation d'une production de masse standardisée avec une interchangeabilité des composants et des produits, sans qu'elle n'implique ni usine gigantesque ni taylorisme.

Cette industrie s'appuie sur une technique différente de l'artisanat, qui résulte de la scission entre la culture professionnelle et la culture du quotidien, qui permet d'« accroître l'efficacité du travail et d'en réduire la durée, la peine » : « ce prix de la technicisation ne devient acceptable que dans la mesure où elle économise du travail et du temps »¹. Cette scission est acceptée comme un moindre mal si elle est mise au service d'une réduction de la peine et de la durée accordée à la production hétéronome. Gorz juge plus souhaitable d'accepter une part d'hétéronomie dans la production sociale du nécessaire et des outils conviviaux, plutôt que de valoriser l'autonomie dans la réalisation de tous les moyens de satisfaire ses besoins – quand bien même elle ne serait pas individuelle et autarcique mais fondée sur des relations d'entraide à une échelle locale.

Il en déduit une thèse sur la finalité même du travail, entendu comme activité produisant une valeur d'usage et réalisée dans la sphère publique : tout travail vise à économiser des facteurs de production, des ressources, du temps et des efforts, pour faire « des choses aussi importantes ou plus importantes que » son travail, « des choses pour lesquelles les gens n'ont jamais assez de temps, pour lesquelles [chacun] a besoin de plus de temps »². La division sociale du travail vise à réaliser cette finalité, pour économiser des facteurs de production. À l'inverse, une activité qui dépense sans compter des facteurs de production – temps, matières premières, ressources économiques – n'est pas du travail mais une activité définie et valorisée uniquement par le sens que lui confère le sujet.

Toutefois, Gorz semble ici négliger l'analyse opéraïste : si le changement technique est mené par le capitalisme pour réduire le pouvoir des travailleurs sur le procès de production, peut-il vraiment être utilisé dans un projet d'émancipation, à la fois dans le travail hétéronome et dans les activités autonomes ? Redonner du pouvoir aux travailleurs dans le procès de production, c'est aussi augmenter le recours au travail humain : comment concilier la visée émancipatrice de réduction du besoin de travail humain et d'augmentation de l'autonomie sur le procès de production par l'augmentation du pouvoir d'agir ? Gorz distingue la rationalité économique en général qui vise à produire des gains de productivité, de sa forme capitaliste qui aboutit à l'automatisation et à la réduction du pouvoir des travailleurs. Les gains de productivité

¹ *MT*, p. 147.

² *Ibid.*

engendrés par une certaine organisation capitaliste de la production reposent sur le maintien de l'exploitation des travailleurs tandis que la rationalité que Gorz attribue à la logique même du travail, comme activité dont la finalité est d'économiser des facteurs de production en produisant plus efficacement, est à l'origine de la division du travail et de la spécialisation, dont les formes capitalistes ne sont que des extrêmes.

Gorz maintient sa critique à l'égard des unités de production gigantesques et leur préfère des unités décentralisées plus autogérables. Mais dans ses analyses ultérieures, il refuse aussi de taxer l'automatisation pour financer un revenu universel, pour n'éviter que cela ne freine les réorganisations qui économisent du travail humain¹. Gorz semble conserver l'idée, issue de la téléologie marxiste, selon laquelle le capitalisme actualise des possibles qui sont ensuite utilisables à d'autres fins que celles pour lesquelles ils ont été développés. Cependant, il pense aussi que le capitalisme ne choisit que les techniques qui lui sont utiles et néglige celles, moins coûteuses et plus économes, qui pourraient apparaître préférables à une rationalité écosocialiste, tout en suggérant que les outils produits par le capitalisme peuvent être utilisés contre lui pour le dépasser. C'est cette ambiguïté qui fait dire à Fabrice Flipo que

Gorz reste en réalité trop marqué par les *Grundrisse* et l'idée que le capitalisme finirait par produire les outils de sa propre abolition, ce qui le conduit sur des voies techno-utopiques pouvant difficilement être conséquentes sur le plan écologiste. Gorz n'endigue pas les forces productives².

Cet interprète lui reproche de fétichiser certains outils, notamment les techniques de l'information, pour conserver l'évolution des gains de productivité qui perdure comme nécessaire. Pourtant, pour Gorz, la rationalité écosocialiste conduit au contraire à interroger à l'aune d'autres critères d'efficacité la pertinence de certains outils.

Le point aveugle des espoirs que Gorz place dans les gains de productivité, même s'ils sont réalisés par d'autres outils que ceux capitalistes, réside peut-être dans leur coût écologique : la complexification de l'organisation de la production, comme sa mécanisation et sa division dans divers unités, induit une dépendance à l'égard des sources énergétiques mais aussi de réseaux complexes en amont et en aval de production, d'approvisionnement et de distribution, qui appellent quantité de travail humain et d'infrastructures matérielles, qui ont un impact écologique plus fort qu'une organisation locale. On pourrait considérer que Gorz inclut

¹ « [Le revenu d'existence] ne peut être financé par prélèvement fiscal sur la survaleur réalisée par les entreprises. Une économie qui produit de plus en plus de marchandises avec de moins en moins de travail capital-productif ; une économie donc qui, grâce aux accroissements de productivité, distribue de moins en moins de moyens de paiement même quand la production augmente, ne peut financer des revenus de transfert croissants par des prélèvements fiscaux sur les salaires et sur la survaleur » in *Wissen, Wert und Kapital, Zur Kritik der Wissensökonomie*, Rotpunkt, 2004, p. 97 [version allemande de *L'Immatériel*].

² Fabrice Flipo, *Nature et politique*, *op. cit.*, p. 199.

sans doute ces variables dans la définition de sa rationalité écologique alternative. En tout cas, il distingue clairement son projet de « dépassement » du mode de développement capitaliste de celui de sa « destruction » qu'il attribue à « l'utopie « désindustrialiste » des Verts les plus radicaux »¹ qui consisterait à supprimer la division des tâches, les échanges marchands, les techniques industrielles et la spécialisation fonctionnelle.

5. La répartition pluraliste entre les activités

Discuter les modalités de satisfaire les besoins – de façon marchande, institutionnelle ou autogérée – est répandu à l'époque². Comme le synthétise l'économiste Guy Roustang : de l'infinité des besoins il ne résulte pas qu'il faille les satisfaire par du travail marchand³. Chez Gorz, le développement des activités autonomes par la limitation des activités hétéronomes est permise dans une « société duale » avec une « économie pluraliste »⁴ composée de ces deux sphères d'activités hétéronomes et autonomes entre lesquelles certaines activités autonomes, microsociales, satisfont aussi des besoins.

Le travail macrosocial hétéronome est organisé à l'échelle de la société tout entière pour son contenu, ses normes, ses conditions de production et de distribution : la société assure ainsi son fonctionnement et la couverture des besoins de base de tous ses membres, selon la rationalité écosocialiste. Les activités microsociales coopératives, communautaires ou associatives, sont auto-organisées à l'échelle locale, de façon facultative et volontaire ; elles couvrent localement certains besoins, sans devenir indispensables par une disparition du travail macrosocial. Les activités autonomes correspondent aux projets non-utilitaires des sujets, à l'échelle individuelle ou collective.

Le contenu de ces activités est modulable, de même que leur répartition entre les sphères, mais selon un critère d'efficacité, pour choisir l'échelle la plus appropriée pour satisfaire un besoin :

Toute communauté locale aura ainsi à décider si et dans quelle mesure elle désire assumer elle-même des productions nécessaires en substituant des activités microsociales à du travail macrosocial. Une substitution complète, souhaitée par une partie du courant autogestionnaire, ne sera jamais possible et n'est d'ailleurs pas souhaitable : elle soumettrait les communautés locales, dans leur organisation et leur vie, aux contraintes propres à la sphère de la nécessité ; elle restreindrait l'espace de la circulation, des échanges et des choix autonomes. Une communauté fortement intégrée en fonction de ses impératifs de survie n'est jamais propice à l'épanouissement des libertés individuelles. Celui-ci suppose toujours une pluralité de solutions à un même problème, donc la possibilité permanente d'arbitrages, collectifs et

¹ CSE, p. 27.

² Pour une synthèse, voir Jean-Claude Kaufmann (dir.), *Faire ou faire faire ?* Rennes, PUR, 1996, notamment Michel Lallement « Travail domestique, partage du temps et nouveaux services ».

³ Guy Roustang, *Le travail autrement*, op. cit., p. 16-17.

⁴ CP, p. 118.

individuels, entre ces solutions, et notamment la liberté de chacun de n'adhérer aux activités communautaires que dans la mesure et pour la période de temps de son choix. Le va-et-vient entre le travail hétéronome, les activités microsociales facultatives et les activités personnelles autonomes est la garantie de l'équilibre et de la liberté de chacun¹.

C'est une application du principe de subsidiarité qui appelle une réflexion constante sur les fins et les moyens pour déterminer l'échelle la plus pertinente pour satisfaire tel besoin par telle production. Fabrice Flipo suggère que

[l]a société « dualiste » gorzienne est donc en réalité constituée de trois pôles : celui, sériel, du marché ; celui, organisé, des institutions ; et celui, autogéré, de groupe, des activités autonomes. Les trois – groupe, institutions, sérialité – sont sartriens².

L'analyse en termes de tripartition sartrienne fonctionne, à condition de considérer que les séries sont issues d'une délibération collective sur les besoins et les conditions de leur satisfaction. Les penser ainsi permet de souligner que toutes ces activités, y compris les activités autonomes, sont des praxis communes articulées.

Le contenu des activités hétéronomes et autonomes varie selon leur organisation sociale. Dans une économie villageoise, les activités d'autoconsommation et d'autoproduction, supérieures en volume à la consommation de marchandises, produisent du nécessaire pour satisfaire les besoins. L'industrie est au service de l'autoproduction locale pour économiser du temps et de la peine. Alors que les activités d'autoproduction et autoconsommation y sont « nécessaires à la subsistance » et ne peuvent être autodéterminées que marginalement dans certaines modalités parce que « le travail n'en demande pas moins d'être fait, impérativement »³, les outils industriels apparaissent comme un luxe contingent d'agrément. Dans une société industrielle, « les activités autodéterminées ne sont constitutives d'une sphère de l'autonomie que pour autant que le nécessaire vous est assuré grâce au travail hétéronome salarié »⁴ et par le travail domestique. La quasi-totalité de la population des pays industrialisés achète la quasi-totalité du nécessaire avec la rémunération de son travail hétéronome. Entre la production institutionnelle et l'autoproduction pour le plaisir peut continuer d'exister une production artisanale communautaire qui se déploie d'autant plus librement en dehors des contraintes de l'économie capitaliste.

Dès lors, la réduction du temps de travail hétéronome n'est libératrice que si elle n'implique pas d'« autoproduire une part de nécessaire qui, précédemment, pouvait être achetée » : « chacun est libre d'employer ce temps comme il lui plaît »⁵ tandis que le nécessaire

¹ CP, p. 126.

² Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 219.

³ CP, p. 115.

⁴ Ibid.

⁵ CP, p. 117.

est garanti. Si ces activités de temps libre peuvent porter sur de l'autoproduction, celle-ci reste contingente, facultative, pour être voulue intrinsèquement. Gorz estime même probable qu'une part de la production institutionnelle soit à terme remplacée par de l'autoproduction stimulée par des ateliers de création et de réparation. Néanmoins, ces activités ne seront pas vécues par les sujets de la même façon que le nécessaire social à réaliser, puisque cela reste un surplus guidé par le projet subjectif. Alors que la production du nécessaire reste déterminée par la rationalité économique et l'économie des ressources, les activités autonomes ne les mesurent pas. Ainsi, « les fabriquer pour le plaisir, cela veut dire que le temps qu'on y passe n'est pas compté : c'est le temps de vivre lui-même »¹.

Cette articulation est permise par une solution « dualiste, par l'organisation d'un espace social discontinu, comportant deux sphères distinctes et une vie rythmée par le passage de l'une à l'autre »². Leur distinction est *analytique* et non matérielle et figée. Elle se situe dans le rapport du sujet, qui est transformé par l'alternance entre ces activités. Les deux sphères garantissent alors le pluralisme des expériences : « toute activité est appauvrissante qui n'alterne pas avec des activités mobilisant d'autres énergies du corps et de l'esprit »³. À l'inverse, « le va-et-vient entre des activités exigeant un investissement personnel intense et des travaux qui laissent l'esprit ou l'affectivité vacants est source d'équilibre et d'épanouissement »⁴ : c'est un présupposé anthropologique de pluriactivité qui fonde ce pluralisme normatif.

Le problème n'est pas d'effectuer un travail hétéronome, mais de devoir exclusivement s'y dédier, sans avoir de possibilité de trouver du sens dans d'autres activités. Celui-ci peut aussi être rendu plus agréable en le transformant en « occasion de fête, de communication, de plaisir »⁵ par un sens culturel qui dépasse sa seule fonction utilitaire. Gorz soutient qu'un projet émancipateur ne peut éliminer ni l'existence du « travail socialement déterminé » ni le faire passer pour une obligation morale qui masquerait son origine extérieure et imposée. Ce projet doit « reconnaître que la sphère de la nécessité impose des tâches hétéronomes dont les impératifs techniques *n'ont rien à voir avec la morale* » – c'est-à-dire qu'elles n'imposent pas d'adhésion subjective même si celle-ci reste possible – pour « circonscrire ces tâches, par des règles précises, dans un espace social spécifique »⁶ et dégager les conditions des activités autonomes dans lesquelles le sujet réalise sa morale.

¹ CP, p. 122.

² AP, p. 135.

³ AP, p. 145.

⁴ *Ibid.*

⁵ AP, p. 146.

⁶ AP, p. 146-147, nous soulignons.

Gorz juge cette alternance émancipatrice pour le sujet : elle « rend évidemment les individus extrêmement exigeants et critiques quant à la nature et aux finalités du travail socialement nécessaire » puisqu'il conditionne leurs projets autonomes, mais elle désinvestit aussi les premières de la nécessité – et non de la possibilité – d'y trouver « leur identité sociale ou leur accomplissement personnel »¹. Ce n'est pas une *impossibilité* qui empêcherait toute appropriation subjective de ces tâches hétéronomes mais c'est une *non-nécessité* chère à l'existentialisme : « le domaine de l'exigence éthique est *virtuellement* disjoint de celui des nécessités objectives, d'ordre matériel et technique »². Cette alternance est une condition du pluralisme dans le rapport subjectif entretenu avec ces activités hétéronomes :

Les individus deviennent libres de voir dans leur travail socialement déterminé une nécessité extérieure, bien circonscrite, occupant une place marginale dans leur vie. Mais ils restent libres, également, de chercher leur accomplissement personnel dans et par le travail social. Rien ne les empêche, enfin, d'attribuer une importance égale à leur travail socialement déterminé et à leur activité autonome et de trouver un équilibre d'autant plus heureux dans l'alternance de l'un et de l'autre que la différence entre les deux sera grande³.

Gorz n'abandonne pas la possibilité d'identification subjective dans le travail social mais seulement son *idéal moniste* qui l'impose comme seule possibilité morale.

Ce que Gorz appelle ici une « conception dualiste » des deux sphères est en fait *pluraliste* en ce qu'elle présuppose et rend possible une pluralité de rapports subjectifs aux activités et à leur modulation, notamment temporelle, qui sont indéterminés existentiellement et ne peuvent être imposés au sujet, qui les recrée dans chaque situation. Non seulement cette conception pluraliste des activités est souhaitable, conformément à ses idéaux existentialistes, mais il la juge aussi la seule réaliste en raison de l'impossibilité « de rendre gratifiants et épanouissants pour ceux qui les accomplissent *chacun* des travaux socialement nécessaires » et « d'autogérer le processus social de production dans son ensemble ni même les grandes unités techniques qui le composent »⁴. Ceux-ci peuvent être remplacés partiellement, à terme, par des activités micro-sociales et autonomes, mais restent déterminés par des impératifs hétéronomes.

Néanmoins, cet impératif d'avoir une production institutionnelle alternative à l'autoproduction pour tout besoin ne conduit-il pas à augmenter le volume du travail social nécessaire ? Un tel pluralisme n'est-il pas plus coûteux en ressources ? Même si son volume reste déterminé collectivement, ne risque-t-il pas de faire peser sur certains des tâches qu'ils préféreraient externaliser ? Par son anthropologie de l'autolimitation, Gorz présuppose que les

¹ AP, p. 137-138.

² AP, p. 138, nous soulignons.

³ *Ibid.*

⁴ AP, p. 138-139.

membres d'un collectif préfèrent restreindre les besoins essentiels et la production sociale pour restreindre leurs propres efforts. Il ne pense pas cependant les conflits de préférences que peuvent entraîner de tels arbitrages ; ou alors les considère comme mineurs au vu des gâchis actuels engendrés par la production capitaliste.

En tout cas, Gorz ne distingue pas strictement la société de travail et celle de culture, comme le lui reprochent Toni Negri et Jean-Marie Vincent puisque les activités restent articulées par le sujet, qui vit des pratiques aux rationalités différentes¹. Ils estiment que rester sur le terrain du marxisme c'est élaborer une « critique du travail procédant de l'intérieur de lui-même, en le considérant tout à la fois comme source de contradictions et lieu de production de l'utopie » : c'est aussi ce que fait Gorz en montrant comment les contradictions nées de l'organisation capitaliste du travail peuvent être mises au service d'un projet émancipateur.

6. Le rôle de l'État et du politique

Cette organisation collective de la production sociale peut se réaliser par un État écosocialiste, pensé comme un arbitre entre les groupes autogérés :

Mais qui gère les rapports entre les différentes collectivités autogérées ? Et qui gère *le système des rapports* entre toutes les collectivités qui forment un pays ? Et les rapports entre ces systèmes de rapport, qui les gère ? Ou bien on répond : « personne », et alors on abandonne ces rapports à ce qu'on appelle « les forces du marché » et qui sont en réalité le rapport des forces en lutte. Ou bien on tâche de civiliser, de réguler ces rapports selon des règles connues de tous et qui maximisent autant que faire se peut la sphère des autonomies, et alors il y a besoin d'un appareil du droit, d'un État².

Il sert ainsi à objectiver les nécessités du fonctionnement social pour les extraire d'un pouvoir arbitraire ou des affects contingents des sujets en situation de conflit. Il garantit la « disjonction des sphères de l'hétéronomie et de l'autonomie [qui] permet de circonscrire les nécessités et obligations objectives dans un espace bien délimité et de dégager un espace de l'autonomie complètement soustrait à leurs impératifs »³. Il dispense aussi les sujets de gérer certaines tâches qui altéreraient les relations sociales s'ils les assumaient directement : par exemple, la monnaie et le système de prix fixes évitent le marchandage et la suspicion mutuelle tandis que le droit protège des rapports de force et règle les conflits.

L'État peut ainsi réduire la sphère de l'hétéronomie. Dans les conditions matérielles de production, il peut favoriser les outils conviviaux, en les protégeant d'un accaparement par la classe dominante, pour rendre la production plus efficace, réduire la dépendance aux

¹ Toni Negri et Jean-Marie Vincent, « Paradoxes autour du travail », *art. cit.* p. 7.

² CP, p. 150.

³ AP, p. 158-159.

infrastructures techniques et augmenter le pouvoir des travailleurs. Il est capable d'améliorer la production selon la rationalité écologique, en maximisant la qualité des produits et en minimisant les ressources utilisées, notamment le temps de travail, pour réduire au suffisant la sphère hétéronome. Enfin, il peut réduire son propre pouvoir sur la société. L'État est alors utilisable comme un outil par une société déjà remuée par « des luttes sociales qui y ouvrent des espaces d'autonomie tenant en échec la classe dominante et la domination de l'appareil d'État »¹. À la différence du projet anarchiste, Gorz envisage d'en faire un usage émancipateur.

Il reconnaît ainsi la nécessité de l'existence d'un pouvoir fonctionnel dans une société complexe – qu'il distingue des communautés dites traditionnelles. Gorz s'inspire dans *Adieux au prolétariat* de Max Weber, qu'il ne cite en détail qu'à partir de *Métamorphoses du travail* pour son analyse culturelle du capitalisme et de la rationalité économique. Il semble d'abord le découvrir à travers *Culture et société* de Marcuse, qui analyse la théorie wébérienne du capitalisme et du pouvoir fonctionnel, entendu comme une rationalité formelle instrumentale devenue autotélique, et sa forme bureaucratique² : Weber soutient que même une société socialiste aurait besoin d'un système complexe de pouvoir fonctionnel. Alors que Marcuse l'interprète en termes techniques et l'assimile à la raison politique actuelle, Gorz l'interprète en termes économiques et la distingue de la rationalité politique. Cette distinction est cruciale pour envisager de soumettre la rationalité économique à la rationalité politique. Dans *Adieux au prolétariat*, il propose alors de « reconnaître que le pouvoir fonctionnel est inévitable et lui faire une place circonscrite, déterminée d'avance, de manière à dissocier pouvoir et domination, et à protéger les autonomies respectives de la société civile, de la société politique et de l'État »³. Ce pouvoir fonctionnel est donc acceptable s'il est soumis à des fins émancipatrices, à savoir rendre possible et protéger l'autonomie des groupes.

Le politique est ainsi défini comme « le lieu de la tension et de la médiation toujours conflictuelle entre l'élargissement de la sphère de l'autonomie » portée par la société civile « et les nécessités, gérées par l'État, qui résultent du fonctionnement de la société en tant que système matériel »⁴. Dans ce conflit face à l'État, la société prend conscience des limites de l'appropriation de la production sociale, ce pourquoi elle « tente d'en maîtriser les résultats et d'en contrôler les contraintes »⁵, pour réduire le pouvoir fonctionnel qui hétérodétermine son

¹ AP, p. 165.

² Herbert Marcuse, *Culture et société*, tr. Gérard Billy, Paris, Minuit, 1970, p. 284. Notes de Gorz sur son exemplaire p. 291-292, voir Archives André Gorz/IMEC/371/BP9.

³ AP, p. 165.

⁴ AP, p. 166.

⁵ Ibid.

existence. Le politique médiatise – en servant d’intermédiaire et en publicisant – les aspirations autonomes de la base, pour qu’elles transforment en retour le droit et les institutions. Le politique ne se réduit pas à la société civile, sinon il l’étouffe, mais l’exprime : comme Gorz le définit en 1981, c’est « le champ de la plus grande tension, entre ce à quoi les gens aspirent de manière autonome et autodéterminée et ce qui semble nécessaire en raison des contraintes existantes »¹. L’autonomie d’une société s’évalue alors « seulement en raison des espaces d’auto-organisation, d’autonomie, de coopération et d’échanges volontaires que cette organisation offre aux individus », soit des moyens d’autonomie qu’elle met à disposition des sujets, condition de leur bonheur et de leur moralité, qui consistent « à pouvoir réaliser les fins qu’on s’est librement donné et à pouvoir prendre pour les fins les actions qu’on réalise »². Cette conception du politique, peu retenue de Gorz³, n’est pas tant une conception libérale d’une société civile minimale qu’une conception conflictuelle selon laquelle des tensions permanentes opposent toujours des groupes à diverses échelles du social, qui tentent de dissoudre les structures de leur situation. Elle répond à l’émergence des luttes écologistes locales contre le pouvoir technocratique, qui dépassent le seul cadre de la lutte des classes⁴. Elle fait écho à celle développée par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe à la même époque pour penser la pluralisation des conflits sociaux⁵ et on la trouve aussi chez Alain Touraine⁶. En maintenant le rôle de l’État, mais transformé, elle se veut plus réaliste que la pensée anarchiste.

Dès lors, Gorz estime que la lutte prioritaire est d’organiser le néo-prolétariat postindustriel autour de

[l]’extension maximale, *dans et surtout hors de la famille*, des activités autonomes portant leur finalité et leur récompense en elles-mêmes, et la restriction au strict minimum nécessaire des activités salariées et marchandes effectuées pour le compte d’un tiers (ce tiers fût-il l’État)⁷.

¹ « Ade, Proletariat ! Ein Gespräch mit Hans Oxenius », *Ästhetik und Kommunikation Zivilisationskritik*, Mars 1981. Voir aussi Françoise Gollain, *André Gorz, op. cit.*, p. 218 : « Le politique s’ancre dans ce refus du fantasme de la transparence d’une société parfaitement réconciliée. La codification et la délimitation de cette sphère de la de la nécessité sont précisément l’objet du politique qu’il revient aux mouvements sociaux de revitaliser vu la décadence des partis politiques. Dans une société civile active qui met l’État à son service, le politique constitue en effet le lieu d’affrontement et d’arbitrage entre exigences morales et impératifs techniques, de débat sur les fins et leurs conditions de possibilité. »

² *AP*, p. 168-169.

³ Notons cependant Dick Howard, *Defining the political*, Londres, Macmillan et *The Marxian Legacy*, 1988, Londres, Macmillan, p. 300, qui s’en inspire.

⁴ Voir par exemple Alain Touraine, François Dubert, Zsuzsa Hegedus et Michel Wieviorka, *Le pays contre l’État. Lutttes occitanes*, Paris, Seuil, 1981, dédicacé par Touraine : « Pour Gérard Horst cette nouvelle étape d’une recherche qu’il a comprise mieux que personne, en hommage bien amical », Archives André Gorz/IMEC/BP9.

⁵ Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une radicalisation de la démocratie*, tr. Julien Abriel, Paris, Pluriel, 2019. Notons que Laclau publie dans *Les Temps Modernes* dès 1970 : « Argentine : stratégie impérialiste et crise de mai 1969 », *LTM*, octobre 1970, °291.

⁶ Alain Touraine, *Qu’est-ce que la démocratie ?* Paris, Fayard, 1994, p. 24 : « La démocratie n’est pas seulement un ensemble de garanties institutionnelles, une liberté négative. Elle est la lutte de sujets, dans leur culture et dans leur liberté, contre la logique dominatrice des systèmes. »

⁷ *AP*, p. 122-123. Nous soulignons.

Cette restriction des activités hétérodéterminées ne doit pas se faire au détriment de la satisfaction des besoins à compenser par ailleurs. Cette extension se réalise dans la société civile, terrain entre la sphère privée des relations interpersonnelles potentiellement arbitraires, et la sphère fonctionnelle. Sans de telles limitations conscientes, la rationalité économique peut continuer de s'étendre au temps libéré par les économies de travail vivant, pour exploiter et retourner contre le sujet son désir d'autonomie et de temps libre, en marchandisant ses activités – c'est l'usage que le capitalisme pourrait faire du projet de prosommation d'Alvin Toffler qui valorise l'autoproduction et l'autoconsommation, sans appeler à leur gestion autonome¹.

Elle est doublement conditionnée : d'une part, à « la réduction de la durée du travail », condition nécessaire mais non suffisante, parce que le temps libéré peut rester du « temps vide du "loisir" » à disposition du capitalisme ou de la solitude privée. D'autre part, à « la densité des outils conviviaux auxquels les individus auront librement accès pour faire et produire tout ce qui gagne en valeur esthétique ou d'usage quand on le fait soi-même »², c'est-à-dire le temps et les moyens matériels, spatiaux et techniques, pour réaliser des projets autonomes : il s'agit par exemple d'ateliers communaux de réparation – ce pourquoi le *fablab* l'intéresse par la suite –, de salles communes pour les associations ou de terrains de sports. C'est ainsi le projet du socialiste est-allemand Rudolf Bahro d'un communisme autonome entendu comme la mesure de la richesse en « possibilités autodéterminées de bonheur »³, qui met à disposition des sujets les moyens de leurs projets autonomes.

Réduire le nécessaire pour déployer des activités autonomes implique donc à la fois une réduction du volume et du contenu de la production mais aussi du temps de travail effectif. Dans les années 1980, c'est le projet d'une partie de la gauche socialiste, comme Jacques Delors qui appelle à *La Révolution du temps choisi*⁴. Celle-ci consiste dans une réduction du temps de travail pour répartir le besoin de travail sur toute la population et réduire le chômage, tout en développant des activités non économiques, ainsi que dans une autogestion des temps pour favoriser l'adaptation des activités selon les projets. Si Gorz reste beaucoup plus radical que cette gauche politique, il considère aussi cruciale cette dimension temporelle : il en fait la condition et le résultat de la limitation de la rationalité économique, contre le productivisme.

Cette autoréduction collective du travail fonctionnel pour l'économiser et libérer du temps social n'est donc pas une « autonomie par défaut » comme le croit le sociologue Pascal

¹ CP, p. 64-65.

² AP, p. 123.

³ AP, p. 124.

⁴ Échanges et projets, *La révolution du temps choisi*, Paris, Albin Michel, 1980.

Nicolas-le Strat¹. Elle n'est pas dévalorisante par rapport à l'idéal d'un travail autonome : c'est un choix instrumental qui considère le travail comme une activité utilitaire qui doit faire l'objet d'arbitrages en matière d'allocation des ressources. Cela n'empêche pas que le travail fonctionnel puisse donner lieu à des rapports de coopération, de communication ou d'échange.

Le pluralisme pratique est une condition de l'autonomie, y compris dans le travail hétéronome. Gorz estime que celui-ci peut rester désiré intrinsèquement parce qu'il fait sortir le sujet du localisme de la vie communautaire et domestique, en nouant d'autres rapports sociaux. Il peut vivre son utilité sociale dans un rapport générique et non seulement particulier. Le travail hétéronome reste l'activité par laquelle le sujet existe comme individu social universel et se protège ainsi des rapports de force arbitraires, ce pourquoi son élimination complète n'est pas souhaitable, en plus de ne pas être possible. La réduction du temps consacré au travail hétéronome est alors la condition d'un rapport autonome à cette activité, articulée avec d'autres. Elle sert même une expérience plus autonome du travail hétéronome : « la mobilité de la main d'œuvre, la flexibilité de la durée hebdomadaire et des horaires de travail n'ont pas à faire obstacle à la cohésion, à la conscience professionnelle et à l'auto-organisation des équipes de production »² mais peuvent être gérées démocratiquement par des bourses du travail locales – ce qu'ont fait historiquement les mouvements ouvriers.

De plus, réduire quantitativement le temps consacré au travail hétéronome suffirait déjà à transformer qualitativement sa perception subjective : « un travail dont la durée est réduite à moins de mille heures par an n'est plus de même nature et n'a plus le même sens qu'un travail qu'on effectue pendant quarante heures ou plus par semaine, à heures fixes, année après année »³, surtout si la durée est organisée par le sujet. Les conditions temporelles d'exercice du travail hétéronome influent donc sur le sens que le sujet lui accorde, ses valeurs et ses aspirations. L'« abolition de l'astreinte *permanente* au travail » est une condition pour qu'il ne soit plus une contrainte qui engendre un rapport de soumission et de fatalité. Ce n'est pas l'acceptation de l'aliénation du travail comme un moindre mal compensé par des loisirs de pur divertissement, mais la valorisation de l'alternance que les sujets peuvent vivre avec leurs activités. Dès *Adieux au prolétariat* émerge alors l'enjeu temporel de la partition des activités hétéronomes et autonomes, qui conduit à la critique de l'existence capitaliste à temps plein et à l'élaboration du projet du temps choisi.

¹ Pascal Nicolas le Strat, « Travail et constitution du sens à propos d'André Gorz », *Futur Antérieur*, n°35-36, février 1996, p. 104.

² CP, p. 112.

³ CP, p. 110.

Conclusion : Adieux au marxisme ?

Adieux au prolétariat constitue-t-il une rupture avec le marxisme, un « blasphème qui atteint le marxisme dans son principe essentiel »¹ comme le suggère de façon ironique et provocante Yvon Bourdet dans sa recension ? Gorz rompt seulement avec certains fétiches tirés du marxisme – la mission messianique du prolétariat chez les maoïstes et la sanctification du travail comme seul moyen de se réapproprier la totalité sociale. Bourdet note que c'est à la « théorie du prolétariat que Gorz dit "Adieu" et non aux salariés » et reconnaît que ce texte « si dense, si suggestif » appellerait un long commentaire, qu'entreprend notamment Daniel Bensaïd dans *Marx l'intempestif*². En 1994, le comité de rédaction de *Critique communiste* lui demande une contribution pour un dossier sur Marx en tant qu'intellectuel marxiste³. Ces nuances sont aujourd'hui oubliées et le titre de l'ouvrage influence la réception de Gorz⁴.

Or, Gorz n'abandonne pas Marx à partir de 1980 : il se réfère considérablement aux *Grundrisse* pour interpréter le fameux extrait sur le machinisme. Ses derniers textes commentent le *general intellect* à partir du post-opéraïsme de Toni Negri et Carlo Vercellone et de la critique de la valeur de Moishe Postone, Robert Kurz et Anselm Jappe⁵. Gorz se qualifie alors de « marxiste critique » ou « post-marxiste », qui discute Marx à partir des enjeux théoriques et politiques concrets, sans rompre ni avec le corpus, ni avec les mouvements sociaux et « les exclus, les persécutés et les exploités »⁶. En 1998, il réaffirme l'importance de

¹ Yvon Bourdet, « André Gorz, *Adieux au prolétariat* », in *Autogestions*, 1980, 2-3, p. 377-379.

² Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Fayard, Paris, 1995, p. 210-224. Le ton est parfois sérieux et proche du texte, parfois plus polémique. Voir par exemple p. 210 « De ces interrogations légitimes, Gorz passe sans précautions à la critique d'un militantisme imaginaire. » ; p. 211 « [Les Adieux au prolétariat] soulèvent des problèmes réels quant aux capacités émancipatrices de la classe ouvrière, dans les conditions concrètes de son aliénation. Mais ils mêlent constamment cette interrogation à une surinterprétation idéologique pour le moins unilatérale. On ne sait plus très bien ce qui, des conditions sociales de l'exploitation et de la généalogie du concept, a le plus contribué à l'épanouissement des dictatures au nom du prolétariat. » ; p. 220 « Après avoir été fièrement invités à changer d'utopie, nous voici donc ramenés à une utopie tiède (prosaïquement juridique et étatique), une utopie en haillons pour temps de crise, refuge d'une nouvelle petite-bourgeoisie salariée et consommatrice, prise entre le marteau bureaucratique et l'enclume libérale ».

³ « L'idée serait de chercher les raisons pour lesquelles Marx est en quelque sorte increvable, pourquoi toute la vague néo-libérale dans tous les domaines ne parvient pas à l'ensevelir complètement, au point que des penseurs comme Derrida ou Deleuze se repenchant sur lui et son œuvre. Nous sollicitons dans ce sens les chercheurs et intellectuels marxistes pour contribuer à ce numéro. » Archives André Gorz/IMEC/371/BP47.

⁴ Par exemple, l'ouvrage majeur *Marx, passion française* le cite en le qualifiant de « sartrien », pour noter le « revirement » de ses fameux « adieux » en 1980, sans percevoir le marxisme de ses œuvres antérieures. Patrick Massa, « 7. Le Marx de l'extrême gauche : la politisation d'un marxisme savant » et Antoine Aubert, « 21. Les intellectuels après 68 et Marx : de la fascination aux adieux », in Ducange et Burlaud (dir.) *Marx, une passion française*, op. cit., p. 99-110 et p. 263-274.

⁵ Il en suggère la traduction et l'édition à Hugues Jallon, à la Découverte, quand celui-ci lui propose de publier un dernier recueil de ses propres textes : voir Archives André Gorz/IMEC/371/46/1 chemise sur « L'Immatériel ».

⁶ Finn Bowring et André Gorz, « Afterword: A conversation with André Gorz », loc. cit., p. 189.

ce sujet révolutionnaire : « Il faut que les soi-disant “exclus” soient perçus comme les sujets potentiels d’une alternative globale et non comme les déchets que la société du travail doit recycler et occuper de nouveau par tous les moyens¹ ». En 2008, Arno Münster note que Gorz continue « de raisonner et de penser dans le cadre de la plupart des autres concepts clés de la théorie marxiste » dont il a transcendé « les limites »². En 2017, Michael Löwy conclut prudemment qu’ « il y a *du marxisme* chez Gorz »³.

Peut-on dire néanmoins que Gorz abandonne, par cette analyse du travail social nécessairement hétéronome, l’horizon de la démocratisation du travail, au profit d’une démocratisation de la consommation ou des activités autonomes, comme le suggère Alexis Cukier par exemple⁴ ? Gorz ne cherche pas en premier lieu la *démocratisation* du travail, mais l’autonomie que peut vivre un sujet dans ses activités, ce qui implique de se reconnaître dans ses finalités et ses modalités. Cependant, la démocratisation du travail reste une dimension, sans être la seule, de l’émancipation, pour reconfigurer la production selon une rationalité écosocialiste. Il n’y a pas de séparation entre l’autonomie au travail et l’autonomie existentielle puisque c’est le même sujet qui les expérimente et se trouve donc transformé par leur articulation. Dès lors, le travail de la production sociale n’est pas pensé comme le contraire absolu, définitif et immuable de l’autonomie, mais comme une expérience nécessairement moins autonome que d’autres car soumise à la satisfaction des besoins, déterminée collectivement, avec des ressources données. C’est d’ailleurs précisément ce que soutient Cukier, en reprenant, comme Gorz, la distinction marxiste entre le travail qui reste dans le règne de la nécessité et d’autres activités – indéterminées par nature – dans le règne de la liberté :

En ce qui concerne le travail, il ne saurait donc être question d’une liberté absolue mais seulement d’une autonomie, dont le mode de production démocratique garantirait qu’elle soit également partagée par toutes et tous. Cependant, un travail démocratique ferait mieux que seulement réaliser la norme démocratique : il serait aussi, contrairement au travail salarié, compatible avec la satisfaction des besoins sociaux et avec le développement des capacités des individus en dehors du travail. En effet, ce serait donc toujours, mais cette fois-ci vraiment, au-delà du travail démocratique que pourrait s’effectuer le « développement des forces humaines comme fin en soi », c’est-à-dire l’actualisation volontaire et consciente des potentialités de l’être humain, indépendamment de toute norme d’utilité sociale. Un travail démocratique devrait pouvoir libérer pour toutes et tous une formidable réserve de temps, d’énergie et d’intelligence, consacrées à d’autres activités que celles du travailleur-citoyen, par exemple artistiques, sportives, intellectuelles⁵.

Contre l’extension illimitée de la rationalité économique à toutes les activités quotidiennes, c’est alors l’autogestion du temps qui peut garantir l’existence d’autres activités.

¹ Entretien avec Andrea Levy, *loc. cit.*, p. 65.

² Arno Münster, *André Gorz ou le socialisme difficile*, *op. cit.*, p. 44-45.

³ Michael Löwy, « Le marxisme d’André Gorz », *EcoRev*, vol. 45, n°2, 2017, pp. 104-115.

⁴ Alexis Cukier, *Le Travail démocratique*, *op. cit.*, p. 136.

⁵ *Ibid*, p. 238.

Chapitre 8 : L'autogestion du temps pour borner la rationalité économique

Si seul le sujet peut distinguer analytiquement ses activités hétéronomes de ses activités autonomes, comment faire un enjeu collectif et politique abstrait de cette perspective subjective ? La dimension temporelle permet de les distinguer : quels sont les temps destinés au travail social et ceux destinés aux projets autonomes et aux tâches domestiques ? Comment la norme de l'emploi à « plein temps » conditionne-t-elle les autres temps sociaux ? Gorz élabore alors une critique de l'expérience temporelle sous le capitalisme. Elle ne se réduit pas à une critique du temps de travail sur le plan économique, comme le fait par exemple Marx, dans le chapitre X du livre I du *Capital*, en considérant l'extension de la durée de la journée de travail comme moyen d'augmenter l'extraction de la plus-value. Gorz propose plutôt une critique *existentialiste* de l'organisation temporelle sous le capitalisme, pour dévoiler ses effets spécifiquement aliénants et l'intégrer dans un projet d'émancipation. Le temps n'est pas seulement une dimension de la vente de la force de travail, ou de l'expérience de consommation, comme le conçoit l'industrie des loisirs. Face à l'organisation capitaliste et sociale du temps de travail, la reconquête du temps de vie passe par l'autogestion du temps.

Cette attention au temps social comme facteur de pratiques sociales et non seulement produit de ces pratiques est alors assez rare dans les recherches en sciences humaines. En 1991, le sociologue Roger Sue suggère d'étudier le temps des sociétés pour lui-même, « non plus seulement comme produit des activités sociales, mais aussi comme producteur et comme régulateur de ces activités, possédant sa propre dynamique »¹. À la suite de Durkheim pour qui le temps social dominant définit l'expérience subjective du temps et le rapport au réel, Sue montre que chaque société produit sa propre représentation du temps et organise les différents temps sociaux autour d'un temps dominant, valorisé, dont les normes et l'organisation pénètrent les autres temps sociaux qui en dépendent. Michel Foucault étudie la dimension temporelle de la discipline, comme celle religieuse, militaire ou scolaire, qui passe par la régularité des activités mais aussi un contrôle de « la qualité du temps employé »². Dans la société capitaliste, l'organisation temporelle de l'emploi constitue la contrainte institutionnelle majeure sur le temps de vie, à partir duquel est pensée son absence, dans le repos et le loisir.

La révolution silencieuse du temps libre que voit poindre le sociologue Joffre Dumazedier témoigne aussi d'une volonté de transformation du temps social majoritaire et

¹ Roger Sue, « Temps libre et production de la société », *loc. cit.*, p. 78.

² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 152.

dominant¹. Alors que le temps libre est considéré comme un temps improductif, de consommation, de destruction, ou de gaspillage dans les théories économistes du XIX^e siècle, voire un temps d'oisiveté réservée à la bourgeoisie, il apparaît à présent comme une condition des liens sociaux et, pour l'écologie politique, de la satisfaction de besoins par des activités d'autoproduction, en dehors du règne de la marchandise.

La prise en compte de l'expérience subjective temporelle dans la réflexion de Gorz peut avoir deux sources. D'abord, son existentialisme marxiste la dévoile comme une dimension cruciale de l'expérience du monde vécu, transformée par l'existence capitaliste. Déjà dans *Le Vieillissement* en 1961, Gorz tire les conséquences de la prise de conscience de la finitude : le temps limité réduit les possibles existentiels au fil de son écoulement. À partir des années 1980, il repose cette question à partir de la perspective d'une réduction du temps de travail : quelles sont les modalités et les conditions de possibilité de l'aliénation du temps de vie sous le capitalisme ? Le temps de vie est toujours modelé par des rythmes sociaux qui dictent l'alternance et les durées de chaque activité. Il est plus spécifiquement transformé par le capitalisme qui le soumet à des normes de quantification et de maximisation. Reprendre du pouvoir sur l'organisation temporelle de l'existence est alors une condition d'émancipation : le temps dont un sujet dispose pour réaliser ses activités est une condition matérielle de son autonomie, de son autogestion des besoins, des activités et de ses projets.

Cette réflexion provient aussi du dévoilement du gaspillage du temps imposé par certains outils, comme le fait Illich à propos de la voiture individuelle² : son usage pour gagner du temps, par une vitesse supérieure à d'autres moyens de locomotion, est contreproductif si on compte le temps passé à travailler pour obtenir la rémunération nécessaire à son achat et son entretien. La satisfaction marchande des besoins est conditionnée à l'acquisition de ressources économiques, qui passe notamment par l'emploi, soit la vente de sa force de travail pour un certain temps. Or, Gorz suggère que celle-ci n'est pas nécessairement le choix le plus conforme à la rationalité écosocialiste : « nous économiserions beaucoup de temps en montant nous-mêmes notre maison à partir d'éléments préfabriqués, au lieu d'avoir à gagner par notre travail salarié le prix d'un pavillon construit par d'autres »³. La comparaison du temps nécessaire à être employé pour acquérir des ressources économiques et consommer des marchandises avec le temps nécessaire à la satisfaction non marchande des besoins révèle que le temps est la

¹ Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, Seuil, 1962 et *Révolution culturelle du temps libre : 1968 – 1988*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

² Ivan Illich, *Énergie et équité*, op. cit., p. 9. Voir notre chapitre 5.

³ AP, p. 204.

condition de l'autogestion écologique des besoins. Arno Münster voit bien qu'il s'agit là d'une critique « écologiste néomarxiste de la raison économique »¹ : Gorz n'abandonne pas l'écologie en revenant à une critique du travail, mais l'utilise pour montrer ce qui, dans l'organisation et les représentations du travail sous le capitalisme, empêche de réduire radicalement la production.

Gorz fait donc du temps une dimension essentielle de son projet émancipateur de reprise du pouvoir sur la vie, qu'il inscrit dans la suite du projet marxiste :

Et si chacun avait non pas plus d'argent mais plus de temps pour mieux prendre en charge sa propre vie, celle de sa communauté et de sa commune, tout le monde ne s'en trouverait-il pas mieux ? (...) Nous pourrions devenir ces « *individualités riches* », aux capacités très diversifiées, dont parlait Marx à propos de la société communiste, dans laquelle « *la vraie mesure de la richesse* » serait le temps dont chacun disposerait pour les activités qu'il se serait librement choisies. Non pas temps vide du loisir et de la retraite mais temps libéré pour une vie autrement active².

Dans le mode d'existence capitaliste, la rationalité économique impose ses rythmes au travail et aux autres activités de la vie, contre d'autres temporalités du monde vécu, plurielles voire contradictoires. Elle ôte le travail des rythmes sociaux culturels dans lesquels il était articulé avec d'autres pratiques, alors que cette articulation lui conférait un sens culturel, nécessaire à la compréhension de son action par le sujet. Ce faisant, elle l'extrait de l'expérience du suffisant, qui le borne temporellement. Les sociétés capitalistes imposent les normes de l'emploi à plein temps et à vie à certains, mais aussi de l'inactivité forcée par le chômage à d'autres, et ne parviennent pas à envisager une réduction massive du temps de travail pour tous.

L'autogestion du temps de travail et des temps de vie est alors un moyen de lutter contre cette dimension temporelle de l'aliénation capitaliste. Elle serait rendue possible par la dissociation du revenu et de l'emploi. Gorz estime que cette perspective rend alors l'idéal autogestionnaire accessible à la pratique :

Enfin, cette autogestion du temps permet de faire descendre le discours autogestionnaire du ciel des idées et des projets dans une pratique quotidienne à partir de laquelle l'extension du champ de l'autogestion peut devenir un objectif mobilisateur, mariant intérêt immédiat individuel et intérêt collectif, projet de société et désir de vivre et de travailler autrement³.

Elle donne à voir une société du temps libéré, où il est libéré de l'hégémonie de la rationalité capitaliste et du contrôle bureaucratique. L'autogestion du temps rend possible l'amélioration des conditions de travail, en les interrogeant à l'aune de cette dimension temporelle et en nourrissant les luttes d'autonomies au travail par l'autonomie existentielle qu'elle engendre.

¹ Arno Münster, *Le Socialisme difficile*, op. cit., p. 38.

² « Quand les chômeurs seront heureux », *NO*, 4 décembre 1978, *AP*, p. 202-203.

³ *CP*, p. 203.

Section 1. Les rythmes capitalistes contre les temporalités du monde vécu

1. Le capitalisme libère la rationalité économique des normes culturelles

Dans *Métamorphoses du travail*, Gorz analyse la rationalité économique de la production, portée à son apogée par le capitalisme, pour la distinguer des rationalités des autres activités de la vie. Il discute notamment les apports de Max Weber et Jürgen Habermas.

Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber explique l'avènement du capitalisme par l'esprit puritain protestant, à l'origine d'une éthique de travail et de l'économie propice au gain et à sa fructification, plutôt qu'à sa dépense superflue hédoniste¹. La production capitaliste repose sur l'espoir d'un profit apporté par l'échange, qui appelle le calcul des investissements et de la rentabilité. Dans le capitalisme industriel, les entrepreneurs cherchent à dégager du profit par l'organisation rationnelle du travail des salariés. Par cette rationalité instrumentale, le gain devient une fin en soi et non plus un outil pour satisfaire les besoins. La recherche de l'optimisation des *moyens* fait perdre de vue la réflexion sur les fins qu'ils servent, ainsi que leur distinction spécifique. La rationalité économique s'étend aux activités sociales et culturelles. En résulte un appareil bureaucratique qui dépossède le sujet de ses capacités morales de choix, puisque tout est évalué à l'aune de l'utilitarisme. Si Weber voit la réification des activités et relations humaines dans les institutions étatiques, il manque néanmoins les dispositifs de domination impersonnels qui se réalisent dans les rapports de travail ou de marché². Gorz conclut de Weber que l'esprit du capitalisme consiste dans la priorité accordée à la rationalité économique à ses extrêmes, alors que sa tendance expansive était jusque-là contenue par d'autres types de rationalité³. Il s'intéresse alors aux normes culturelles dont elle s'extrait : l'historien Richard Tawney montre comment les valeurs économiques triomphent de l'esprit puritain et de la tempérance religieuse⁴ et le philosophe Pierre Thuillier distingue les bases sociales et économiques de la culture moderne de rationalisation⁵.

Dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas interprète la rationalité économique comme une forme particulière de la rationalité cognitive-instrumentale : c'est la rationalité instrumentale d'économie des facteurs de production dans une production donnée⁶.

¹ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. Jacques Chavy, Paris, Plon, 1967.

² Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Ed. du Félin, 1998, p. 13.

³ *MT*, p. 38.

⁴ Richard Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism, a Historical Study*, London, J. Murray, 1944, p. 229-238.

⁵ Pierre Thuillier, *L'aventure industrielle et ses mythes*, 1982, Bruxelles, Ed. Complexe, p. 149-150.

⁶ Voir aussi Finn Bowring, *André Gorz and the Sartrean Legacy*, *op. cit.*, p. 138.

Il reproche néanmoins à Weber de ne pas avoir distingué les types d'actions régies par la rationalité instrumentale : certaines le sont à juste titre – celles qui visent un succès – quand d'autres valent intrinsèquement – les activités communicationnelles. Il n'a donc pas vu que la rationalisation culturelle du capitalisme pouvait aussi faire émerger la rationalisation de l'action communicationnelle, qui peut pourtant, de façon dialectique, s'opposer à la rationalité instrumentale.

Gorz entend justifier existentiellement les analyses sociologiques d'Habermas : pourquoi l'extension de cette rationalité par-delà les sphères hétéronomes de l'économie et de l'État perturbe-t-elle la sphère du monde vécu à l'origine de l'intégration sociale et de l'éducation des individus ? « Règler administrativement ou monétariser (en les transformant en emplois rémunérés) des activités qui ont pour but de *donner ou transmettre du sens*, c'est inévitablement les mettre en crise »¹ parce que les sujets ne peuvent plus leur donner et y reconnaître du sens. La rationalité économique vise alors son accroissement continu par la colonisation marchande d'activités de la vie, coupée de l'adhésion subjective des agents à leurs activités. Cela se traduit dans la gestion sociale des économies de temps : « le temps de travail économisé, à l'échelle de la société, par l'efficacité croissante des moyens mis en œuvre, est du temps de travail disponible pour une production additionnelle de richesses »². Cette extension de la rationalité économique empêche de borner le travail hétéronome au suffisant.

Gorz considère que les activités humaines, dans les sociétés préindustrielles, ne sont pas immédiatement soumises à la rationalité économique, parce qu'elles sont organisées selon des normes dictées intrinsèquement par leurs finalités propres. Les rapports sociaux et individuels ne sont pas dominés par des rapports marchands mais par des échanges non économiques et non monétaires, fondés sur l'entraide codifiée ou informelle, sur des principes de réciprocité élargie. Des activités non économiques sont insérées dans les travaux productifs par les fêtes, chants et danses qui les chargeant de sens : « les travaux étaient *aussi* une manière de *loger dans le présent*, d'être en rapport avec les autres et avec le monde, bref que travaux, culture et vie n'étaient pas séparés »³. Dès lors, le temps, ressource de la vie du sujet à disposition pour cette activité, est déterminé par les conditions de réalisation de l'activité, son contenu, sa qualité et ses moyens. Leur organisation n'est pas optimisée par une économie des facteurs de production parce qu'elles ne visent pas à économiser du temps : « elles se confondent avec le temps, le mouvement, le rythme de la vie. (...) Il faut le temps qu'il faut pour faire ce qu'il y a

¹ MT, p. 175.

² MT, p. 16.

³ CP, p. 101

à faire et quand le nécessaire est assuré, le travail peut faire place au loisir¹.» Si certaines tâches peuvent être réalisées plus hâtivement que d'autres, c'est selon un arbitrage subjectif, en situation, et non une rationalité économique objective qui s'imposerait à toutes les activités.

L'industrialisme extrait les activités de production de leurs parures culturelles apparemment superficielles, sans voir qu'elles leur confèrent du sens et, partant, conditionnent l'adhésion subjective du sujet à l'action. Le travail devient une « activité purement fonctionnelle, séparée de la vie, amputée de sa dimension culturelle et coupée du tissu des rapports humains »², car abstrait des réseaux de sens qui le normaient. On pourrait répondre à Gorz que l'emploi, comme « activité dans la sphère *publique*, demandée, définie, reconnue utile par d'autres et, à ce titre, rémunérée par eux »³, est bien doté d'une identité sociale, par distinction des besoins quotidiennes ou des tâches personnelles : il a déjà un sens culturel, moral, social et subjectif. Cependant, ce sens ne norme que le rapport que le sujet entretient avec son activité et non les conditions de sa réalisation, déterminant son contenu ou ses limites.

Le rapport que le sujet entretient avec son activité est transformé, selon la destination de son activité. S'il produit pour lui, il reste maître de ses conditions de réalisation. S'il produit pour le marché, il doit mesurer la production, ses coûts, ses rendements et ses bénéfices, pour déterminer si son activité est viable, c'est-à-dire susceptible de durer économiquement parce que les recettes sont supérieures aux dépenses. La rationalité économique s'impose au sujet quand l'activité de production vise l'échange marchand et non ses finalités propres comme l'autoconsommation. Si Gorz n'en précise pas les contours, on peut imaginer qu'elle inclut les échanges en nature, comme le troc ou le don. L'échange marchand transforme la production en marchandise en lui donnant un équivalent monétaire, qui implique une quantification de ses facteurs de production. Dans l'autoconsommation, les producteurs arbitrent collectivement entre leur niveau de besoins, d'efforts, de satisfaction et l'agrément de l'activité. Dans la production marchande, ils mesurent seulement les conditions quantitatives d'une production à vendre durablement.

C'est seulement après avoir expérimenté la rationalité économique dans la production marchande que les producteurs peuvent importer ses normes dans la sphère domestique, soumise aux conditions matérielles laissées par l'activité marchande :

La recherche du rendement et la comptabilisation du temps n'apparaissent dans la sphère du *travail pour soi* (par exemple du travail ménager) que dans la mesure où celle-ci est contaminée par la rationalité économique qui domine le reste de notre vie : c'est-à-dire dans la mesure où le travail ménager est une

¹ MT, p. 176.

² CP, p. 102.

³ MT, p. 30.

activité subordonnée qu'il faut accomplir aussi rapidement que possible dans le temps que laisse le travail payé qui, lui, est l'activité principale¹.

Le travail domestique que Gorz appelle « pour soi », destiné directement aux sujets qui l'effectuent dans le cadre du foyer, est jugé « réfractaire dans son principe même à la rationalisation économique »² parce qu'il ne produit que de la valeur d'usage, n'est pas déterminé a priori par une valeur d'échange et est vécu sans compter le temps.

Seule une production destinée à l'échange marchand sur un marché libre où les producteurs sont en concurrence face aux acheteurs sans lien est soumise à la rationalité économique. Celle-ci est bornée par les producteurs s'ils peuvent s'entendre sur les prix et les techniques utilisées, pour réguler leurs possibilités de gains et donc leurs besoins de ressources. Gorz en tire une conclusion générale : la rationalité économique peut être et est effectivement bornée par le sujet s'il

[e]st libre de déterminer lui-même le niveau de ses besoins et le niveau de l'effort qu'il fournit. Il tend alors spontanément à limiter ses besoins pour pouvoir limiter son effort, à proportionner son effort au niveau de satisfaction qui lui paraît suffisant³.

Gorz présuppose que le sujet qui peut borner ses efforts le fait spontanément selon ce qu'il juge suffisant, selon les besoins ressentis et non seulement des résultats escomptés. La catégorie du suffisant est alors définie comme une « catégorie culturelle ou existentielle »⁴ capable de borner la rationalité économique. Avant le capitalisme, la rationalité économique n'existe « qu'enclavée, ligotée, décriée, dans le grand commerce et l'usure »⁵. Son expansion est permise par la désintégration de l'ordre traditionnel, notamment les normes religieuses.

Le capitalisme libère la rationalité économique : il n'y a pas de rationalité capitaliste distincte de la rationalité économique mais une situation capitaliste qui étend la rationalité économique. Abstraite de normes qualitatives, elle fait triompher la norme du calcul, qui se prétend objective, distincte de l'arbitraire des rapports sociaux et de la contingence des coutumes : « je calculerai donc et ma vie s'organisera en fonction de ce calcul, selon un temps linéaire, homogène, insensible aux rythmes naturels »⁶. Celle-ci s'impose contre tout autre facteur qualitatif : par exemple, elle nie aussi les temporalités différentes du vivant, comme le temps lent de l'adaptation et de la reproduction des écosystèmes, et impose implacablement son temps rapide de la production de flux⁷. La formalisation des activités de production ôte au sujet

¹ MT, p. 178.

² Ibid.

³ MT, p. 180-181.

⁴ MT, p. 181.

⁵ MT, p. 198-199.

⁶ MT, p. 177.

⁷ René Passet, *L'Économie et le vivant*, Paris, Payot, 1979, p. 76.

du pouvoir, sous prétexte qu'il porte le risque d'une contingence partielle : « elle garantit la rigueur de son agir et de son penser en soustrayant celui-ci à sa subjectivité *mais aussi à la réflexion et à la critique.* »¹ Ce faisant, elle empêche toute réflexivité, sous la forme d'une appropriation subjective sous la forme d'un projet, ou d'un retour critique sur l'activité.

2. Le facteur temps pour mesurer la production : vers son illimitation

Gorz estime que jusqu'au XVIII^e siècle le travail est intégré dans un mode de vie culturel, qui pluralise les modes de comptabilisation du temps de travail et de rémunération puisque certains sont payés à la journée de travail, d'autres pour leurs tâches, voire pour leur œuvre. Si la durée de travail est comptabilisée et surveillée pour certains travailleurs², les rythmes ne sont pas homogènes et rationalisés, mais respectés en l'état comme des conditions singulières non négociables, même par les marchands. Le métier vise la complétude d'une tâche, objectivée dans un produit fini : il comporte les normes de sa limitation intrinsèque, y compris en termes temporels. Dominique Méda montre qu'Adam Smith fait du temps de travail le critère objectif de mesure de la quantité de travail dans une marchandise – étant donné que l'autre critère, l'habileté, est difficile à évaluer et comparer ; « le travail n'est donc pas seulement *comme* le temps, il *est* le temps ; celui-ci est sa matière première, son ultime constituant »³. Le temps s'autonomise vis-à-vis des autres conditions de réalisation du travail.

Gorz explique que la rationalisation économique du travail mesure un coût du travail abstrait et homogène, indépendamment de la singularité du travailleur, devenant simple force de travail, quantifiable. Le temps mesuré et quantifié est extrait de la pratique de la production, dont l'expérience vécue n'est plus prise en compte ; il cesse ainsi « d'être un temps ajusté aux saisons et aux rythmes biologiques »⁴. Le travail concret devient un temps de travail que vend le travailleur pour acquérir des ressources économiques afin de consommer des marchandises : hors des activités d'autoproduction et d'autoconsommation reliés aux besoins, il est aussi extrait de leurs rythmes. Pour la production, le temps de travail devient une dimension paramétrable, c'est-à-dire variable, soumise à modification, au pouvoir d'un tiers, et non plus une dimension nécessaire dictée par l'activité même : dans une logique de rentabilisation des facteurs de

¹ MT, p. 201.

² Par exemple, l'abolition du servage au XII^e et XIII^e siècles en France conduit les serfs à racheter leur liberté et à transformer leur journée de travail à durée illimitée à une durée comptée ; des journaliers sont alors embauchés, pour une durée déterminée.

³ Dominique Méda, *Le Travail*, op. cit., p. 67.

⁴ MT, p. 201.

production, on tente de réduire le temps passé à effectuer une tâche, en le mesurant et en la reconfigurant. Son « emploi » est rationalisé pour être optimisé – sous la forme la plus extrême avec le taylorisme qui chronomètre et réduit la durée de chaque geste.

C'est une révolution copernicienne du temps de l'activité, qui n'est plus relatif à l'activité directement mais au sujet qui l'exerce dans certaines conditions et selon certains buts. L'invention du travail que Gorz désigne comme une « révolution, une subversion du mode de vie, des valeurs, des rapports sociaux et à la nature, *l'invention* au plein sens du terme de quelque chose qui n'avait encore jamais existé »¹ n'est pas seulement l'invention d'une activité rendue publique et mesurable, mais aussi la prévalence de ses conditions temporelles. C'est l'invention d'une conception de cette activité qui implique sa mesure et son contrôle par sa dimension temporelle. Ce faisant, l'activité de production marchande est transformée radicalement, qualitativement, parce que le « temps de travail » est disjoint du « temps de vivre »². Le travail est alors appréhendé comme du temps acheté, à maximiser ou à économiser tout en augmentant la production. Le travailleur vend son temps de vie et se met à disposition de l'employeur pour la durée de la relation contractuelle : c'est pourquoi Marx affirme que « le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps. Il n'y est plus question de la qualité. La quantité seule décide de tout : heure par heure, journée par journée »³.

Le rapport temporel que le sujet entretient avec le travail marchandisé est transformé : il ne fait plus partie d'un temps de vie continu, valable intrinsèquement, mais devient un temps instrumental, mis au service d'un tiers, pour les effets de sa rémunération. Le sujet pense à ce que rapporte le temps et non plus à comment il le dépense. L'articulation du temps de vie et du temps de travail devient un problème potentiel, alors que les deux n'étaient pas distingués jusque-là puisqu'ils étaient inclus dans des rythmes culturels. Ce faisant, les rythmes du travail peuvent empêcher d'autres activités⁴.

Si « la rationalité économique du travail aura donc raison de l'antique idée de liberté et d'autonomie existentielle »⁵ c'est parce qu'elle transforme les rythmes et le temps dédié aux activités de la vie. « La monétarisation du travail et des besoins fera finalement sauter les limites

¹ MT, p. 44.

² Ibid.

³ Karl Marx, *Misère de la philosophie : Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*. Paris : Éditions sociales, 1946, p. 47.

⁴ Voir le témoignage de l'ouvrier tailleur Grignon au XIX^e siècle, cité par Georges Vigarello, *Histoire de la fatigue*, op. cit., p. 198 : « Nous travaillons quatorze à dix-huit heures par jour dans l'attitude la plus pénible ; (...) Comment consacrer quelques heures de la vie à notre instruction ? Commencer exercer notre intelligence, éclairer notre esprit, adoucir nos mœurs ? Tous conviennent de la nécessité de l'instruction et ils cherchent à nous abrutir par un travail qui absorbe à la fois notre temps, nos forces et nos facultés. »

⁵ Ibid.

dans lesquelles les contenaient les philosophies de la vie »¹ : ces limites étaient justement des limites *temporelles* des activités de production et de consommation, en fonction des besoins ressentis et des rythmes dans lesquels s'ancraient ces activités. Les philosophies de la vie permettaient au sujet d'adapter ses activités selon ses rythmes de vie : il pouvait arbitrer ses efforts en fonction du temps dicté par telle production. Les activités contenues dans les « philosophies de la vie » étaient des moyens au service de la vie, c'est-à-dire une existence humaine finie, au temps limité, dépendante de conditions matérielles à reproduire. En extrayant les activités de production et de consommation des conditions matérielles de vie, notamment de leur détermination temporelle, la rationalité capitaliste transforme ces moyens en fin en soi. Le temps n'est plus une dimension que le sujet peut arbitrer selon ses projets, mais une variable d'ajustement du capitalisme pour maximiser la production et la consommation. Dépossédé du choix des rythmes à y consacrer, le sujet est soumis à l'illimitation que lui impose le capitalisme, c'est-à-dire la non-limitation quantitative, substantielle et temporelle, des activités de production et de consommation : l'individu est aliéné dans son travail, dans ses consommations et dans ses besoins parce qu'il n'y a plus de limite à la quantité d'argent à gagner et à dépenser.

La marchandisation de l'activité de production la sépare du besoin à satisfaire. Ce faisant, sa mesure économique est fétichisée :

Le but du travail n'était plus la satisfaction des besoins éprouvés et l'effort n'était plus proportionné au niveau de satisfaction à atteindre. (...) À la place de la certitude vécue que « assez, c'est bien », elle faisait surgir une *mesure objective de l'efficacité de l'effort et de sa réussite : le montant du gain*².

L'évaluation de l'activité devient purement quantitative, alors que celle-ci

[n]'admet aucun principe d'autolimitation. Elle ignore non seulement la catégorie du « suffisant » mais aussi celle du « trop ». Aucune quantité, dès lors qu'elle sert à mesurer une performance, ne peut être *trop* grande ; aucune entreprise ne peut gagner trop d'argent ni aucun ouvrier être trop productif³.

Puisque la rationalité économique vise la maximisation de l'efficacité de la production – c'est-à-dire l'économie des facteurs de production et la maximisation de leur résultat – mesurée par la productivité du travail, de la croissance de la production et du taux de profit, ces indicateurs sont scrutés indépendamment des besoins ressentis ou de ses effets qualitatifs. L'activité économique devient potentiellement illimitée, sans cesse en quête de nouvelles parts de marché pour écouler une production croissante. La consommation des marchandises sert à écouler la production croissante : celles-ci ne visent plus des besoins mais deviennent autotéliques. La

¹ MT, p. 45.

² MT, p. 183.

³ MT, p. 183-184.

rationalité économique fétichise son instrumentalité : ce faisant, elle fait perdre de vue le caractère instrumental du travail et du temps qui lui est consacré.

Non seulement la production et la consommation sont disjointes de l'expérience vécue des besoins, mais celle-ci doit être constamment insatisfaite pour continuer de stimuler leur croissance : « l'efficacité maximale *illimitée* dans la mise en valeur du capital exigeait ainsi le maximum *illimité* d'inefficacité dans la couverture des besoins, et de gaspillage dans la consommation »¹. L'expansion de la rationalité économique implique d'élever le niveau de consommation sans élever le taux de couverture des besoins, ce qui fait perdre de vue l'expérience même de leur satisfaction et donc la possibilité de les limiter au suffisant. La condition de l'imposition de cette norme est l'impossibilité d'ajuster le niveau de ses efforts aux besoins ressentis.

Par-delà la production elle-même, le capitalisme compresse le temps de distribution des marchandises, par les infrastructures de leur circulation, pour augmenter leur rythme d'écoulement. Le contrôle des rythmes de distribution vise notamment à éviter les crises de surproduction où l'offre devient supérieure à la demande et fait baisser le prix des marchandises.

À la suite de Gorz, Postone rend compte de l'émergence de la conception du temps abstrait, indépendant des événements du temps concret, dans l'Europe occidentale de la fin du Moyen-Âge, notamment par l'horloge mécanique : il en fait une dimension cruciale « de la généralisation des rapports sociaux déterminés par la marchandise »² par son effet homogénéisant, ainsi que du contrôle social du temps et de l'action individuelle.

3. L'aliénation des temps de vie

Dans le salariat, où la vente de la force de travail est la condition pour acquérir des ressources économiques, cela se traduit par l'impossibilité pour le salarié d'ajuster son temps d'emploi et ses rythmes de travail. Cette aliénation du temps de vie par un temps de travail hétérodéterminé est en effet la condition matérielle de l'expansion de la production et de la rationalité économique :

Cette hétérodétermination du niveau des besoins aurait été beaucoup plus difficile *si les individus avaient été libres de proportionner leur durée du travail au revenu dont ils estimaient avoir besoin*. À mesure que la productivité et les salaires réels s'élevaient en période d'expansion, une proportion croissante de la population aurait choisi de travailler moins. Or cette possibilité d'arbitrer entre durée du travail et

¹ MT, p. 186.

² Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 301.

niveau de consommation lui a été constamment refusée. La rationalité économique n'a pas de place pour le temps authentiquement libre qui, valeur d'usage sans valeur d'échange et fin en lui-même, ne produit ni ne consomme de richesses marchandes. Elle exige le *plein-emploi des individus employés* en vertu non pas d'une nécessité objective mais de sa logique originaire : le salaire doit être fixé de manière à inciter l'ouvrier à l'effort maximal¹.

Les travailleurs ne peuvent plus choisir leurs rythmes de vie, c'est-à-dire le temps consacré aux activités de satisfaction des besoins et aux activités autonomes. Après la dépossession des outils autonomes pour satisfaire les besoins, qui contraint à la vente de la force de travail pour acquérir des ressources économiques, c'est la dépossession des choix des temps de vie, de la durée et des rythmes de travail qui transforme le sujet en un producteur-consommateur à temps plein, coupé de son expérience du suffisant.

L'emploi à plein temps réduit encore plus les possibilités matérielles – le temps, l'énergie, les outils – pour autoproduire, ce qui amplifie la dépendance de la satisfaction des besoins à l'acquisition de ressources économiques. Par manque de temps pour satisfaire ses besoins de façon non-marchande, il faut vendre plus longtemps sa force de travail pour gagner plus de ressources économiques et consommer ce qui était auparavant autoproduit. En 1991 dans *Capitalisme, socialisme, écologie*, Gorz interprète ainsi avec l'économiste Gustav Adler-Karlsson la hausse de la consommation par la hausse globale du temps de travail : la croissance économique des Trente Glorieuses peut être attribuée au taux d'emploi à plein temps, qui fournit des ressources économiques et qui impose la consommation marchande d'équipements ménagers et de biens et services nécessaires à la satisfaction des besoins, en réduisant les possibilités de travail de subsistance².

Plus le temps consacré au travail s'élève, plus la tendance à consommer des biens et services marchands augmente, pour deux types de raisons, l'une matérielle, l'autre d'ordre psychologique. D'une part, la consommation augmente, en volume et en qualité, par manque de temps et d'énergie pour autoproduire certains biens et services. Ceux-ci sont achetés « prêts à consommer », immédiateté qui se traduit par un surcoût par rapport aux coûts des matières premières, marge de profit pour le secteur agro-industriel. L'autoproduction pour satisfaire les besoins domestiques – préparation des repas, courses, entretien du linge et du foyer – est externalisée par des services marchands que certaines parties de la population ont les moyens financiers de consommer. D'autre part, la consommation augmente, en volume et en qualité, pour des raisons psychologiques : il s'agit à la fois de compenser par du plaisir immédiat les

¹ MT, p. 187.

² CSE, p. 169-170.

frustrations engendrées par la journée de travail, ou bien de prolonger ses plaisirs par des consommations vécues sur le mode de la récompense.

Cette hausse de la consommation a des conséquences existentielles en matière de dépendance au marché pour satisfaire quotidiennement ses besoins, mais aussi sociales puisque les relations et les services de la société civile sont progressivement remplacées par une offre institutionnelle ou marchande. La société salariale, qui empêche la pluriactivité, repose sur la spécialisation de chacun (« personne ne consomme ce qu'il produit ni ne produit ce qu'il consomme »¹) et la dépendance marchande ou institutionnelle pour satisfaire le reste. Le capitalisme se nourrit de l'augmentation de la production et de la consommation en déposant les sujets d'un usage autonome du temps :

Nous continuerons à être pressés, à n'avoir ni le temps ni le goût pour des activités autonomes. Nous n'aurons ni le désir ni le pouvoir de réfléchir à nos besoins, de débattre avec les autres des meilleurs moyens de les satisfaire et de définir souverainement les options collectives correspondantes².

En 1992 dans l'article « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », Gorz insiste de nouveau sur cette dimension existentielle de la domination orchestrée par l'organisation temporelle de l'emploi :

En faisant du plein-temps la condition de l'emploi, le capital ne s'assurait pas seulement la domination sur la main d'œuvre, la prévisibilité du rendement et du coût du travail, il étendait sa domination sur le mode de vie des travailleurs. Il ne laissait de place, dans leur vie, que pour le travail fonctionnel et rémunéré au service du capital, d'une part, et la consommation au service du capital, d'autre part³.

La marchandisation du temps de la force de travail transforme le temps d'emploi en objet de mesure, de prévision, de transformation, donc de pouvoir et de luttes. Le capitalisme impose ses rythmes par des moyens de contrôle explicites du temps de travail et du temps de vie, comme en témoignent les luttes autour des premières horloges dans les usines : la mesure du temps de travail est l'objet de conflit virulent entre les ouvriers et la direction. Pour habituer à la régularité de la production industrielle nécessaire à sa prévision et aux rythmes constants des machines, les travailleurs sont éduqués à la ponctualité, l'assiduité et la continuité de leurs efforts.

Le temps de travail n'est pas aliéné à des structures de pouvoir tant qu'il n'est pas soumis à des normes de mesure : le temps de travail de l'artisan ou du paysan n'est pas celui du « temps plein, chronométré » mais est ponctué « de micro-interruptions de l'activité »⁴. Quand le travailleur choisit ses rythmes et ses pauses, souvent collectivement, il produit son propre temps

¹ EP, p. 306.

² AP, p. 173.

³ E, p. 64.

⁴ Voir Alain Corbin, *Histoire du repos*, Paris, Plon, 2022, p. 133.

et y infuse du repos. La révolution industrielle chronomètre les temps de travail et de pause – prise sur les lieux de travail. Face à l'émergence de la fatigue, des temps minimums de sommeil, de distraction et de repos sont définis objectivement dans des préconisations de santé.

Le temps destiné à la production devient l'objet d'une prospective et de dispositifs de pouvoir : le futur contrôle d'une certaine quantité de travail implique aussi, pour les sujets comme les pouvoirs économiques et administratifs, une projection à plus ou moins long terme – un certain nombre d'années ou de très courtes durées. Le besoin de prévoir la quantité de force de travail utilisée et disponible implique la maîtrise du temps présent et futur. Les travailleurs sont considérés comme de la force de travail disponible à optimiser : « la conduite de l'entreprise ne peut être conforme à la rationalité économique que si toutes les sphères de la société et la vie des individus elle-même sont conduites de façon rationnelle, prévisible et calculable »¹. Le capitalisme appelle le pouvoir sur le temps des travailleurs, qui augmente avec l'accroissement du capital :

Plus le capital immobilisé est important et plus sa rentabilisation demande de temps, plus importante devient pour l'entreprise la prévisibilité et la fiabilité des conduites de ses salariés mais aussi du gouvernement, des administrations et des tribunaux².

Le temps de travail, et par là le temps de vie des sujets, est soumis aux rythmes du capital, selon la conjoncture économique. Comme le montre aujourd'hui Arnaud François, le travail dispose du temps de vie du sujet et ce faisant l'altère qualitativement : exercer du pouvoir sur le temps d'autrui, c'est en exercer sur sa vie³. Ce pouvoir s'exerce soit directement – quand le tiers qui commande le temps est connu du sujet, comme le client, le patron ou sa hiérarchie –, soit indirectement, par le biais d'institutions qui contraignent à certaines dispositions du temps.

Le capitalisme aliène donc le temps de vie en plusieurs sens. Le sujet n'est plus maître de son temps : lui échappe l'articulation de ses activités quotidiennes, du temps consacré au travail marchand, à la subsistance, la pluriactivité, l'alternance des temps de production selon les saisons et les moments de l'année. De plus, le temps est appréhendé principalement par son *usage* c'est-à-dire sa mise au service d'une finalité extérieure, qu'il ne peut pas nécessairement déterminer. Il n'est plus vécu intrinsèquement mais il est mis à disposition d'une activité ; il n'est plus expérimenté pour ce qu'il est en soi mais uniquement de façon instrumentale et utilitaire, pour ce qu'il fait obtenir. Même la consommation et les loisirs sont une dépense du temps. En principe, aucun temps n'échappe à sa comptabilisation : les activités sont

¹ MT, p. 57-58.

² MT, p. 57.

³ Arnaud François, *Le Travail et la vie*, Paris, Hermann, 2022, p. 236.

catégorisées de façon binaire entre production et consommation : l'administration de la comptabilité nationale, comme l'INSEE, établit les « budgets-temps » des foyers pour estimer et catégoriser les temps alloués aux diverses activités.

Dans le salariat, le travailleur est dépossédé des choix de ses rythmes de labeur, aussi bien la durée de travail que les horaires et les cadences de production, qui sont alors déterminés par un tiers, – le patron direct ou son incarnation hiérarchique comme le contremaître. Toutes les possibilités d'autogestion du temps de production et de vie disparaissent pour ne faire vivre le temps que sur ce mode d'aliénation : les possibilités de pluriactivité productive, de se vendre à plusieurs employeurs, d'effectuer des productions polyvalentes ou de produire à domicile, sont contrées. Enfin, le salarié n'est plus maître des fruits de son temps puisque les fruits de sa marchandisation appartiennent au capitaliste.

Cette aliénation du temps est un moyen de faire perdurer l'aliénation sociale parce que les travailleurs privés de temps et d'énergie ne peuvent remettre en question une organisation sociale qui leur semble alors indépassable. Comme le soutient Arnaud François, priver les travailleurs de temps, c'est leur ôter des occasions de penser, de se réunir et de contester, au travail et par-delà¹. L'économiste Jean-Louis Michau montre aussi les effets existentiels de la durée du travail contrainte : par l'imposition d'une forte durée du travail, sont inculquées les valeurs du productivisme parce que « contraindre un individu sur son temps de travail, c'est lui imposer un style de vie »². Pour Gorz, la norme du « *plein-emploi des individus employés* »³ résulte, par-delà la seule domination du patronat sur la force de travail, de la domination de la rationalité économique sur toute l'existence, de la production comme la consommation, dans le modèle fordiste. Pour leur faire vivre la norme du « toujours plus », il faut empêcher

[l]'autolimitation de leur travail afin de leur interdire l'autolimitation de leur désir de consommer. Il faut qu'une proportion croissante de salariés travaillent et gagnent *au-delà de leurs besoins* ressentis, afin qu'une proportion croissante des revenus aille à des consommations qu'aucun besoin ne détermine⁴.

Pour mieux les contraindre, le capital a tout intérêt à ce que les travailleurs n'aient pas d'expériences autonomes en dehors de la domination du capital dans l'expérience de production. L'autonomie du sujet en dehors de l'expérience de travail peut aussi affaiblir la conscience de classe en donnant à voir d'autres dimensions de l'existence, ce pourquoi le

¹ *Ibid*, p. 175.

² Jean-Louis Michau, *L'horaire modulaire. Pour un aménagement du temps de travail*, Masson, Paris, 1981, p. 162.

³ *MT*, p. 194.

⁴ *MT*, p. 194.

syndicat peut aussi la redouter. Gorz estime que les travailleurs à temps partiel sont alors moins disciplinés que ceux à temps plein, ce dont le patronat aurait conscience :

[a]ccepter d'employer à temps partiel plus de gens qu'il n'en fallait, c'était risquer de se trouver en présence non plus de forces de travail mais de *personnes* ayant chacune son individualité et sa vie, donc difficiles à discipliner, coordonner, commander¹.

Le temps hors de l'expérience de travail est pensé comme une expérience d'autonomie du sujet, qui peut alors revendiquer d'autres choses que ce que lui proposent le patronat comme le syndicat. Gorz en fait même une expérience suffisamment radicale pour contester la rationalité économique elle-même :

Bref, par l'accroissement du temps libre, l'individu risquait d'échapper à l'emprise patronale aussi bien que syndicale (à moins d'un élargissement de la vocation du syndicalisme dont des syndicalistes italiens et allemands ont commencé à souligner l'urgence). *Il risquait surtout d'échapper à l'emprise de la rationalité économique* en découvrant que plus ne vaut pas nécessairement plus, que gagner et consommer plus ne signifie pas nécessairement vivre mieux, donc qu'il *peut y avoir des revendications plus importantes que les revendications de salaire*².

La mise à distance de la rationalité économique n'est possible que si d'autres expériences non-économiques sont vécues. Plus le travail est intense et long, moins le travailleur peut se décoller de la rationalité économique qui l'instrumentalise, moins il peut valoriser intrinsèquement des activités et se considérer comme un être autonome. Ces expériences alternatives dépendent d'un temps libre qui est celui du « temps de vivre » que Gorz qualifie de « souveraineté existentielle »³. Les pratiques les plus dangereuses pour l'emprise du capitalisme sur les existences sont celles qui font vivre des expériences aux rationalités différentes de la rationalité économique, de valorisation de la valeur d'usage (plutôt que la seule valeur d'échange) ou de valorisation intrinsèque de certaines activités. Le temps en dehors de la rationalité économique est à la fois le résultat de sa limitation mais aussi la condition pour lutter contre son expansion.

4. Les résistances à l'aliénation temporelle

La rationalité économique s'impose en contraignant les travailleurs à certains rythmes de travail, mais ceux-ci résistent : le salaire au rendement et les cadences imposées sont d'abord refusés par les ouvriers-paysans qui considèrent le travail comme des tâches intégrées « dans un rythme de vie ancestral et nul n'aurait eu l'idée d'intensifier et de prolonger son effort afin de gagner davantage »⁴. C'est pourquoi « la répugnance des ouvriers à fournir *jour après jour*

¹ MT, p. 188.

² MT, p. 189.

³ MT, p. 190.

⁴ MT, p. 42-43.

une journée de travail entière fut la cause principale de la faillite des premières fabriques »¹ : ce que la bourgeoisie interprète comme une faiblesse morale, c'est la résistance prolétarienne aux rythmes de travail capitalistes hétérodéterminés, continus et intenses.

Par la suite, face à la logique capitaliste de l'effort illimité, le mouvement ouvrier oppose une logique inverse :

[l]e refus de la compétition entre les travailleurs individuels, leur union solidaire en vue, à la fois, de *l'autolimitation des efforts de chacun* et de la *limitation* de la quantité de travail qui pouvait être exigée de tous. À la rationalité économique de la maximisation illimitée et de la démesure, le mouvement ouvrier opposait ainsi une rationalité fondée sur l'humanisme du besoin et la défense de la vie. *L'humanisme du besoin* s'exprimait dans la revendication d'un salaire *suffisant* pour subvenir aux besoins de l'ouvrier et de sa famille ; *la défense de la vie* s'exprimait dans la revendication d'une réduction de la durée du travail, d'un droit au « temps de vivre »².

Le mouvement ouvrier oppose donc des critères qualitatifs, fondés sur l'expérience vécue des besoins et des efforts pour les satisfaire, et non plus abstraits et quantitatifs. Cependant, Gorz ne voit pas ici la potentielle contradiction entre la revendication du salaire – nécessairement quantifié et marchandisé – et la satisfaction des besoins – potentiellement en nature voire non-marchand. Dans les communautés de subsistance, la satisfaction des besoins est appréhendée de façon qualitative, selon des ressources matérielles à disposition. Or, la revendication d'un salaire présuppose la marchandisation de l'activité de production et des ressources pour satisfaire les besoins. Cette exigence quantitative est à situer dans l'expérience vécue des besoins marchandisés et du temps de vie laissé en dehors du temps de travail.

Gorz regrette néanmoins que ces résistances n'aient pas assez porté sur la contestation de la norme du temps-plein et de l'impossibilité de choisir son volume horaire. Il l'impute aux syndicats qui n'ont pas admis que certains travailleurs pouvaient préférer travailler moins, quitte à obtenir moins de ressources économiques : pouvoir choisir la durée du travail et le niveau de revenus serait reconnaître que le niveau de la rémunération de l'emploi à temps plein dépasse le niveau des besoins ressentis, ce qui aurait pu être utilisé par le patronat pour justifier une baisse de la rémunération ou une non-augmentation. Protéger un niveau fixe de rémunération a empêché de protéger le pouvoir de choisir la durée de son travail, donc de ses efforts, et de les ajuster selon sa situation.

Cette résistance à ces normes temporelles a été contrée par une discipline sociale des temps de vie des classes populaires : ce n'est plus seulement la rationalité économique étendue par le capitalisme qui aliène le temps mais toute l'organisation sociale construite sur le salariat et la protection sociale, orchestrée par des élites politiques.

¹ *Ibid.* Nous soulignons.

² *MT*, p. 184.

Section 2. Le contrôle social du temps dans la société salariale

On présente souvent le salariat comme une protection du travailleur qui encadre la vente de la force de travail en fixant ses conditions de rémunération et d'exécution, notamment temporelles¹ : la durée maximale est fixée, par jour puis par semaine, pour protéger, en principe, le salarié de l'arbitraire et de la volonté illimitée de l'employeur. Pourtant, pensées comme protectrices, ces conditions peuvent aussi s'imposer comme des normes qui contraignent l'activité. Progressivement, toutes les professions sont néanmoins soumises à des normes sociales temporelles partagées, vécues de façon diverse, plus ou moins contrainte, mais qui s'imposent via des dispositifs sociaux, comme l'organisation de la protection sociale et du droit de travail. Dans les faits, toutes les professions et classes sociales ne sont pas égales dans la gestion de leur temps, de travail et de vie : le capitalisme industriel soumet en priorité le temps des classes laborieuses et populaires pour maximiser leur exploitation, contrôler leur existence et contenir les révoltes. Dans l'organisation quotidienne du temps de travail, les professions les moins qualifiées sont le plus soumises à un contrôle de leurs horaires et de leur temps de pause, à demander ou à justifier ; parmi elles, les femmes plus que les hommes². Sans entrer dans le détail de ces inégalités temporelles, nous voulons montrer qu'elles résultent d'une impossibilité d'autogérer les temps de travail et de vie, organisée délibérément pour contrôler les travailleurs.

1. La lutte contre l'autogestion du temps

L'aliénation capitaliste du temps de vie se maintient par la société salariale qui norme et contrôle le temps productif : celle-ci dépossède les travailleurs du choix du temps de vie consacré au travail, pour les forcer à s'employer à plein temps.

Pour défendre cette thèse, Gorz s'appuie d'abord dans *Critique de la division du travail*, sur les recherches de Stephen Marglin qui cite William Beveridge, puis dans *Métamorphoses du travail*, sur celles de l'historien Christian Topalov³ qui expliquent aussi les propos de

¹ Voir Claude Didry, *L'institution du salariat*, Paris, La Dispute, 2016.

² Serge Volkoff, « Ouvrières : le degré zéro de l'autonomie », *LTM*, janvier 1985, p. 1362-1363 : les ouvrières sont plus soumises au contrôle des horaires par pointeuse, à la contrainte de temps de type automatique, à l'impossibilité de choisir le moment des pauses et à l'impossibilité d'interrompre son travail. Aujourd'hui, si les femmes salariées sont six fois plus nombreuses que les hommes à travailler à temps partiel, la proportion de temps partiel subi chez les deux populations est plutôt similaire (39,7% pour les hommes, 36% pour les femmes) (Document d'étude – DARES – « Ségrégation professionnelle entre les femmes et les hommes : quels liens avec le temps partiel ? » 2019).

³ Christian Topalov, *La Naissance du chômeur. 1880-1910*, Paris, Albin Michel, 1994.

Beveridge rapportés par Marglin. Topalov rend compte de la disparition, au début du XX^e siècle, du travail intermittent, discontinu, au compte-goutte des jours, variable selon les saisons, et composé d'une variété d'activités. Il est remplacé par un travail continu à temps plein limité à une seule activité rémunérée exécutée pour un employeur unique. Au XIX^e siècle, l'emploi est irrégulier et instable, temporellement et géographiquement : la notion même d'emploi dans un seul lieu de travail est anachronique, dans l'agriculture comme dans l'industrie¹. Les pratiques des ouvriers de métier sont caractérisées par « une forte mobilité de l'emploi et une certaine liberté de l'usage du temps », par des « façons de faire quotidiennes [qui] constituent le socle de luttes collectives pour conquérir ou conserver des droits sur le travail »² : Gorz en conclut que « le travail intermittent était un “mode de vie” que beaucoup d'ouvriers de métier pratiquaient par goût autant ou même plus que par nécessité »³. Le patronat déplore même la relative liberté de ces rebelles : l'ancien ouvrier, devenu petit patron, Denis Poulot les qualifie de « sublime » en 1870 dans un pamphlet éponyme⁴ pour se moquer de leur fierté orgueilleuse qui leur donne une confiance telle qu'ils se permettent de négocier leurs conditions de travail. Certains ne travaillent pas tant qu'ils ont de l'argent de côté.

A la fin du XIX^e siècle, le travail discontinu est encore fréquent chez les ouvriers-paysans qui apprécient la pluriactivité informelle pour conserver leur indépendance vis-à-vis du patronat et du salariat. Le temps de travail est choisi en fonction des besoins de revenus : les travailleurs le modulent en fonction des périodes de l'année, de la conjoncture économique et de leurs besoins. Au début du XX^e siècle, les fondateurs des politiques publiques contre le chômage, entendu comme absence durable d'emploi par manque d'ouvrage, font disparaître le travail intermittent, activité intermédiaire qui empêche de faire une distinction nette entre travailleur et chômeur. Régulariser l'emploi vise aussi à éliminer du marché du travail ceux qui ne se soumettent pas à ces rythmes ou à les contraindre de s'y soumettre. Ce but est clairement formulé par Beveridge, initiateur des politiques contre le chômage en Grande-Bretagne puis fondateur de la protection sociale britannique. Il considère que les progrès du marché du travail sont contrariés par l'existence des travailleurs intermittents qui refusent de se plier à une discipline horaire rigoureuse. C'est le résultat d'un cliché ancien : Marglin aussi cite ainsi le propos du réformateur du XVIII^e siècle John Smith, selon lequel « les pauvres ne travailleront jamais un plus grand nombre d'heures qu'il n'en faut pour se nourrir et subvenir à leurs

¹ *Ibid*, p. 35

² *Ibid*, p. 46

³ *MT*, p. 313.

⁴ Denis Poulot, *Question sociale. Le Sublime ou le travailleur comme il est en 1870 et ce qu'il peut être*, Paris, C. Marpon et E. Flammarion, 1887.

débauches hebdomadaires » ; « l'ouvrier qui peut subvenir à ses besoins en travaillant trois jours sur sept sera oisif et ivre le reste de la semaine »¹. Il faudrait les forcer à travailler à temps plein pour qu'ils travaillent « assez », selon une norme hétérodéterminée. Beveridge conseille au bureau de placement – qui distribue le travail –, d'empêcher de travailler « celui qui veut travailler une fois la semaine et rester au lit le reste du temps » ou « celui qui veut trouver un emploi précaire de temps en temps »². Avant lui, les économistes mercantilistes suggèrent déjà de fixer le niveau des salaires au strict nécessaire pour forcer les pauvres à travailler autant que le souhaite le patronat, en prétextant protéger de la paresse qui résulterait du temps libre.

Pour Gorz, cette lutte contre le travail intermittent a des motifs politiques pour ses effets existentiels : soumettre les individus à la domination du salariat à plein temps en empêchant toutes les formes de vie alternatives qui coexistaient jusqu'alors, surtout celles qui étaient garantes d'autonomie, comme la pluriactivité et le travail intermittent. La pluriactivité consiste à vivre de diverses activités rémunérées sans dépendre ni d'une activité ni d'un patron unique. Le travail intermittent résulte du choix du travailleur d'ajuster ses efforts de production en fonction de ce qu'il juge suffisant pour répondre à ses besoins de revenus et de consommation. Ce sont des stratégies de résistance à la prolétarianisation, mode de vie choisi qui témoigne du désir d'autogérer son temps de vie, comme le réaffirme *Capitalisme, socialisme, écologie* :

Jusque dans les années 1910, il était anormal pour un ouvrier – surtout pour un bon ouvrier de métier – de travailler de façon stable, toute l'année durant. Changer souvent d'emploi, chômer, voyager, travailler de façon intermittente était pour les ouvriers une façon de préserver leur indépendance vis-à-vis du patronat et du salariat³.

Par la lutte contre le travail intermittent et l'imposition du salariat à temps plein, les travailleurs se voient déposséder du choix de leur temps de travail et de leur temps de vie.

Gorz interprète la lutte contre le travail au noir tout au long du XX^e siècle non pas seulement comme une lutte contre la fraude fiscale et sociale mais aussi contre une forme d'existence, une « liberté que le capitalisme n'a abolie qu'avec peine » : celle d'un mode de vie choisi où les travailleurs gagnent ce dont ils ont besoin et valorisent « la libre disposition du temps »⁴ occupé par d'autres activités que celles rémunérées. Il est adopté par défaut faute de pouvoir organiser le temps de travail différemment : « en France, hélas, les emplois partagés ou à temps partiel ne sont pas admis. Ceux qui veulent rester maîtres de leur temps et de leur vie n'ont d'autre recours que de bricoler au noir. » Alors que la « rigidité de la durée du travail »

¹ John Smith, « Memoirs of Wool », 1747, cité par Stephen Marglin, in « Origines et fonctions de la parcellisation des tâches. À quoi servent les patrons ? » in *CDT*, p. 71.

² *MT*, p. 405.

³ *CSE*, p. 166.

⁴ « Le chemin de la liberté ? », *NO*, 2 juin 1980

soutient « un système de domination » fondé sur l'expansion de l'acquisition de ressources économiques et de la consommation, ces activités « au noir » sont aussi l'occasion d'une « récréation », une expérience autonome et valorisante de leur savoir-faire et leurs pratiques, plus agréable que le travail régulier déqualifié – comme les pratiques de « perruque », qui consistent à utiliser les outils ou le temps de travail à des fins annexes ou privées, sur le lieu de travail ou à domicile¹.

Ces analyses peuvent être complétées par les recherches actuelles des historiens Corinne Maitte et Didier Terrier², qui représente la synthèse la plus complète sur l'histoire contemporaine des temps de travail en Europe occidentale. Si la discipline temporelle précède bien l'usine, elle peine encore à s'imposer au XIX^e siècle : « le travail journalier reste ponctué de pauses, certaines négociées, d'autres dérobées »³. À l'époque préindustrielle, le temps de travail n'est pas un continuum indifférencié : il varie d'une saison à l'autre, voire d'un jour à l'autre et les travailleurs jonglent « entre des activités diverses, au cours de l'année, mais parfois aussi au cours de la même journée »⁴. La discontinuité des rythmes du travail est la norme : elle résulte à la fois des fêtes mais aussi de la volonté des travailleurs, qui s'adapte aux rythmes heurtés de la conjoncture économique ainsi qu'aux variations climatiques. La Saint-Lundi, pratique de chômage ponctuel volontaire du monde des métiers et des ouvriers qualifiés, est fréquente quand la conjoncture économique est bonne et que le besoin de main d'œuvre est pressant⁵ : si on ne peut en cartographier la présence et l'intensité, elle témoigne d'une gestion ouvrière du temps de travail. Si elle peut être fortement sanctionnée – retrait de deux journées de salaire – elle est néanmoins acceptée par les élites comme un moindre mal, comme le montre le fait que Beccaria, en 1789, s'oppose à l'aggravation des peines contre les absents du lundi, au motif qu'elle risquerait de faire fuir les bons travailleurs vers les nations voisines⁶. Jusqu'à la fin du XIX^e, les ouvriers revendiquent la liberté de partir quand et comme ils veulent, ce qui leur permet aussi de négocier leurs conditions de travail ; le livret ouvrier tente d'en réduire la possibilité. Maitte et Terrier notent cependant que cette liberté ne concerne qu'une minorité de travailleurs, plus qualifiés, mieux payés et travaillant plus régulièrement, qui peuvent s'autoriser l'oisiveté temporaire et tirer profit de la diversité des activités pour améliorer sa

¹ Florence Weber, *Le travail à côté : une ethnographie des perceptions*, Paris, Editions de l'EHESS, 2009.

² Corinne Maitte et Didier Terrier, *Les rythmes du labeur. Enquête sur le temps de travail en Europe occidentale XIV^e – XIX^e siècle*, Paris, La Dispute, 2020.

³ *Ibid*, p. 128.

⁴ *Ibid*, p. 204.

⁵ *Ibid*, p. 269.

⁶ *Ibid*, p. 206.

situation, alors que la plupart de la population ne parvient pas à reproduire sa force de travail et recourt régulièrement aux secours publics¹. Cependant, face à la misère ouvrière, certains gouvernements légifèrent pour réduire la durée quotidienne de travail et suggèrent même l'autogestion du temps de travail pour éviter l'épuisement². Si cette recherche s'arrête à la fin du XIX^e, avant la société salariale³, elle confirme néanmoins l'existence de la pratique du travail intermittent aux temps discontinus pour une partie des travailleurs.

Le contrôle social du temps libre des classes populaires est aussi une préoccupation cruciale du patronat. Pour éviter que l'après-midi du dimanche chômé ne soit totalement destiné au repos voire aux activités récréatives ou festives, le clergé remplit ce temps par des exercices religieux⁴. Alors que la Révolution Française remplace le dimanche par le « décadi » qui contraint explicitement au repos, Bonaparte s'y oppose ensuite, réduit le nombre de fêtes chômées et instaure la « liberté du temps » du dimanche – pour autoriser à travailler. Les travailleurs y répondent en organisant un repos festif qui se traduit par la Saint-Lundi, jour chômé où les fêtes sont possibles, ce qui augmente aussi la pratique de jeux, danses et fêtes le dimanche. Le temps libre des classes populaires est perçu comme un temps subversif, d'oisiveté voire de danger, ce pourquoi il est au moins organisé et encadré, si ce n'est contrôlé. L'historien Edward Thompson⁵ montre aussi comment cette discipline horaire s'impose dès les loisirs et l'éducation des enfants : l'école britannique du XIX^e siècle enseigne la discipline horaire aux enfants d'ouvriers pour qu'ils la respectent ensuite au travail. Sont inculquées les valeurs d'assiduité et de ponctualité, dans la présence comme dans le rendu des tâches commandées par les tiers. Leurs jeux sont réprouvés, considérés par le député Robert Clayton comme des occupations infructueuses qui donnent de mauvaises habitudes. En 1770, le clerc William Temple conseille d'envoyer à l'usine les enfants pauvres dès l'âge de 4 ans pour qu'ils s'habituent à un emploi continu et finissent par le trouver agréable. Par la suite, Henry Ford conçoit le temps libre – et plus largement les conditions matérielles de vie – comme un facteur de la productivité de ses travailleurs, à contrôler pour l'optimiser.

¹ *Ibid*, p. 394-395.

² La conférence de Berlin, qui réunit quinze États le 4 février 1890, présente cette proposition : « l'adulte doit rester maître et stipuler le nombre d'heures qui lui convient », sans obtenir l'adhésion de l'Angleterre et de la France. Cité par Georges Vigarello, *Histoire de la fatigue*, *op. cit.*, p. 257.

³ Entendue dans le sens de Robert Castel, c'est-à-dire comme une société où le contrat de travail salarié participe à une redistribution des ressources économiques et accorde des droits sociaux : c'est tout un contrat social qui repose sur le salariat. Voir *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 1995.

⁴ Alain Corbin, *Histoire du repos*, *op. cit.*, p. 118-119.

⁵ Edward Palmer Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique, 2004. La distinction qu'il propose entre une comptabilisation du temps de travail à la tâche et une horaire est néanmoins plutôt falsifiée par les dernières recherches de Corinne Maitte et Didier Terrier qui montrent que les deux formes coexistent longtemps.

2. La société salariale contrôle le temps de travail

Dans la société salariale telle qu'elle s'organise au XX^e siècle avec l'État-social, le travailleur est dépossédé du choix de son temps de travail puisque celui-ci est soumis aux rythmes déterminés par le capital et les politiques publiques, quels qu'ils soient, intenses et continus ou courts et fragmentés, selon les conjonctures économiques, sociales et politiques. Bien sûr, le travail avant le salariat est déjà partiellement hétérodéterminé, notamment par le marchandage comme le montre le sociologue Claude Didry¹. Le salariat impose spécifiquement au travailleur de rester sous les ordres d'un seul employeur, empêchant la pluriactivité, et de suivre un rythme de travail régulier considéré comme la norme, empêchant l'intermittence. Ensuite, la société salariale du XX^e siècle impose au travailleur d'exercer son activité rémunérée de façon continue et à temps plein pour obtenir une protection sociale complète, notamment la pension de retraite.

La norme du temps de travail dans la société salariale est déterminée par un tiers autre que le travailleur : l'employeur, le droit, ou la protection sociale. L'employeur fixe, dans le contrat de travail, les conditions temporelles d'exercice de l'activité rémunérée : il impose la durée d'une journée et semaine de travail ainsi que l'emploi du temps. S'il la fixe en fonction de la norme légale du temps de travail, qu'il n'est pas censé dépasser, il peut aussi la réduire, avec des temps partiels, hebdomadaires ou annualisés. Ce pouvoir sur l'organisation du temps de travail est spécifique à la société salariale : si Maitte et Terrier montrent qu'il y a déjà une discipline temporelle dans le travail à domicile, celle-ci porte sur le nombre d'heures passées pour réaliser une tâche, et non sur des horaires précis, définis contractuellement en amont de l'exécution des tâches. Alors que les autorités tentent de réguler le travail de nuit ou lors des jours fériés dès le XIV^e siècle, en pratique certains travailleurs transgressent ces règles pour adapter leur emploi du temps aux besoins de leur activité et selon leurs envies². D'autres salariés ne respectent pas exactement les horaires fixés par l'employeur, décalage qui peut avoir des conséquences en matière de droit et de protection sociale, par exemple si un accident advient en dehors du cadre légal, temporel et spatial.

Quand la protection sociale se fonde sur le salariat, elle prend l'emploi à temps plein – selon de la durée du temps de travail en vigueur – et à vie – selon un nombre d'annuités prédéterminé – comme norme à respecter pour obtenir en totalité les droits à la retraite et au

¹ Claude Didry, *L'institution du salariat*, op. cit.

² Corinne Maitte et Didier Terrier, *Les rythmes du labeur*, op. cit., p. 141 et 195.

chômage. Dès lors, les travailleurs à temps partiel subi sont privés, involontairement, d'une protection sociale complète. La société salariale ne change pas seulement le *contenu* du temps de travail mais aussi *l'origine* de sa détermination : le salarié est dépossédé du choix des conditions de travail, temporelles, puisque toute entorse au cadre légal se paie par une réduction de la protection sociale effective. La société salariale exerce des contrôles technocratiques sur les temps de vie, d'activité rémunérée, de congés – dont elle demande les motifs –, ou d'inactivité. Certains droits sociaux sont conditionnés à un certain usage antérieur du temps – comme le droit à l'allocation chômage ou à une pension de retraite ; les aides sociales pourraient être conditionnées à un certain usage productif du temps à justifier. Même le temps de vacances et de loisir est justifié et articulé avec le temps de travail, qu'il doit servir à améliorer¹. Cette conception utilitaire conduit à en exclure les personnes au chômage ou inactives, comme si elles n'avaient pas besoin de repos ou de divertissement². La prépondérance temporelle du travail fait apparaître les autres activités quotidiennes comme secondaires et dépossède le sujet de son autonomie temporelle, comme le pointe le sociologue Walter Grossin en 1974 :

La temporalité de la vie de travail apparaît prépondérante. Les autres temporalités, sociales ou individuelles, subissent les effets de ses contraintes. (...) Les temps étroitement organisés, préparés, imposés, enlèvent à l'individu le goût de l'organisation, de la construction, de la production de temps personnels. Ils lui enlèvent beaucoup plus : le sentiment du temps, l'orientation temporelle, l'étendue de l'horizon temporel. Ils limitent sa disponibilité, sa sociabilité. Ils opèrent une véritable destruction de la qualité des temps vécus, une détérioration des temps personnels³.

L'hétérorégulation étatique du temps de vie norme et contrôle le temps de formation et les temps d'activité productive ainsi que leur mise en forme juridique dans divers contrats. Gorz pointe les moyens autoritaires de ce contrôle social sur des non-travailleurs marginalisés, privés voire interdits d'activité et d'intervention sociale : par exemple, il peut être reproché à un chômeur de faire du bénévolat parce que cela le détournerait de sa recherche d'emploi.

L'apparition du chômage structurel à partir des années 1970 donne lieu au chantage à l'emploi : tout emploi serait mieux que son absence⁴. Les revendications des travailleurs sont étouffées au nom du maintien de leur poste. Les politiques publiques contre le chômage en font une fin en soi, sans interroger les finalités et l'utilité des emplois. Elles restent alors dépendantes des normes actuelles du marché de l'emploi : « nous devons travailler ou chômer selon les lois

¹ Georges Vigarello, *Histoire de la fatigue*, op. cit., p. 313 cite les justifications du loisir et du repos, par exemple, celle de la première conférence internationale du travail de 1919 : « Une période de repos absolu chaque année est essentielle au maintien de la santé physique et morale des travailleurs. »

² Voir les analyses de l'association ATD Quart Monde : <https://www.atd-quartmonde.fr/atd-quart-monde-reaffirme-le-droit-de-toutes-et-tous-a-partir-en-vacances-et-formule-des-preconisations/>

³ Walter Grossin, *Les temps de la vie quotidienne*, Paris, Ed. Mouton, 1974, p. 379.

⁴ Robert Salais, Nicolas Baverez et Bénédicte Reynaud, *L'Invention du chômage : histoire et transformations d'une catégorie en France des années 1890 aux années 1980*, Paris, PUF, 1986.

du marché et les exigences du capital »¹. Elles traitent le chômage comme un phénomène accidentel, temporaire, à résoudre, sans reconnaître que c'est un phénomène social qui a une histoire et qui émerge dans une configuration politique de forte conflictualité entre le travail et le capital. Ce faisant, elles participent à « préserver la norme du plein temps et, à travers elle, la nature des rapports sociaux entre employeurs et salariés »².

Pour Gorz, le chômage témoigne au contraire d'une possibilité de transformation radicale de l'organisation de la production et du besoin de travail vivant, résultat même de la rationalité économique qui vise à économiser du travail vivant. La possibilité de réduction générale du temps de travail pour tous est refusée parce qu'un travail effectué à temps partiel « ne serait plus qu'une activité parmi d'autres possibles, aussi importantes ou plus importantes que lui », ce qui transformerait « le rapport de soumission existentielle à l'employeur »³ en rendant la main d'œuvre plus indocile. Le patronat ne veut pas laisser aux travailleurs le choix du nombre d'heures de travail parce que cela leur donnerait une expérience de liberté et un pouvoir de négociation. La norme de temps plein n'est pas justifiée économiquement, par l'efficacité de la production, mais politiquement, par la domination de l'existence des travailleurs assujettis et de l'exclusion des chômeurs et inactifs marginalisés. C'est aussi l'interprétation que donne aujourd'hui David Graeber à l'existence des « bullshit jobs » : occuper à plein temps certains travailleurs et en marginaliser d'autres c'est tous les priver de temps libre, ressource nécessaire à l'équilibre psychologique et à l'organisation collective⁴.

L'apparition du chômage structurel, en parallèle du maintien de la norme de l'emploi à temps plein, conduit alors à une « division dualiste de la population active »⁵ entre une élite professionnelle à l'emploi stable et bien rémunéré, potentiellement épuisée par ses rythmes de travail à plein temps, et une masse de chômeurs et de travailleurs sans statut, employés de façon précaire et intermittente à des tâches indifférentes. Cette élite défend l'ordre ancien, alors que

[l]a masse des « indifférents au travail » est le sujet social *possible* de la lutte pour, à la fois, le partage de l'emploi, la diminution généralisée de la durée du travail, l'abolition tendancielle du salariat par expansion des activités d'autoproduction, et un revenu vital garanti à tous⁶.

¹ « Spécial chômage : Écoute, chômeur », *NO*, 5 janvier 1976

² *CP*, p. 77.

³ *CP*, p. 78.

⁴ David Graeber, *Bullshit Jobs*, tr. Élise Roy, Paris, LLL, 2018, p. 6 : « La classe dirigeante a compris qu'une population heureuse, productive et jouissant de temps libre est un danger mortel ». Voir Céline Marty « Les apports de David Graeber à la philosophie du travail : une critique anarchiste du travail. » Colloque « Construire des passerelles. Autour de l'œuvre de David Graeber », Laboratoire Triangle, Juillet 2022, Lyon, hal-03726262.

⁵ *CP*, p. 78.

⁶ *CP*, p. 79.

Elle consacre tout son temps de vie à son emploi et externalise ses tâches domestiques à des serviteurs, aux contrats précaires et mal rémunérés. Cette stratification duale est différente de la stratification marxiste en classes antagonistes mais s'opère autour de deux usages conflictuels du temps : l'élite s'achète un supplément de temps libre auprès de travailleurs réduits à ne pouvoir s'employer qu'au service des premiers. Le choix d'usage du temps distingue ces deux classes, comme le note l'économiste Yolland Bresson :

Les catégories privilégiées jouissent du temps disponible, d'une garantie de ressources élevées et du pouvoir. Les défavorisés participent à des activités productives leur laissant peu de temps disponible et correspondant à une dotation minimale¹.

Dans l'organisation même du travail hétéronome, les travailleurs défavorisés sont aussi mis au service des élites pour leur faire économiser du temps pour des tâches censées être plus qualifiées, en les déchargeant des tâches ingrates.

Sur quels critères Gorz établit-il que le temps de travail ainsi organisé est *si élevé* que son seuil quantitatif transforme qualitativement les conditions de vie ? Ce jugement ne repose pas sur le calcul d'un volume de travail nécessaire, fixe et objectif. Maitte et Terrier montrent qu'il est impossible de fixer des ordres de grandeur précis de l'histoire des journées de travail, en raison de leur diversité et de leur variabilité selon la nature, le lieu des activités, le genre et l'âge des travailleurs : il est difficile de connaître le décompte des heures travaillées, même si on évalue en moyenne une baisse du temps de travail depuis la révolution industrielle. Le jugement de Gorz repose sur la critique du volume et du contenu de la production capitaliste, décorrélée des besoins sociaux et déterminée pour maximiser les profits du capital. Le temps de travail est jugé trop élevé par rapport à ce qui serait nécessaire pour satisfaire nos besoins, selon la rationalité écosocialiste et la perspective de décroissance du travail hétéronome. Ce jugement répond au but, affiché comme une fin en soi, des gouvernements, de « créer de l'emploi », indépendamment de sa finalité et de ses conditions : Gorz estime ainsi qu'il existe des emplois « factices » ou « apparents », parce qu'ils ne relèvent pas de la rationalité économique mais visent à occuper des travailleurs².

Pour contester la norme du temps plein, il demande : si nous avons la possibilité d'ajuster notre temps en fonction de nos besoins d'activité rémunérée, d'autoproduction et de consommation, combien d'heures travaillerions-nous ? Si nous pouvions limiter notre consommation de biens et services marchands à ce qui nous semble suffisant, quels temps

¹ Yolland Bresson, *Le capital temps. Pouvoirs, répartition et inégalités*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

² « Es gibt in Frankreich zB mehr als ½ Million Arbeitslose, die für ihre Scheinausbildung in Fabriken, Berufsschulen und auch höheren Schulen einen Scheinlohn ausgezahlt bekommen. » « Zukunft ohne Arbeit oder Arbeit ohne Zukunft ? », Archives André Gorz/IMEC/371/7/20.

accorderions-nous aux différentes activités de la vie ? Cette autolimitation n'est possible qu'en libérant le temps de vie, de la production sociale et de consommation, de la rationalité économique et des normes technocratiques, pour rendre possible un choix de l'usage des temps sociaux et une reconnaissance de l'importance existentielle du temps libre.

3. La demande libertaire de « temps libre »

Face à ce contrôle capitaliste et social du temps de vie, la revendication d'autogestion du temps est émancipatrice. C'est une demande explicite que Gorz observe aussi dans les milieux opéraïstes : les ouvriers réclament l'expérimentation de l'emploi à vie pour faire face aux variations de la conjoncture économique et expriment une préférence pour la réduction des horaires et leur organisation souple plutôt qu'une hausse des salaires¹.

Le temps libre n'est pas un temps creux de consommation passive : c'est un temps *libéré* du contrôle social et capitaliste sur le temps de vie parce qu'il n'est pas soumis à des justifications de son usage. Ni encadré, ni réglementé, il est à disposition du sujet pour n'importe quel projet : il est complètement indéterminé a priori. Cela ne signifie pas l'absence de normes sociales qui l'orientent, mais *a minima* l'absence de pouvoir institutionnel. Comme le définit Guy Aznar – que Gorz reconnaît comme son partenaire dans ce projet de libération du temps – la libre gestion du temps est une révolution puisque ce temps est alors libéré de tout système d'organisation, agricole comme industriel :

Ce n'est plus un temps attribué par le système, c'est un temps choisi, autodéterminé par un acte volontaire.
Ce n'est plus un temps dont le contenu est qualifié par le travail (étude du travail, loisir du travail, retraite du travail), mais un temps en soi, vide de contenu, ouvert à tous les contenus².

Il s'oppose à la description des auteurs « agités par une frénésie de remplissage, empressés de remplir ce qu'ils considèrent comme vide par une prolifération de propositions diverses »³ : ce temps ne se laisse pas organiser par un tiers. Il est vécu selon les normes du sujet.

Valable intrinsèquement et non pour son usage instrumental, il peut constituer une expérience de lutte contre la rationalité économique, pour l'extension des activités autonomes. Alors que « le manque de temps entraîne, à l'échelle de la société comme à celle de la famille, un appauvrissement et un surcroît de dépenses », sa réappropriation pourrait faire disparaître

¹ *Notiziario*, n°29/30 – bulletin d'information international, mars avril 1982, p. 31 et p. 45.

² Guy Aznar, *Travailler moins pour travailler tous*, Syros, 1993, p. 27. Avec une préface d'André Gorz.

³ *Ibid*, p. 234.

certaines services qui existent parce les sujets manquent de temps pour les faire eux-mêmes, comme la garde d'enfants après l'école ou certaines tâches domestiques ou sociales :

Plus de temps permettrait de développer une production domestique mais aussi artistique, culturelle, artisanale ; une prise en charge plus directe du quartier ou de la commune par les habitants ; la création de laveries, de réfectoires, de potagers, d'ateliers de réparation communautaires ; enfin, l'échange mutuel de services dans le cadre du voisinage, de l'immeuble ou de la coopérative de quartier, pour un coût beaucoup plus bas et un taux de satisfaction beaucoup plus élevé¹.

N'est-ce pas paradoxal de pointer l'utilité de ce temps libre ? Ce n'est pas une utilité hétérodéterminée et planifiée *a priori* : le temps reste indéterminé, ne laissant présupposer aucun de ses effets. Gorz suggère seulement qu'il est probable, en vue des revendications du néo-prolétariat postindustriel qui aspire à reprendre ses besoins en main, qu'il soit aussi mis à disposition de certains besoins, actuellement pris en charge par une offre marchande ou institutionnelle.

Ce temps libre est donc un temps d'une « liberté psychologique » où peuvent s'expérimenter des valeurs d'autonomie, comme le formule Guy Aznar :

Qui goûte à la liberté, même pour la moitié de son temps, n'en oubliera pas la saveur ; qui goûte à la diversité et découvre ses propres potentialités n'en retirera pas une soumission accrue à l'esclavage de l'ennui, mais, au contraire, une conscience plus aiguë de ses aspirations².

Le collectif Adret insiste aussi sur cette dimension émancipatrice du temps libéré, l'occasion d'un temps de parole et d'échanges :

Le temps libre risque d'être utilisé pour discuter, pour s'organiser à la base, pour inventer des formes de vie collective. Le pouvoir ne trouve plus alors en face de lui des individus anonymes, isolés, prêts à l'acceptation, mais des groupes conscients, forts, difficiles à manipuler³.

Cette expérience transforme durablement le sujet et rejaillit dans toutes les pratiques de l'existence, y compris au travail, en rendant possible son autogestion :

L'autogestion ne s'instaurera pas sans apprentissage, sans essais préalables. Pour cela, il faut du temps : temps reconquis, enclavé libérée dans notre vie où puisse s'expérimenter et se préfigurer la société de demain. Ce temps libre, c'est aussi le temps, simplement, de reprendre son souffle, de vivre et rêver, de se retrouver, de replonger aux sources de ce qui nous fait désirer que demain soit différent⁴.

Gorz défend aussi ces effets émancipateurs en s'appuyant sur une intuition déjà présente chez Marx :

Le temps libre – qui est aussi bien temps de loisir que temps destiné à une activité supérieure – a naturellement transformé son possesseur en un sujet différent, et c'est en tant que tel qu'il entre alors dans le procès de production immédiat. Ce dernier est à la fois discipline, si on le considère dans la perspective de l'homme en devenir, et en même temps exercice pratique, science expérimentale, science matériellement créatrice et s'objectivant, dans la perspective de l'homme tel qu'il est au terme de ce devenir, dans le cerveau duquel existe le savoir accumulé de la société⁵.

¹ CP, p. 232.

² Guy Aznar, *Tous à mi-temps ! ou le scénario bleu*, Paris, Seuil, 1981, p. 22.

³ Adret, *Travailler deux heures par jour*, Paris, Seuil, 1977, p. 108.

⁴ *Ibid*, p. 181.

⁵ Karl Marx, *Manuscrit de 1857-1858*, Paris, Ed Sociales, 1980, Tome II, p. 200.

Cette thèse anthropologique sur les effets rebonds de l'expérience de l'autonomie traverse toute son œuvre. Il la rappelle par exemple dans en 1997 : « les luttes ouvrières ont toujours eu comme enjeu la nature des limites que le capital impose à l'autonomie du travail vivant. Quand l'autonomie s'étend, le refus de l'hétéronomie devrait se radicaliser »¹. Toute pratique d'autonomie, quelles que soient ses conditions de réalisation, alimente la résistance face aux expériences de domination ; elle appelle un temps libéré de la rationalité économique et sociale. Gorz ne renonce pas un à temps démocratique situé dans la production sociale, pour la transformer, mais il tient à faire valoir un temps en dehors de tout contrôle social. Celui-ci n'est pas directement organisé et destiné à un usage démocratique, mais a des conséquences émancipatrices plus ou moins indirectement.

Gorz estime que le néo-prolétariat postindustriel exprime déjà sa préférence pour cette autogestion du temps et pour un surcroît de temps libre plutôt qu'un surcroît de ressources économiques : il cite de nombreux sondages qui en témoignent. Il y voit une mutation culturelle selon laquelle le temps libre apparaît comme plus important que le travail : la valeur d'usage du temps paraît plus importante que sa valeur d'échange. C'est un constat partagé à l'époque. Les loisirs sont d'abord analysés dans l'émergence de la société de consommation, par exemple par la revue *Esprit* et Alain Touraine dès 1959². Des enquêtes historiques, sociologiques et économiques sont menées sur le temps de travail et les temps libres, par Jacques Le Goff³ et Roger Sue⁴. Des propositions pour organiser différemment le temps de travail sont envisagées⁵, par exemple par Jacques Ellul⁶ – qui caractérise le prolétariat par la dépossession de l'usage de son temps. En Italie, elle est analysée dès 1961 par l'écrivain Gianni Toti⁷ qui, comme Gorz par la suite, lit dans les *Grundrisse* la création d'une richesse sociale qui nécessite moins de temps de travail. Il montre comment le capitalisme craint, dans le temps libre, une activité de réflexion qui puisse déborder le temps de travail, parce que le loisir, temps d'oisiveté et temps d'activité supérieure, transforme durablement le sujet, y compris son existence dans le procès

¹ MPRP, 70.

² Alain Touraine « Travail, loisirs et société », in *Esprit*, juin 1959, n°274, p. 984. Voir aussi dans le même numéro l'article d'Alessandro Pizzorno « Accumulation, loisirs et rapports de classe ».

³ Jacques Le Goff, *Du silence à la parole : droit du travail, société, État*, Quimper, Calligrammes, 1989, p. 316.

⁴ Roger Sue, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994.

⁵ Voir par exemple le rapport de Jacques de Chalendar au Premier Ministre, *Vers un nouvel aménagement de l'année*, Paris, La Documentation française, 1970 et *L'horaire variable ou libre : l'aménagement des temps de travail au niveau de la journée*, Paris, La Documentation française, 1972 et Philippe Lamour et Jacques de Chalendar, *Prendre le temps de vivre*, Paris, Seuil, 1974.

⁶ Jacques Ellul, *Changer de révolution*, Paris, Seuil, 1982, p. 199 et p. 252.

⁷ Gianni Toti, *Il tempo libero*, Riuniti, Roma, 1961, p. 151 et p. 292-294.

de production. Dans l'espace germanophone¹, les socialistes et écologistes allemands, ainsi que les sociologues comme Oskar Negt² et Claus Offe³ interrogent à de nombreuses reprises Gorz sur l'autogestion du temps. Des intellectuels anglo-saxons diagnostiquent aussi l'engagement des travailleurs dans leur temps libre et envisagent la réduction du temps de travail comme l'abolition du travail excessif qui produit des marchandises inutiles⁴.

Malgré cette préférence, Gorz déplore qu'il ne puisse être choisi librement et y voit l'objet d'une lutte à mener. C'est le projet du club « Échanges et projets » de Jacques Delors qui élabore un projet de société pour prendre soin du « bien le plus rare, et pourtant le plus ignoré de nos économistes, le temps »⁵, face aux rythmes subis, temps réglé et consommé plutôt que vécu. L'ouvrage propose une « politique du temps » pour rendre possibles des activités d'expérimentation et de créativité qui dépassent la dichotomie entre le travail aliénant et le loisir passif, tout en pensant leur interaction avec les activités productives : « Inversement d'ailleurs, sans une politique du temps, toutes ces militances nouvelles qui cherchent à s'exprimer dans la société seront entravées : un lien très étroit unit l'autogestion du temps et un possible temps de l'autogestion »⁶. La conquête d'autonomie par le temps libre est l'occasion de changer les rapports de force au travail parce qu'elle redonne du pouvoir à l'individu contre l'organisation : elle permet d'améliorer les conditions de travail parce que « si le travail ne s'enrichit pas dans les entreprises, il risque d'aller s'enrichir... ailleurs⁷ ! ». Cette « autogestion de la vie quotidienne »⁸ peut toucher tous les domaines d'existence puisque tous sont rendus possibles ou empêchés par le temps disponible ou indisponible. L'ouvrage insiste sur les effets contre-productifs du manque de temps, qui peut contraindre à consommer des services marchands ; à l'inverse, augmenter le temps libre et développer les pratiques de subsistance non marchandes

¹ Jost Krippendorf, Bernhard Kramer, Ralph Krebs, *Arbeitsgesellschaft im Umbruch – Konsequenzen für Freizeit und Reisen*, Berner Studien zum Fremdenverkehr, Verlag Forschungsinstitut für Fremdenverkehr der Universität Bern, 1984 ; Karl A. Otto, *Die Arbeitszeit! Von der vorindustriellen Gesellschaft bis zur « Krise der Arbeitsgesellschaft »*, Centaurus, Pfaffenweiler, 1989 ; Rainer Zoll (dir.) *Nicht so wie unsere Eltern ! Ein neues kulturelles Modell ?*, Westdeutscher Verlag, 1989 ; Rainer Zoll (dir.) *Ein neues kulturelles Modell. Zum soziokulturellen Wandel in Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas*, Westdeutscher Verlag, 1992 ; Klaud Dörre, Marin Baethge, Andrea Grimm, Wolfgang Pellul, *Jugendliche Angestellte : Selbstbehauptung gegen Solidarität ?* Leske + Budrich, Opladen, 1994

² Voir par exemple *Arbeitszeit ist Lebenszeit ! Argumente für die Verkürzung der Arbeitszeit*, Basisbücher, n°6, 1984, p. 191, où Oskar Negt s'entretient avec André Gorz.

³ C. Offe, K. Hinrichs, H. Wiesensthal (Hg), *Arbeitszeitpolitik : Formen und Folgen einer Neuverteilung der Arbeitszeit*, Campus, Frankfurt, 1982

⁴ Voir Alvin Toffler déjà cité et Benjamin Hunnicutt, *Work Without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*, Temple University Press, 1988, p. 86 et "Self-management of Time : a democratic alternative", *Socialist Review*, vol. 18, n°4, octobre-décembre 1988. Bertrand Russell le défend aussi dans *L'Éloge de l'oisiveté*.

⁵ Échanges et projets, *La révolution du temps choisi*, op. cit., p. 13.

⁶ *Ibid*, p. 108.

⁷ *Ibid*, p. 214.

⁸ *Ibid*, p. 240.

réduit le besoin de revenus. Le désir d'avoir du temps pour ses propres projets en dehors des temps sociaux dictés extérieurement est pensé comme un désir d'autonomie du sujet, le « refus d'être une chose » organisée par les appareils. Comment faire advenir une telle autogestion du temps ?

Section 3. Libérer le temps

1. Un projet de civilisation non-utilitariste

En quoi consiste une civilisation « où l'étendue du temps disponible l'emporte de loin sur celle du temps de travail – et où, par conséquent, la rationalité économique cesse de régir le temps de tous »¹ ? Le projet du temps libéré consiste à réassigner des limites culturelles pour « civiliser le temps libéré », rendu barbare car purement instrumental, par une « culture du temps disponible et une culture des activités choisies pour relayer et compléter les cultures techniciennes et professionnelles qui dominent la scène »². Il s'inscrit dans l'horizon marxien de « libre développement de l'individualité », rendu possible par ces activités par-delà la nécessité :

[l]e droit d'apprendre, d'étudier à tout âge, et pas seulement de se « recycler » ; le droit d'élever ses enfants, d'avoir des activités militantes ou publiques, de rester près d'un parent ou d'un ami malade ou mourant, etc. Ces droits à ce que Marx appelait le « libre développement de l'individualité » supposent non seulement du temps disponible, mais le droit à l'autogestion du temps à l'intérieur de limites assez souples³.

Gorz hésite cependant sur ses effets utilitaires. Dans *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, il interprète d'abord le temps en dehors de l'emploi comme un temps de production voire d'accumulation de capital humain car « reproduction élargie de la force de travail », « temps socialement productif où l'individu se renouvelle lui-même », qui inclut la formation, « l'acquisition de nouvelles compétences »⁴ : réduire le temps de travail servirait l'activité culturelle. Mais quelques pages plus loin, il justifie le temps libre comme valeur de « l'humanisme de l'activité libre » qui dépasse le rapport instrumental à l'activité⁵. Dans un article de 1966, il reprend la distinction des *Grundrisse* entre « temps libre » (« *freie Zeit* ») et

¹ MT, p. 19.

² CSE, p. 52-53.

³ CSE, p. 164.

⁴ S, p. 104. Ce pourquoi il plaide pour que son coût soit pris en charge collectivement, voir « Étudiants et ouvriers », SD, p. 51.

⁵ S, p. 120.

« loisir » (« *Muße* »)¹ : alors que les loisirs sont perçus comme de l'oisiveté, le temps libre serait un temps actif dans lequel l'individu social auto-développe collectivement ses facultés. Par-là, l'individu s'enrichit, se cultive et entretient son rapport au monde, à lui-même et aux autres, ce qui rejaillit sur la force productive. Dans l'article « Le Socialisme difficile » la même année, Gorz fustige néanmoins la conception utilitaire de la culture qui tend à négliger « ce qui, dans l'activité du temps libre, ne tend pas à développer la force de travail *directement* productive des hommes »². L'ambiguïté semble porter sur la distinction entre « directement » ou « indirectement » productif. Le projet de libération du temps au nom de la garantie d'activités autonomes le fait finalement défendre l'inutilité de ce temps libre, valable intrinsèquement, dans un article en 2007³. C'est la différence avec les post-opéraïstes qui le conçoivent comme du développement de l'« ouvrier-social », dont le capitalisme tente d'utiliser les facultés sociales, communicationnelles et informationnelles. Gorz le conçoit comme un temps de lutte contre le capitalisme, qui échappe et résiste à sa rationalité. Il ne le délie donc pas de la rationalité économique, comme l'ont cru certains⁴, puisqu'il est en confrontation permanente avec elle, pour rendre possible un rapport non-utilitaire au temps de vie :

Ces activités ne sont plus des activités à rationaliser afin qu'elles prennent moins de temps, au contraire : c'est la dépense, non plus l'économie de temps qui devient le but, c'est l'activité elle-même qui porte son but en elle ; elle ne *sert* à rien d'autre⁵.

Gorz présuppose la préférence pour les activités autonomes, qui dépensent le temps : « l'importance des services qui ont pour fonction de faire *gagner du temps* ou de suppléer au manque de temps *doit* régresser au profit des activités qui ont pour but de *dépenser du temps* en prenant plaisir à ce qu'on fait et donne plutôt qu'à ce qu'on consomme et reçoit »⁶. Cette « dépense » du temps n'est pas de l'ordre de la consommation marchande, qui alimente encore une rationalité de quantification, mais une prodigalité gratuite, à l'instar de la dépense improductive de Georges Bataille⁷. Cette dissipation luxueuse et irrationnelle est alors un

¹ « Loisirs et sociétés industrielles », *Démocratie nouvelle*, mai 1966, 5, p. 82-96.

² *SD*, p. 135.

³ « Penser l'exode de la société du travail et de la marchandise », *Mouvements*, 50, juin-août 2007, p. 95-106.

⁴ Voir par exemple Maurizio Lazzarato, Muriel Combes et Bernard Aspes, « Le "travail" : un nouveau débat pour de vieilles alternatives », *Futur Antérieur*, n°35-36, février 1996, p. 74 qui entend se distinguer de Gorz alors que cette position rejoint la sienne : « Nous préférons, au contraire, ne pas lire le "temps libéré" et les activités "culturelles, relationnelles, cognitives, etc.", à la fois comme une "extériorité" donnée aux relations marchandes et comme un espace qu'il faudrait défendre contre "l'extension à tous les domaines de l'économie capitaliste de marché", mais comme un nouveau terrain d'affrontement politique. L'extériorité au capitalisme, il faut la construire par des formes de refus, de coopération et d'organisation qui traversent de façon antagonique le "temps de la vie" colonisé par la production marchande. »

⁵ *MT*, p. 155.

⁶ *CSE*, p. 202.

⁷ Georges Bataille, *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1967, p. 110.

moyen pour libérer le temps de toute emprise marchande ou technocratique. C'est pourquoi Gorz en fait en 1991 une condition de la « rationalité écosociale » qui appelle une « restructuration écologique de la société », au nom de la « reconstitution d'un monde vécu »¹ et de fins culturelles et sociétales.

Il conçoit ce projet de « société du temps libéré ou “société de culture” (*Kulturgesellschaft*) » comme l'appelle la gauche allemande de l'époque, « par opposition à la « société de travail » (*Arbeitsgesellschaft*) »². Cette référence germaniste s'explique par ses échanges soutenus avec les socialistes, les écologistes et les sociologues outre-Rhin, porteurs d'une critique antiproductiviste de la société salariale, comme Rudolf Bahro, Claus Offe et Oskar Negt. Bahro conçoit aussi le temps libre comme une condition de l'expérience écologique de sobriété, un surplus dégagé par la limitation des efforts et du temps de travail³. Gorz voit ce projet antiproductiviste converger entre le SPD allemand, le PCI et les syndicats italiens. Le marxisme français, marqué par la critique althussérienne de l'humanisme éthique, ainsi que la gauche communiste n'ont peut-être pas été sensible à ces questions alors portées par la gauche de gouvernement qui nomme même un ministre du Temps libre, à l'initiative du chèque vacances et de la cinquième semaine de congés payés⁴ ; elles apparaissent peut-être comme des réformes secondaires car en dehors de l'appareil de production. En tout cas, la libération du temps ne s'oppose pas à l'écologie politique du suffisant mais résulte et entretient l'autolimitation de la production sociale et la prise en compte de la finitude des ressources, comme le voit aussi aujourd'hui Emanuele Leonardi⁵ : c'est même l'horizon pour articuler le marxisme et l'écologie décroissante.

Gorz le rapproche de l'anti-utilitarisme du mouvement ouvrier : « les revendications ouvrières les plus fondamentales et les plus radicales ont été des combats contre la logique économique, contre la conception utilitaire, échangiste, quantitativiste du travail et de la richesse »⁶. Celui-ci a envisagé un ordre différent « celui où l'efficacité des machines abolirait le travail, la logique du capital et celle des échanges marchands, pour faire apparaître le “temps disponible” comme mesure de la “vraie richesse” »⁷, qui conduirait au partage des emplois et

¹ CSE, p. 38 et p. 172-173.

² MT, p. 151-153.

³ Rudolf Bahro, *L'Alternative : pour une critique du socialisme existant réellement*, tr. Patrick Charbonneau, Paris, Stock, 1979, p. 242-247.

⁴ André Henry, *Le Ministre qui voulait changer la vie : une politique du temps libéré*, Orléans, Corsaire, 1996.

⁵ Emanuele Leonardi, « The Topicality of André Gorz's Political Ecology Rethinking Écologie et liberté (1977) to (Re)Connect Marxism and Degrowth », in Ekaterina Chertkovskaya, Alexander Paulsson, Stefania Barca (dir.) *Towards a Political Economy of Degrowth*, Londres, Rowman & Littlefield, 2019.

⁶ CP, p. 101.

⁷ CP, p. 14.

des richesses par une réduction massive et méthodique de la durée du travail. Or, Gorz estime que c'est sur ce versant que le mouvement a le moins progressé, malgré l'explosion des gains de productivité, qui permettrait théoriquement de réduire le temps de travail à production constante – déjà superflue. Il précise aussi ses effets sur les expériences de travail :

C'est grâce à la réduction de la durée du travail qu'ils peuvent acquérir une nouvelle sécurité, un recul par rapport aux « nécessités de la vie » et une autonomie existentielle qui les porteront à exiger leur autonomie croissante *dans* le travail, leur contrôle politique de ses buts, un espace social dans lequel puissent se déployer les activités volontaires et auto-organisées¹.

Le temps libéré transforme l'expérience de travail parce qu'il n'est plus seulement son résidu, mais une expérience autonome qui peut lui assigner une place, le borner, pour limiter aussi les efforts qui s'y déploient : ce n'est plus un temps de consommation capitaliste octroyé, mais une causalité propre sur l'expérience de travail. Il importe d'en rappeler l'origine marxiste pour montrer que la perspective individuelle n'est pas nécessairement individualiste et fongible dans le capitalisme, comme le propose son nouvel esprit à partir des années 1980.

Pour autant, cette libération n'est pas portée par une classe sociale spécifique déterminée par les rapports de production, mais par les sujets qui revendiquent les conditions de possibilité de leurs activités autonomes :

Nous avons à poursuivre ce sens *indépendamment de l'existence d'une classe sociale capable de le réaliser*. Autrement dit, les seuls buts non économiques, post-économiques, susceptibles de donner sens et valeur aux économies de travail et de temps, sont des buts que les individus ont à puiser en eux-mêmes. La révolution réflexive que la position de ces buts suppose ne nous est imposée par aucune nécessité. La volonté politique capable de réaliser ces buts ne repose sur aucune base sociale préexistante et ne peut prendre appui sur aucun intérêt de classe, sur aucune tradition ou norme en vigueur, passée ou présente².

En existentialiste, Gorz justifie l'autonomie de ce projet par rapport au déterminisme historique : il dépasse les intérêts particuliers et donne un sens autonome, « nécessairement chargé d'un fort contenu éthique »³ aux transformations techniques et sociales. C'est une exigence *éthique* qui dépasse toute fonction spécifique de production parce que les sujets qui en sont porteurs ne peuvent être engendrés par la production sociale qui les spécialise ou les sous-emploie. D'où vient-elle alors ? Gorz estime que ces métiers impliquent tout de même une « part d'autonomie dans l'hétéronomie » « suffisante pour que l'autonomie existentielle soit ressentie comme une *possibilité contrariée* par l'organisation de la société » : les individus – et non seulement les travailleurs – peuvent avoir « conscience de leurs virtualités *et des limites de*

¹ MT, p. 167.

² MT, p. 158-159.

³ MT, p. 161.

l'autonomie qui leur est consentie »¹, d'autant plus s'ils vivent des expériences d'autonomie aux marges de l'intégration sociale hétéronome.

Est-ce pour autant une négation des rapports de force existants ? Gorz ne cesse de montrer que le patronat et les élites s'opposent à ces possibles émancipateurs : pourquoi ne pas préciser qui reste le sujet révolutionnaire, qui s'y oppose et comment s'organise cet affrontement ? Peut-être veut-il éviter de désigner des situations spécifiques ; il en fait alors un projet pour tout sujet qui cherche l'autonomie. Il désigne aussi un adversaire plus global, « la mégamachine » face à laquelle conquérir des espaces pour « une rationalité – celle de l'épanouissement des individus – qui n'est pas la sienne » ; mais il précise que cela reste un projet socialiste, qui n'est pas « un système de rechange » mais « l'au-delà du capitalisme »².

2. L'obstacle culturel : l'idéologie du travail

Gorz estime que la société salariale ne parvient pas à envisager de libérer le temps de vie en raison d'une « éthique du rendement »³, d'une « idéologie du travail » et d'« une morale de l'effort »⁴ qu'il entend donc déconstruire. Ce geste théorique vise un but précis : borner la rationalité économique pour limiter la production au suffisant, ce qui implique de considérer le travail comme une activité instrumentale.

Or, l'idéologie du travail se caractérise par sa valorisation intrinsèque de l'activité, morale, sociale et subjective : « le travail y est considéré tout à la fois comme un devoir moral, comme une obligation sociale et comme *la* voie vers la réussite personnelle »⁵. Elle se traduit par plusieurs principes :

- Que plus chacun travaille, mieux tout le monde s'en trouve ;
- Que ceux qui travaillent peu ou ne travaillent pas portent préjudice à la collectivité et ne méritent pas d'en être membres ;
- Que qui travaille bien réussit socialement et que qui ne réussit pas en porte lui-même la faute⁶.

Dans l'« utopie industrialiste » qui présente le développement des forces productives comme la condition voire la garantie du progrès pour tous, le travail est « l'activité à la fois démiurgique et autopoïétique en laquelle l'accomplissement incomparablement singulier de chacun est

¹ MT, p. 162.

² CSE, p. 37-38.

³ CP, p. 78 et p. 222.

⁴ MT, p. 118-119 et p. 343.

⁵ MT, p. 343-344.

⁶ Ibid.

reconnu – à la fois droit et devoir – comme servant à l’émancipation de tous »¹. Cela fait obstacle à la réduction de la production, du temps de travail et de la rationalité économique.

Or, la possibilité même de produire moins – montrée par les gâchis de la production capitaliste – dévalorise « des pans entiers de l’activité économique [qui] ont pour seule fonction de “donner du travail” c’est-à-dire de produire pour faire travailler »². Dans cette situation, Gorz suggère que l’emploi « occupe » les individus, en perpétuant « les rapports sociaux de subordination, de compétition, de discipline sur lesquels repose le fonctionnement du système dominant », ce pourquoi il peut être suspecté

[d]e n’être qu’astreinte inutile par laquelle la société cherche à masquer aux individus leur chômage, *c’est-à-dire leur libération possible du travail social*, et le caractère caduc des rapports sociaux qui font du travail social la condition du revenu et de la circulation des richesses³.

Dans la société salariale, l’emploi fétichisé, condition d’acquisition de ressources économiques et sociales, est décorrélé de sa finalité de satisfaction des besoins sociaux. Le patronat et les élites refusent la réduction du temps de travail, qui permettrait que le travail « devienne autre chose qu’une activité principale », ce qui fragiliserait « l’éthique du travail »⁴. Celle-ci est une éthique de discipline de soi et de son temps, « éthique de la célérité, de la ponctualité, du “on n’est pas là pour s’amuser” » qui impose ses activités, ses occupations du temps et ses rythmes, inculquée dès l’enfance et propagée par « la glorification de l’effort, de la vitesse, du rendement » qui justifie toute la hiérarchie sociale. Gorz l’estime déjà dévaluée en pratique, comme en témoigne les valeurs du néo-prolétariat post-industriel, sans que les représentations collectives et l’organisation sociale ne s’y soient adaptées : une partie des travailleurs se rend compte de l’inutilité de sa dépense de travail à plein temps et conteste alors cette norme.

Gorz ne vise donc pas le travail comme condition anthropologique mais comme activité salariée, organisée et mise au service du capitalisme. Aux enquêtes sur l’adhésion des travailleurs au travail, il reproche leur imprécision⁵. Il replace même la perspective d’abolition du salariat dans l’histoire du mouvement ouvrier et son but de la « réappropriation du *travail* par les travailleurs (et non les salariés) en tant que citoyens »⁶. À la suite de ce geste théorique,

¹ MT, p. 25.

² AP, p. 100.

³ AP, p. 100-101.

⁴ CP, p. 222.

⁵ « Quel aspect du travail ? Le statut social et l’identité sociale qu’il confère ? Le revenu qu’il procure ? Le contact avec les autres ? Les objectifs qu’il poursuit ? Les facultés personnelles qu’il développe ? Le respect des autres et de soi-même qu’il offre ? L’effet stabilisant qu’il a sur votre mode de vie, etc. ? » Entretien avec Andrea Levy, 7 janvier 1998, LELN, p. 67.

⁶ LELN, p. 69.

Dominique Méda, en 1995, interroge la « légitimation des sociétés fondées sur le travail » à travers une analyse extensive de l’histoire des idées¹.

3. La réduction du temps de travail

À la suite des opéraïstes qui font de la garantie du salaire une variable indépendante, Gorz fait de la réduction du travail la « variable indépendante »² à partir de laquelle ajuster les autres – rémunération, outils de production et choix d’investissement. C’est une contrainte externe de la production à laquelle elle peut s’adapter, comme elle s’est adaptée à l’interdiction du travail des enfants ou à la limitation de la durée du travail. C’est donc le but affiché d’un projet conscient, et non un résultat mécanique :

Annoncer que la durée du travail sera réduite de quatre ou cinq heures par semaine ou de deux cents heures par an dans quatre ou cinq ans, c’est inciter à des efforts d’imagination, d’auto-organisation, d’innovation qui n’auront pas lieu si tout continue comme par devant³.

Le capitalisme impose déjà une réduction du temps de travail forcée à certains par le chômage. Il divise deux classes aux intérêts distincts – les travailleurs en emploi pourraient vouloir travailler moins tandis que les chômeurs les envient d’avoir un emploi. L’existence du chômage maintient la discipline sociale en humiliant les chômeurs dépossédés de l’usage de leur temps paradoxalement libéré et en disciplinant les travailleurs qui craignent de le devenir. De plus, le patronat organise déjà une flexibilisation du temps de travail à son profit, qui augmente l’emprise et la disponibilité du travailleur pour le marché du travail : l’annualisation du temps de travail selon la conjoncture économique ou l’éclatement des horaires de travail pour la réalisation de certaines tâches (comme l’entretien). Ainsi « la discontinuité de plus en plus accentuée du travail à but économique » est une « tendance déjà à l’œuvre »⁴ qui se traduit, dans l’intérêt du capital, par la précarisation de l’emploi, le travail temporaire et saisonnier, les stages et les contrats d’intérim. C’est pourquoi, « à la flexibilisation patronale du temps de travail, il convient d’opposer ces possibilités d’autogestion du temps par les travailleurs eux-mêmes »⁵ pour transformer cette situation actuelle de précarité en source d’une liberté nouvelle, en répondant à la déstabilisation en cours des normes temporelles de travail.

¹ Dominique Méda, *Le Travail*, op. cit., p. 18.

² CP, p. 97.

³ MT, p. 319.

⁴ MT, p. 311

⁵ MT, p. 369.

La « politique du temps » vise ainsi à « répartir les économies de temps de travail selon des principes non pas de rationalité économique mais de justice »¹ : il s'agit de partager entre tous les travailleurs ce qui est réalisé par leur force collective – les gains de productivité et les économies de temps de travail réalisées à l'échelle de la société. Elle maintient donc le but d'économiser du temps de travail, mais de façon non productiviste :

L'organisation et la gestion de la production du nécessaire se donnent pour but de réduire autant que faire se peut le temps qui y est consacré. Le temps est considéré comme la ressource la plus précieuse et l'économie de la sphère de la nécessité aura pour principe directeur d'économiser au mieux le temps de travail afin de maximiser le temps disponible. Elle recherchera donc les moyens les plus efficaces pour assurer une haute productivité ; mais cette recherche n'est pas à confondre avec le productivisme : ce n'est plus la maximisation de la production et du profit qui est le but mais la maximisation du temps libéré, c'est-à-dire du non-travail et de la non-production².

Gorz distingue deux voies pour redistribuer le temps libéré par les gains de productivité. D'une part, redistribuer le travail entre tous les citoyens pour leur garantir le droit, politique, de participer à la création collective de richesses et d'acquérir des pouvoirs économiques politiques et sociaux, – y compris contester leur nature et leurs conditions de production et de distribution. D'autre part, redistribuer le temps libéré du travail pour que chacun puisse travailler moins³. Il s'agit de réduire la durée du travail « *pour tout le monde*, sans pour autant le déqualifier ni le parcelliser »⁴, pour remplacer le chômage subi de quelques-uns. C'est un « choix de société » qui poursuit deux objectifs égalitaires pour transformer aussi l'expérience du travail :

a) que tout le monde travaille de moins en moins afin que tout le monde puisse travailler et développer hors de son travail les potentialités personnelles qui ne trouvent pas à s'épanouir dans celui-ci ; b) qu'une proportion beaucoup plus importante de la population puisse accéder à des tâches professionnelles qualifiées, complexes, créatrices, responsables, permettant d'évoluer et de se renouveler continuellement⁵.

Ce partage du travail hétéronome, y compris qualifié, porte aussi des valeurs démocratiques de partage des compétences. En effet, il est rendu possible par le partage des connaissances sur une plus grande population de travailleurs, « effet de la socialisation du processus de production »⁶ qui conduit à la banalisation de certaines tâches. Ce projet est situé dans le développement de l'informatisation et de l'automatisation qui rendraient possible

[q]ue tous, à partir d'une formation de base universelle, puissent acquérir par eux-mêmes, en peu de temps, un éventail étendu et changeant de qualifications. (...) L'informatisation permet cette banalisation

¹ MT, p. 303.

² CP, p. 121.

³ Voir aussi « Préface », in Guy Aznar, *Travailler moins pour travailler tous*, op. cit.

⁴ MT, p. 121.

⁵ MT, p. 305

⁶ CP, p. 99.

des métiers et cette polyvalence de chacun. Elle *peut* élargir le champ de l'autogestion et du contrôle démocratique, à condition, bien entendu, qu'on le lui demande¹.

Le travailleur polyvalent acquiert ainsi « une plus grande autonomie existentielle »² parce qu'il sait qu'il peut s'employer dans diverses entreprises et branches. Cette réduction du temps de travail entre tous autorise le partage des connaissances et des responsabilités qui en résultent :

Ce n'est pas la spécialisation et le professionnalisme qui empêchent la circulation libérale, ce sont les statuts et les pouvoirs privilégiés qui, dans nos sociétés stratifiées, sont attachés à certaines professions. On peut abolir les stratifications et les hiérarchies sans abolir la spécialisation et la division des tâches³.

Cela n'affecterait pas la qualité des tâches spécialisées mais leur monopole par une élite qui en tire des privilèges⁴. Celle-ci s'y oppose en prétendant nécessaire de s'y consacrer à temps *complet* – sans reconnaître l'arbitraire de cette norme. Or, Gorz considère que la concentration et la dextérité appelées par les tâches spécialisées bénéficieraient aussi d'un accroissement du temps de repos et des activités autonomes, qui favorisent d'autant plus l'épanouissement de l'imagination et de ses capacités créatrices. Dès lors, travailler moins, en termes de volume horaire et de charge de travail, c'est travailler mieux, y compris et « surtout dans les métiers innovants ou en évolution continue » qui développe des facultés qui ne sont pas nécessairement liées immédiatement aux tâches actuelles : dans une inversion de la formule hégélienne, Gorz estime que « la qualité du travail bénéficie de la réduction de sa quantité »⁵.

4. L'autogestion des temps de travail et de vie

Le projet d'autogestion du temps se décompose alors à deux niveaux : l'autogestion du temps de travail et l'autogestion du temps de vie, qui implique l'articulation des différents temps. Contre les hétérorégulations temporelles mises en place par le capitalisme et l'État, l'autorégulation des individus exprime la préférence libérale de Gorz.

En matière de temps de travail, l'autogestion consiste à pouvoir choisir la durée du travail, ses horaires et ses discontinuités. Elle peut être coordonnée à l'échelle « de l'atelier, du bureau, ou du service »⁶, des bassins d'emploi et des unités de production, pour répartir le volume des besoins de travail vivant. Ce projet répond à la fois à la transformation matérielle de la production qui économise du travail vivant et à l'émergence de « l'informatisation et la

¹ CP, p. 100.

² MT, p. 128.

³ CP, p. 152.

⁴ CP, p. 114.

⁵ MT, p. 308.

⁶ MT, p. 202.

souplesse plus grande des unités de production décentralisées »¹. La décentralisation de la production sert à transférer certaines tâches de production – notamment les emplois tertiaires – au domicile des salariés et en abolissant certaines contraintes horaires – mais Gorz ne voit pas encore les potentiels effets aliénants de ce télétravail, mieux renseignés aujourd’hui.

Cette autogestion de la durée du travail crée une nouvelle liberté² :

Pour le prolétariat post-industriel, il s’agit essentiellement de *transformer les fréquentes interruptions du rapport salarial en une liberté nouvelle* : d’avoir droit à des périodes de non-travail au lieu d’y être condamnées ; et donc d’avoir droit à un revenu social suffisant leur permettant de nouveaux styles de vie et de nouvelles formes d’activité librement choisies³.

Gorz l’illustre avec les magasins Beck à Munich, où les travailleurs choisissent en début de mois leur durée du travail et leurs horaires. Ils expriment leurs préférences et les arbitrent selon les nécessités de service, qui peuvent alors être débattues, tout comme l’organisation du travail, la distribution des tâches et les choix techniques : l’autogestion du temps est alors un outil pour négocier aussi la charge de travail. Cependant, il ne pointe pas les rapports de force susceptibles de se rejouer dans de telles répartitions - comme dans toute pratique d’autogestion au travail.

Gorz présuppose que l’autogestion du temps de travail permet de choisir de travailler *moins* que la norme sociale. Il suppose peut-être qu’un surplus de travail est toujours possible, par-delà le cadre juridique, alors que le sous-travail est pénalisé, ce pourquoi il a besoin d’être accompagné par un projet culturel et politique. Gorz voit dans les situations de partage du même poste ou des mi-temps (« *jobsharing* ») l’intérêt pour une telle réduction du temps de travail ; il estime même que la productivité de deux personnes à mi-temps peut être supérieure à celle d’un poste à temps complet parce qu’elles évitent ainsi le surmenage et enrichissent leur travail par des apports extérieurs. Gorz montre ses bénéfices « puisqu’elle réduit l’absentéisme, la fatigue, les frictions et augmente la souplesse, le rendement et les bénéfices »⁴. Pourtant, ce n’est pas une réforme au service du patronat, mais bien révolutionnaire, « une rupture avec le modèle de développement capitaliste qu’implique le droit à autodéterminer la durée du travail »⁵, parce qu’elle s’oppose ainsi à l’augmentation et l’intensification des rythmes de travail. Elle contre « l’abolition du droit au travail intermittent [qui] visait expressément à supprimer une liberté ouvrière : celle de l’autogestion du temps (*Zeitsouveränität*), de

¹ MT, p. 368.

² « La liberté du choix dans la répartition de son temps entre travail et hors travail est une liberté fondamentale », Jean-Louis Michau, *L’horaire modulaire*, op. cit. p. 162.

³ CSE, p. 150.

⁴ « Scénario pour un autre bonheur », NO, 27 septembre 1980.

⁵ MT, p. 397.

l'autodétermination par chacun de son rythme de vie »¹. La liberté d'auto-organiser la durée de son travail à l'échelle de l'année rejailit à l'échelle de la journée, de la semaine et du mois.

Le temps de non-travail est ainsi transformé : ce n'est plus « *l'opposé* du temps de travail », défini par le repos, la détente et la récupération après l'effort – et ce qu'il laisse – des activités accessoires². Peuvent exister d'autres activités par lesquelles les individus se développent et se socialisent ; le travail « doit trouver sa place, subordonnée, dans un projet de vie », ce qui le transforme en retour :

Les individus seront alors beaucoup plus exigeants quant à la nature, au contenu, aux buts et à l'organisation du travail. Ils n'accepteront plus de « travailler idiot » ni d'être soumis à une surveillance et à une hiérarchie oppressives. La libération *du* travail aura conduit 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 complexe, 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 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 résorber³.

Cet extrait est crucial pour comprendre que Gorz ne rejette pas la libération dans le travail comme un horizon caduque. Le temps hors du travail peut fournir des ressources émotionnelles et psychologiques qui rendent le sujet plus exigeant vis-à-vis de ses conditions de travail. L'ouvrage *La Révolution du temps choisi* insiste aussi sur les effets de l'autogestion du temps sur les conditions de travail :

En améliorant les conditions de travail, en donnant à tous la possibilité d'influer sur l'organisation comme sur le temps de travail, c'est le travail même que l'on veut revaloriser, sachant combien il est illusoire de prétendre à une vie hors travail pleine de créativité, lorsque le travail vous ramène au rang d'exécutant, à la connaissance limitée et aux initiatives interdites. (...) Alors le travail retrouve pleinement sa place, non seulement comme élément central de revenu, mais aussi comme une activité liée aux autres activités, dans un enrichissement réciproque⁴.

Gorz développe cet argument à partir des expériences de travail à temps partiel dont témoigne l'ouvrage du collectif Adret⁵ : l'ouvrier-romancier Charly Boyadjian raconte le changement radical opéré par le passage, contraint par la conjoncture économique de son entreprise, aux 32 heures hebdomadaires plutôt que 40 voire 48. Il narre le plaisir de la découverte du temps libre, dédié à la famille et au « temps de vie » savouré pour lui-même, mais aussi passé à discuter avec les collègues pour réfléchir à l'organisation et à la finalité du travail. Après une telle expérience, il déclare ne plus vouloir la sacrifier par une nouvelle hausse du temps de travail.

¹ MT, p. 313.

² MT, p. 151.

³ MT, p. 152-153.

⁴ Échanges et projets, *La révolution du temps choisi*, op. cit., p. 15.

⁵ Adret, *Travailler deux heures par jour*, op. cit.

Pour autant, Gorz rappelle que la configuration autonome des horaires et des rythmes ne supprime pas entièrement l'hétéronomie du travail : « même si je suis maître de mes horaires, de mes rythmes et du mode d'accomplissement d'une tâche complexe, hautement qualifiée, mon travail reste hétéronome quand le but ou produit final auquel il concourt est hors de mon contrôle »¹. C'est pourquoi l'autogestion du temps de travail doit rendre possibles des expériences d'autonomie qui la nourrissent en retour pour passer « de l'autogestion du temps à l'autogestion de la vie »².

Quelles sont alors les configurations les plus émancipatrices de cette autogestion du temps de travail ? Ses effets diffèrent selon l'échelle de la réduction du temps de travail et les possibilités de choix dans ses configurations : « la réduction linéaire du temps de travail, avec maintien d'horaires quotidiens rigides et uniformes, est la moins prometteuse et la moins efficace des possibilités de libérer du temps »³ parce qu'elle maintient l'hétérodétermination et la discipline temporelle. De même, « la libération d'un temps fractionné – quelques heures par semaine, quelques journées par mois, quelques semaines réparties tout au long de l'année – donnera lieu surtout à une extension des loisirs passifs et du temps consacré aux tâches ménagères »⁴. Une longue plage de temps est préférable pour les activités potentiellement incompatibles avec les rythmes de l'emploi régulier. Gorz préconise donc « la *désynchronisation* des horaires et des périodes de travail [comme] la condition indispensable d'une réduction substantielle de sa durée »⁵, qui se traduit notamment par la possibilité de répartir la durée annuelle du travail sur un certain nombre de semaines ou de jours, par des réunions trimestrielles ou mensuelles qui expriment et discutent les contraintes et désirs de chacun. Néanmoins, il ne précise pas comment articuler ces temps désynchronisés avec le maintien de la production sociale régulière ; peut-être lui semble-t-elle si volumineuse en l'état qu'elle ne semble pouvoir manquer même si les horaires sont réduits et autogérés.

Aujourd'hui, les expériences d'autogestion du travail transforment aussi l'expérience temporelle des travailleurs. Comme le montre la sociologue Ada Reichhart à propos de la Scop qu'elle étudie, le temps de travail est libéré des contraintes antérieures – devoir demander et justifier de ses pauses – mais peut devenir un objet de conflit si les travailleurs n'investissent pas tous le même temps dans l'organisation démocratique des tâches, qui se déroule ici en

¹ MT, p. 402.

² MT, p. 368.

³ MT, p. 309.

⁴ MT, p. 310-311.

⁵ MT, p. 309.

dehors du temps de travail¹. Symboliquement, la pointeuse d'abord enlevée à l'unanimité est ensuite rétablie pour mesurer les engagements individuels.

5. Le rôle des syndicats

Les syndicats de travailleurs constatent la déconstruction de la norme de l'emploi complet à plein-temps. Gorz les invite à donner un sens politique en s'engageant pour la réduction massive du temps de travail. Seul le projet de « libération *du* travail à but économique, par réduction de sa durée, et [de] développement des autres types d'activités, autorégulées et autodéterminées » peuvent y conférer un sens positif qui unifie les

[d]ifférentes composantes du mouvement social, car : 1) il surgit dans le prolongement de l'expérience et des luttes ouvrières passées ; 2) il dépasse cette expérience et ces luttes vers des objectifs conformes aux intérêts des travailleurs aussi bien que des non-travailleurs, et peut donc cimenter leur solidarité et leur volonté politique commune ; 3) il correspond à l'aspiration d'une proposition importante d'hommes et de femmes à (re)prendre le pouvoir sur et dans leur vie².

Les deux types de luttes – de libération vis-à-vis du travail et dans le travail – sont mêmes complémentaires, elles « se conditionnent mutuellement »³ parce qu'elles transforment des sujets dans leur expérience de travail et par-delà en les rendant plus exigeants vis-à-vis de leurs conditions de travail et de vie. Gorz soutient que « le mouvement syndical a donc, comme pour le passé, à lutter sur deux plans à la fois : pour “l'humanisation”, l'enrichissement du travail *et* pour la réduction de sa durée, sans perte de revenu »⁴. La réduction du temps de travail et l'alternance qu'elle fait vivre entre travail payé et activités autonomes n'engendre pas « une dévalorisation du travail payé », qui est au contraire enrichi par les activités autonomes⁵.

Les syndicats s'opposent à la désynchronisation et la discontinuité du travail qui fragilisent les collectifs, la conscience de classe et l'activité syndicale, mais ces phénomènes sont de toute façon déjà en cours avec la multiplication des intérimaires et la flexibilisation subie des horaires. Le syndicalisme pourrait « encadrer dans un dispositif de sauvegardes et de sécurités collectives les tendances à l'individualisation et à la désynchronisation des horaires, de manière à en faire de nouvelles libertés pour les travailleurs, non pour les patrons »⁶.

¹ Ada Reichhart, « Se libérer du temps : la coopération ouvrière face au rythme du capitalisme », *Mouvements*, 114, n°2, 2023, p. 106-115.

² *MT*, p. 351.

³ *MT*, p. 359-360.

⁴ *MT*, p. 360. Nous expliquerons le maintien du salaire par la suite. Sur cette idée des deux fronts de la lutte syndicale, voire aussi « La plus grande liberté possible », Archives André Gorz/IMEC/371/10/17.

⁵ *MT*, p. 369-370.

⁶ *MT*, p. 315.

Les syndicats s'opposent au temps partiel pour plusieurs raisons : la réduction du temps de travail conduirait à faire accepter aux travailleurs des tâches plus abrutissantes que s'ils ne devaient les effectuer à temps plein, ce qui saperait leur lutte pour la requalification des tâches et la réappropriation du travail. Or, Gorz estime que la dégradation de la qualité du travail est déjà effective malgré la norme de temps plein, qui ne suffit pas à améliorer les conditions de travail :

Car c'est le plein temps, précisément, qui les empêche de jamais faire l'expérience de leur créativité et de leur autonomie possibles. La libération du temps, en permettant aux salariés d'avoir une vie à eux, les rend aussi plus exigeants quant à la nature et au contenu de leur travail¹.

Les activités autonomes peuvent nourrir les luttes d'amélioration des conditions de travail parce qu'elles nourrissent existentiellement les sujets.

De plus, les syndicats se méfient du temps partiel qui empêcherait la lutte unifiée pour la réduction du temps de travail pour tous sans perte de salaire. Gorz répond que les deux ne sont pas incompatibles parce que les travailleurs à temps partiel restent concernés et donc potentiellement intéressés par la revalorisation des taux horaires. Il veut les convaincre de ne pas craindre ces formes alternatives d'organisation du temps qui ne font pas nécessairement le jeu du patron mais peuvent « ouvrir à l'action syndicale un champ très riche en potentialités : celui de l'autogestion du temps, à l'échelle de l'atelier, du bureau ou du service »². Puisque l'action syndicale vise des conquêtes pour tous les travailleurs, elle peut négocier les réductions de la durée du travail pour tous et l'autogestion du temps par les salariés, pour s'opposer à la flexibilisation patronale des horaires. Elle peut aussi imposer un temps politique de la décision entre les travailleurs, qui interfère avec les rythmes du capital.

Ce faisant, elle porterait un projet de pluralisme des conditions de travail s'étendant en dehors de l'expérience du travail, sur les lieux de vie, pour toucher d'autres populations. Cela reviendrait à

[r]enouer avec la tradition des coopératives, associations et cercles de culture ouvrière d'où il est originellement issu ; devenir un lieu où les citoyens débattent et décident les activités autoorganisées, les services coopératifs, les travaux d'intérêt commun qu'ils réaliseront par et pour eux-mêmes³.

Réduire le temps de travail conditionne aussi le partage des tâches domestiques ; ce qui intègre les revendications féministes au mouvement syndical⁴.

¹ CP, p. 206.

² CP, p. 202.

³ MT, p. 316.

⁴ MT, p. 352.

Après avoir diffusé ses idées dans la revue « CFDT aujourd'hui »¹, Gorz rédige un résumé de soixante-dix pages de *Métamorphoses du travail*, à destination du mouvement syndical, pour le convaincre d'intégrer les luttes néo-prolétariennes – notamment écologistes – qui

[o]nt en commun l'aspiration des individus et des communautés à recouvrer leur souveraineté existentielle, leur pouvoir d'autodéterminer leur vie. Ces luttes ont pour cible commune la dictature sur les besoins qu'exercent la bureaucratie et l'industrie en alliance avec des professions qui prétendent au monopole de la connaissance dans des domaines aussi divers que la santé, l'éducation, les besoins en énergie, l'urbanisme, le modèle et le niveau de consommation, etc. Sur tous ces plans, des mouvements à but spécifiques, les « nouveaux mouvements sociaux », cherchent à défendre le droit à l'autodétermination contre les mégatechnologies et des formes de scientisme qui conduisent à concentrer le pouvoir de décision entre les mains d'une technocratie dont l'expertise sert souvent de légitimation aux pouvoirs économiques et politiques. Ces luttes contre la professionnalisation, la technocratisation et la monétarisation de la vie sont les formes particulières d'une lutte fondamentale pour l'émancipation. Elles contiennent un potentiel de radicalité qui retentit sur les luttes du travail et elles forment la conscience d'une proportion croissante de citoyens².

En 1991, Gorz continue de penser que « seul le syndicat, rénové, peut organiser la population dans l'espace public du travail et ouvrir celui-ci sur les activités publiques hors travail »³. Il reste l'organe capable de réunifier « des antagonismes semblables à la lutte des classes » sans « classe capable d'hégémonie »⁴ autour de ce projet d'autogestion du temps pour assurer à chacun « le droit à un travail socialement utile, au développement de ses capacités, à la réduction de la durée du travail sans perte de revenu et à l'auto-organisation croissante de son temps »⁵. Cependant, il continue de le mettre en garde contre un « conservatisme travailliste »⁶ qui ne défendrait que les travailleurs à temps plein, négligeant ce faisant les travailleurs intérimaires, les précaires ou les indifférents à leur emploi.

6. Le droit existentiel au temps libre

Par une réduction massive du temps de travail, « le travail socialement utile ne pourra plus être une occupation à plein temps ni le pôle principal de la vie de chacun » qui sera alors multipolaire, organisée par une pluralité d'activités et de rythmes de vie⁷. Cependant, comme le précise Gorz dès 1984⁸, la réduction du temps de travail ne peut engendrer quelque chose de positif que si elle va de pair avec le développement de l'auto-activité. Dans un article de 1998,

¹ « Reconquérir le temps », *CFDT Aujourd'hui*, mars-avril 1982, CP, p. 185.

² MT, p. 365-366.

³ CSE, p. 174-175.

⁴ CSE, p. 184.

⁵ CSE, p. 187.

⁶ CP, p. 76.

⁷ CP, p. 90.

⁸ « der Abbau der Erwerbsarbeitszeit lässt sich nur positiv gestalten, wenn er mit dem Ausbau von Selbstbetätigung einhergeht. », in « Zukunft ohne Arbeit oder Arbeit ohne Zukunft ? », Archives André Gorz/IMEC/371/7/20

il précise que le temps libéré des normes de l'emploi « n'est pas d'emblée du temps libre » mais ne le devient « que si nous nous l'approprions en devenant maîtres, individuellement et collectivement, du choix de ses buts et usages »¹. Alors que l'État et le capital en font un temps de consommation, « la réappropriation du temps libéré passe avant tout par l'art fondamental et le plus ancien dont se nourrissent tous les autres : la présence désintéressée à l'être dans la vibration de l'instant qui passe »². C'est la condition d'un retour réflexif sur soi, de contemplation désintéressée, « où la personne se dégage, se régénère et se recrée comme sujet dont la puissance subjective essentielle excède tous les buts et soucis déterminés, découverts dans leur contingence »³, condition de l'autonomie du sujet dans sa dimension la plus existentielle : pour être sujet, capable d'action, il doit être conscient de son histoire et de sa capacité de projection dans le futur à partir de son passé et de sa situation présente. Un sujet autonome a besoin d'être conscient de son historicité et de son a-venir possible. Le rapport d'immédiateté au temps est un rapport aliéné qui empêche une mise à distance de la situation et de l'action, condition de sa réflexivité. Le sujet pressé⁴ par les rythmes capitalistes, de production et de consommation, est dépossédé de ses facultés d'introspection et de projection, ce qui le prive de possibilités d'action sur le monde et sa propre existence.

Est-ce un besoin bourgeois et individualiste de temps pour soi ? Certes, c'est au sein des classes aisées que se développe le désir de repos entendu comme temps personnel gratuit, destiné à la création de soi et non à la restauration de la force de travail⁵. Mais cette autogestion du temps de vie est déjà accessible aux bourgeois qui disposent, par leurs professions et leur temps de retraite, d'une relative maîtrise de leur temps dans l'exercice de leurs charges professionnelles et d'un repos cultivé, comme les avocats, les médecins, les magistrats, les industriels ou les anciens militaires. Gorz y voit un droit existentiel à rendre universel⁶.

Le sujet peut alors soumettre son temps à ses propres finalités. Les conditions temporelles des actions à réaliser sont alors une dimension discutable, amendable de l'activité, hétéronome comme autonome, qui peut déterminer le contenu des tâches et leurs modalités de réalisation : si je veux consacrer tant de temps à mon activité professionnelle, laquelle convient le mieux ? Ce « droit au temps choisi » vise à permettre

¹ « De l'aptitude au temps libre », *Transversales. Sciences/Cultures*, 50, mars-avril 1998, p. 24, *LELN*, p. 323.

² *Ibid*, p. 324.

³ *Ibid*, p. 324.

⁴ Corinne Gaudart et Serge Volkoff, *Le Travail pressé. Pour une écologie des temps de travail*, Paris, Les Petits Matins, 2022.

⁵ Alain Corbin, *Histoire du repos*, *op. cit.*, p. 130.

⁶ « Choisir son temps et mieux le raccorder à ses propres rythmes sociologiques ou affectifs. Exister enfin ! » Échanges et projets, *La Révolution du temps choisi*, *op. cit.*, p. 15.

[à] tous ceux qui le désirent, de se désengager progressivement d'une vie entièrement consacrée au travail (salié) et de réaliser un nouvel équilibre entre, d'une part, des activités professionnelles (rémunérées) ne prenant qu'une partie de leur temps, et d'autre part, une diversité d'activités choisies et libres, occupant le plus clair de leur vie¹.

Ce droit *existentiel* est à traduire juridiquement comme une *possibilité* à disposition du sujet tout au long de sa vie, pour prendre des temps de formation, de pause, de bifurcations, de reconversion et de création, et alterner les rythmes de vie – contre le modèle de la carrière linéaire à temps plein avec un rythme de travail uniforme. Cette alternance dans les pratiques fait vivre au sujet une alternance entre leurs rationalités qui le transforme aussi.

Gorz anticipe les velléités de contrôle technocratique du temps libre jugé anémique ou oisif, notamment chez les classes populaires. C'est pourquoi il insiste sur sa fonction socialisante, pour ôter le monopole de la socialisation à l'activité économique : il y a « une source d'activité et un mode d'intégration sociale autres que le salariat » telle qu'on peut penser « au-delà de la société de plein emploi, une société de “pleine activité” »². Le travail rémunéré peut cesser d'être la seule activité de socialisation, d'expérimentation de la matière, d'actualisation des facultés, si sont organisées les conditions matérielles – du temps, des revenus – pour faire exister d'autres activités. C'est d'autant plus une socialisation plus autonome parce qu'elle n'est pas déterminée par les impératifs hétérodéterminés – de rentabilité par exemple – d'un employeur ou d'une institution³.

Ce temps décorrélé de la rationalité économique fait vivre une rationalité alternative, car non-utilitaire :

Il s'agit donc d'activités culturelles et artistiques de toutes sortes, d'activités relationnelles, de toutes les formes de soin – du milieu de vie, du paysage, des enfants etc. – toutes choses qui n'ont rien à voir avec la rationalité économique et auxquelles on peut prendre plaisir à condition de ne pas y être astreint et de pouvoir prendre son temps⁴.

L'autogestion du temps rend possible une expérience en dehors de la rationalité économique où le sujet peut réfléchir à ce qui lui semble nécessaire et suffisant pour vivre. Alors que le capitalisme vise l'illimitation quantitative, le temps de vie est une quantité finie : le bon usage du temps, pour le sujet, n'est pas celui qu'en fait le capitalisme, qui masque cette finitude.

L'autogestion du temps engendre ainsi une boucle de rétroaction positive pour la réduction de la production au suffisant : le temps libre est une condition pour borner la rationalité économique et ainsi augmenter le temps en dehors d'elle. C'est alors une condition

¹ CP, p. 188.

² CSE, p. 12.

³ MT, p. 363-364.

⁴ « La plus grande liberté possible », LTM, n° 483, octobre 1986.

nécessaire pour s'extraire de ses normes et se réapproprier les besoins. Ce faisant, c'est la condition d'un projet écologiste décroissant adapté au suffisant défini individuellement et collectivement – ce pourquoi l'écologie est encore présente dans le titre de *Capitalisme, socialisme, écologie* en 1991. Gorz y traduit les analyses d'Adler-Karlsson en un sens écologiste, selon lequel réduire la consommation et la production marchandes implique du temps pour satisfaire les besoins autrement :

Le rééquilibrage entre travail rémunéré, d'une part, activités non payées et loisirs, d'autre part, est particulièrement important dans la perspective d'une restructuration écologique de la société. En effet, plus vous consacrez de temps au travail rémunéré, plus vous avez tendance à consommer de marchandises, mais aussi de services marchands, car le temps ou les forces vous manquent pour faire des choses par et pour vous-mêmes¹.

Choisir l'usage de son temps permet d'autolimiter la durée du travail et les ressources pour la consommation marchande ce qui fait dire à Gorz que « la politique du temps est le meilleur levier pour obtenir en même temps la réduction, écologiquement nécessaire, de la consommation de marchandises et la plus grande autonomie possible pour chacun et chacune dans la conduite de sa propre vie »². Alors que Fabrice Flipo estime que Gorz « ne parvient pas à "réencastrier" l'économique dans l'écologique, il n'a pas réellement changé de perspective par rapport au marxisme classique »³, on voit ici que le but de réorganisation écologique de la production détermine encore l'économie. Le jugement de Stéphane Haber est aussi trop hâtif : « Gorz confirme la décision habermassienne d'abandonner l'économie à elle-même, comme si l'échec historique des deux grandes tentatives de domestication que furent *la planification d'État* et *l'autogestion décentralisée* avait réglé la question pour toujours »⁴.

Quelles sont alors les pratiques de résistance face à ces normes sociales du temps ? Les rythmes spontanés de la production agricole ou énergétique sont contrés par le capitalisme industriel qui choisit les ressources adaptées à ses rythmes. La condition d'une autogestion du temps est alors de se défaire des normes temporelles productivistes, comme celle d'urgence, qui impose la réaction immédiate de la hâte et empêche un moment de réflexivité sur la tâche et les moyens de sa réalisation. De même, la disponibilité permanente contraint le travailleur à se sentir d'astreinte, mobilisable à tout moment, ce qui l'empêche de se projeter dans d'autres pratiques : il est réduit à une ressource disponible selon les besoins de l'employeur. En maintenant l'alternance entre les sphères d'activités, Gorz reconnaît le besoin du sujet de vivre différents rythmes, pour ressentir des pauses et des coupures aussi bien dans les activités

¹ CSE, p. 169.

² CSE, p. 170-171.

³ Fabrice Flipo, *Nature et politique*, op. cit., p. 222.

⁴ Stéphane Haber, *Penser le néocapitalisme. Vie, capital et aliénation*. Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 303.

hétéronomes qu'autonomes. Formellement, il peut s'extraire du sentiment de disponibilité permanente en sachant qu'il peut choisir une autre activité. L'autogestion du temps dévoile d'autres temporalités qui conditionnent les activités : soit sociales, c'est-à-dire conventionnelles, contingentes, résultat pratico-inerte impersonnel ou bien commandées explicitement par un tiers, tandis que d'autres sont naturelles, comme les rythmes des saisons et la durée des journées et des nuits.

Ce pouvoir temporel appelle aussi une réflexion sur les outils contreproductifs qui font « perdre du temps »¹ comme l'automobile individuelle ou les biens et services plus coûteux en termes de temps et de ressources économiques qu'ils n'en font économiser ; ainsi que sur les échelles spatiales qui la conditionnent, pour interroger par exemple le temps passé en migration pendulaire en rapprochant les lieux de vie et les lieux de travail. Reprendre du temps sur le mode de vie capitaliste implique donc d'autres choix d'organisation spatiale du monde vécu et des structures collectives pour rendre possibles des temps conviviaux de rencontres et d'échanges. Un usage autonome du temps implique donc des conditions matérielles, d'urbanisme ou d'infrastructures, ce que pointe aussi l'ouvrage de Échanges et projets².

L'organisation de la coexistence de divers modes de vie, d'activités et de temporalités est un enjeu crucial pour une société démocratique pluraliste : comment articuler la diversité des projets et expériences temporelles, tout en assurant la production sociale nécessaire et en maintenant des temps sociaux ? Actuellement, la protection sociale fondée sur la norme de l'emploi à vie à temps plein impose cette norme d'existence à tous. Toute dérogation (temps partiel ou interruption de carrière) se paie d'une minoration de la redistribution des ressources et de l'effectivité de la protection sociale. Comment permettre à chacun de moduler son temps en fonction de ses projets et aspirations ? Gorz envisage progressivement la décorrélation du revenu d'abord du temps de travail effectif, puis de l'emploi tout court.

¹ Voir ainsi Jean-Pierre Dupuy, « À la recherche du temps gagné » in Ivan Illich, *Énergie et équité*, Paris, Seuil, 1977 : il calcule les pertes de temps engendrées par des outils contreproductifs.

² « La réappropriation par chacun de son temps, une véritable autogestion du temps, devant, bien entendu, s'accompagner d'une amélioration de l'environnement sociétal. Car, à quoi bon pouvoir choisir son temps, accroître son temps libre, si ce n'est que pour arpenter les rues grises et désertiques des banlieues privées de toute animation, ou encore nourrir davantage le cercle d'indifférence autour de la télévision ? » Échanges et projets, *La révolution du temps choisi*, op. cit., p. 15.

Section 4. Le revenu décorrélé de l'emploi

Puisque l'emploi à plein temps et à vie est la condition de la redistribution des ressources économiques et des droits sociaux, comment l'organiser selon ce projet d'autogestion du temps et de décroissance de la production ? La rationalité écosocialiste se trouve confrontée à la contradiction sur laquelle est fondé l'État social productiviste, que synthétise Dominique Méda : « d'une part, [les sociétés fondées sur le travail] persistent à vivre sur l'impératif de développement qui repose sur des progrès de productivité toujours plus grands ; d'autre part, elles doivent garantir le plein emploi pour tous car le travail les structure »¹. Dès lors, Gorz constate en 1985 qu'une partie de la gauche cherche à retrouver le chemin de la croissance pour conserver l'État social, sans concevoir un autre modèle de protection sociale².

Face au chômage et à la récession économique des années 1970, Bosquet propose de dépasser la revendication du plein-emploi en dépassant la notion de travail au sens de « l'idée que le droit à un revenu dépend de l'occupation d'un emploi salarié – que la société n'est plus capable de fournir »³. Le collectif Adret pointe aussi que la critique de l'état de la production et transformer son contenu n'est possible que si le salaire des travailleurs n'est pas dépendant de leur emploi actuel⁴ ; cela conduit sinon à un corporatisme professionnel – défense des intérêts actuels de la profession – ou bien à saper ses propres conditions d'existence. L'émergence du chômage structurel, l'augmentation de la précarité et les possibilités d'automatisation laissent à envisager la réduction du nombre d'emplois : le commissariat au Plan considère en 1995 un temps de travail « co-décidé » voire un revenu universel alloué par un contrat d'activité fixant la durée du travail sur plusieurs années ; le Parlement européen y réfléchit aussi à l'initiative des écologistes⁵. Les intellectuels allemands comme Axel Honneth⁶,

¹ Dominique Méda, *Le Travail*, op. cit., p. 147.

² « Reshaping the welfare state » Archives André Gorz/IMEC/371/7/21.

³ « Économie : le sursis de 1972 », *NO*, 27 décembre 1971.

⁴ Adret, *Travailler deux heures par jour*, op. cit., p. 60.

⁵ Rapport de 1986 de la fraction alternative-verte du parlement européen sur le revenu universel et le futur de la protection sociale ; Keith Roberts, *Automation, unemployment and the distribution of income*, European Centre for Work and Society, 1983, Eric Macé mémoire maîtrise sociologie, « La condition salariale. Rapport à l'emploi, rapport salarial et mouvement social », Université Paris IV, juin 1989 ; Oskar Negt (dir), *Die zweite Gesellschaftsreform*, Göttingen, Steidl, 1994 ; Commissariat général du Plan, Rapport de la commission présidée par Jean Boissonnat, *Le travail dans vingt ans*, Paris, Ed. Odile Jacob, La Documentation française, 1997.

⁶ Voir l'intervention d'Axel Honneth : Institut für Sozialforschung, *Mitteilungen*, Heft 12/September 2001. Voir aussi le dossier auquel contribue Gorz : Forschungsberichte aus Sozial- und Arbeitsmarktpolitik, *Basislohn/Existenzsicherung Garantiertes Grundeinkommen für alle ?* N°16, 1987, Wien.

Claus Offe, Michael Opielka¹ mais aussi Ulrich Beck² en discutent abondamment. Gorz les lit de près et échange avec les partisans du revenu universel comme Philippe van Parijs et Bill Jordan à Louvain. En 1993, Moishe Postone réinterprète l'œuvre de Marx de façon non productiviste, en considérant le travail comme médiation sociale de l'activité humaine spécifiquement organisée par le capitalisme – et non un invariant anthropologique –, pour penser l'abolition de la valeur fondée sur le temps de travail à partir des *Grundrisse* et la distribution des ressources indépendamment de l'emploi, par le revenu garanti³.

Gorz soutient d'abord la décorrélation du revenu du travail de la quantité de travail effectuée, par la proposition d'un revenu garanti, mais qui reste corrélé à un devoir d'effectuer un travail social. À partir de 1995, il défend l'inconditionnalité du revenu universel, pour délier la protection sociale et la distribution de revenus d'une activité rémunérée effective et reconnue publiquement : somme versée inconditionnellement à tous les individus, elle rend possible la coexistence d'une pluralité de projets et de rapports au travail. Il est convaincu que le salariat en l'état ne peut demeurer le moyen principal de répartition des ressources économiques et sociales.

1. Décorrélér le revenu du temps de travail effectif

Dans la *Critique du programme de Gotha*, Marx estime que dans la première phase de la société communiste le temps de travail individuel continue de mesurer la contribution sociale de chacun. C'est seulement dans une deuxième phase, qui abolit la distinction entre travail manuel et intellectuel, que chacun pourra contribuer selon ses capacités et recevoir selon ses besoins. Gorz veut montrer l'actualité de la deuxième configuration.

Il estime d'abord caduque la corrélation du revenu du travail à la quantité de travail. D'une part, il met en cause la capacité à mesurer la quantité de travail fournie par chaque travailleur individuellement en raison de l'automatisation et de l'effectuation collective des tâches. Les tâches de surveillance ou de maintenance sont des tâches nécessaires au bon fonctionnement du processus productif mais ne sont pas immédiatement productives, qui

¹ Claus Offe (dir.), *Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Frankfurt/M, Campus, 1984 ; Michael Opielka (dir.), *Die ökosoziale Frage, Entwürfe zum Sozialstaat*, Frankfurt / M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1985 ; *Sozialpolitik : Grundlagen und vergleichenden Perspektiven*, Rowohlt, 2004.

² Ulrich Beck, « Die Seele der Demokratie », *Die Zeit*, 28 novembre 1997.

³ Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, tr. Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2009, p. 535. Gorz lit la version américaine de 1993. Sur cette interprétation, voir Richard Sobel, « Le travail est-il soluble dans le capitalisme ? Apports et limites de l'interprétation de Marx par Moishe Postone », *Revue économique*, vol. 68, n°6, 2017, p. 1103-1134.

réaliseraient un rendement mesurable. Leur activité et leur contribution à la valeur d'échange d'une marchandise ne peut plus être évaluée par leur résultat individuel.

Gorz effectue une révolution copernicienne de la rémunération du travail, qui ne doit plus être fonction des quantités produites mais des besoins du travailleur : « le Salaire doit être fonction non pas d'une *quantité de travail direct mesurable* mais des *besoins de la personne* qui sont autrement riches et complexes que son travail professionnel direct »¹. Cette adaptation de la rémunération au travailleur et non à sa production immédiatement effectuée n'est-elle pas déjà effective dans la logique de rémunération à la qualification, qui organise des rémunérations collectives selon une hiérarchie des compétences ? Même les « travailleurs non-qualifiés » voient leur salaire défini par leur situation de qualification. On pourrait répondre que l'organisation de la production continue néanmoins de considérer leur rémunération comme étant corrélée à un résultat productif quantifié à réaliser, sous peine de licenciement. Gorz considère ici plus largement toutes les fonctions qui ne sont pas immédiatement intégrées dans le processus de production mais qui sont d'astreinte, utilisées « au cas où ».

D'autre part, il tient compte aussi de tous les exclus de l'emploi stable – chômeurs, intermittents et travailleurs précaires – qui ne touchent pas de rémunération corrélée à une quantité effective de travail. Dissocier le droit au revenu de l'état du marché du travail c'est protéger aussi ceux qui ne trouvent pas emploi assez durable pour avoir le droit aux indemnités chômage.

Le revenu garanti n'est pas donc fondé sur les conditions de reproduction de la force de travail ou la rémunération de l'effort individuel ou collectif, mais « il a pour fonction essentielle de distribuer sur tous les membres de la société une richesse résultant des forces productives de la société *dans son ensemble* et non d'une addition de travaux individuels »², selon les besoins du citoyen et non seulement du travailleur fournissant une quantité de travail. Décorrélér la rémunération de la quantité de travail fournie participe alors à un partage des richesses créées socialement, à l'instant t mais aussi dans une histoire sociale collective : le revenu distribué cesse d'être fonction de la quantité de travail fournie pour devenir fonction de la quantité de richesse que la société choisit de produire³.

La réduction de la durée du travail de tous sans perte de revenu relève aussi de cette logique de partage et de décorrélation de la rémunération vis-à-vis des efforts individuels⁴.

¹ MT, p. 308.

² CP, p. 91.

³ CP, p. 188.

⁴ MT, p. 317.

Quand il défend la réduction du temps de travail, Gorz ne cesse de réaffirmer qu'il doit se réaliser à salaire égal, dans la même logique que les congés payés : il s'agit de dégager des périodes continues de temps disponible en réduisant la durée annuelle du temps de travail, tout en conservant le plein salaire. Le travail rémunéré, partagé entre tous, continue d'être la condition – et la garantie – d'un revenu à vie¹. Mais son montant doit être décorrélé de l'évolution de la durée du travail². Ce faisant, la libération du temps offre un droit nouveau, « le droit de chacun et de chacune de gagner sa vie en travaillant, mais en travaillant de moins en moins, de mieux en mieux, tout en recevant sa pleine part de la richesse socialement produite »³. La condition de possibilité d'une autogestion du temps est donc la rémunération collective, sociale, des forces productives dans leur ensemble.

La décorrélation de la rémunération d'avec le temps de travail est à la fois la conséquence de la disparition de la loi de la valeur – la valeur économique est fonction du temps de travail – et de la rationalité capitaliste mais aussi sa condition, qui l'amplifie :

C'est pourquoi il faut absolument rompre avec la loi de la valeur, avec le rapport au marché, c'est-à-dire avec la rationalité capitaliste : le revenu suffisant pour vivre doit devenir indépendant du nombre d'heures de travail effectuées. La satisfaction des besoins doit devenir la variable indépendante, tandis que le temps de travail est la variable dépendante⁴.

Cette notion de « variable indépendante » est héritée de l'opéraïsme, qui défend le salaire ouvrier comme variable indépendante de la conjoncture économique. Choisir la satisfaction des besoins comme variable indépendante c'est extraire les revendications du cadre marchand, pour choisir un objectif qualitatif et non plus seulement quantitatif.

Quelles sont les possibilités de transformation de la rémunération du travail ? Gorz commente les propositions des économistes suédois Gösta Rehn et Gustav Adler-Karlsson. Le premier définit la durée du travail à l'échelle d'une vie entière et propose de pouvoir prendre des acomptes sur sa retraite à tout âge : chacun dispose d'un capital-temps de travail à effectuer, modulable selon ses projets. Le deuxième considère que chacun naît avec une dette sociale à rembourser en heures de travail tout au long de la vie. Pour les deux, cela justifie un revenu minimum assuré à vie par la société. Chacun peut choisir de travailler plus pour gagner plus de ressources économiques ou seulement le nombre d'heures minimum. En fonction des besoins

¹ CP, p. 90.

² CSE, p. 39-40.

³ CSE, p. 66-67.

⁴ Traduction personnelle : “Deswegen muss unbedingt mit dem Wertgesetz, mit der Marktbezogenheit, also mit der kapitalistischen Rationalität gebrochen werden : das zum Leben genügende Einkommen muss von der Anzahl der geleisteten Arbeitsstunden unabhängig werden. Bedürfnisdeckung muss die unabhängige Variable, Arbeitszeit die abhängige werden.” *Arbeitszeit ist Lebenszeit ! Argumente für die Verkürzung der Arbeitszeit*, Basisbücher, n°6, 1984, p. 188 où Oskar Negt s'entretient avec André Gorz.

de la société à l'instant t, elle peut inciter à travailler plus ou moins¹. Adler-Karlsson insiste sur le besoin de laisser à chacun la possibilité d'alterner entre divers besoins – d'argent, de travail rémunéré ou de temps – selon sa situation.

Gorz leur reproche cependant de ne pas rompre explicitement avec la logique productiviste de développement illimité de la production. D'une part, le financement du revenu à vie s'appuierait sur le même mécanisme que le fonctionnement des caisses de retraite, par prélèvement de cotisations sociales sur les salaires, ce qui continue d'en faire une rémunération du travailleur, et non du citoyen. D'autre part, la réflexion sur le temps de travail est décorrélée d'une réflexion sur le suffisant pour satisfaire les besoins. La libre organisation du temps de travail peut conduire à travailler plus pour consommer plus de marchandises. La rupture avec le productivisme consisterait-elle à décorréler entièrement la rémunération – donc l'acquisition de ressources économiques pour satisfaire les besoins – de tout travail effectué ?

À cette époque, Gorz maintient cette corrélation, en raison d'un droit subjectif à la reconnaissance sociale que l'emploi confère à l'activité. Une activité effectuée dans la sphère publique est reconnue comme socialement créatrice de valeur d'usage, ce qui confère une identité citoyenne au sujet qui peut s'extraire de la sphère privée : « *le droit d'accéder, par le travail, à la sphère économique publique est indissociable du droit à la citoyenneté* »². Il attribue donc une fonction socialisante à l'emploi, malgré sa part hétéronome : il est encore une condition de la citoyenneté, et non de son exclusion comme chez Arendt. Par l'emploi le sujet entre dans des relations civiles de droits et de devoirs, dans la sphère publique.

Gorz craint de plus qu'un revenu garanti indépendant de l'emploi soit l'outil d'une technocratie élitiste pour contraindre certains à l'« inactivité forcée »³ en les privant d'un accès à la sphère publique et à d'autres espaces d'activité individuelle et sociale, ainsi que de droits sur les activités de production sociale. Sa version de droite ne serait pas accompagnée d'une solidarité entre les travailleurs et avec les non-travailleurs, ce pourquoi ces derniers risqueraient d'être suspectés de paresse et de parasitisme et subiraient des petits boulots au rabais. À l'inverse, le revenu minimum de gauche ne sert pas la marginalité et l'exclusion sociale mais rejette l'idée même d'une coupure entre des travailleurs permanents de plein droit et des exclus, pour rendre chacun membre producteur du collectif :

Chaque citoyen doit avoir le droit à un niveau de vie normal ; mais chacun et chacune doit avoir la possibilité (le droit et le devoir) de fournir à la société l'équivalent-travail de ce qu'il ou elle consomme :

¹ CP, p. 93.

² MT, p. 225.

³ CP, p. 88.

le droit, en somme de « gagner sa vie » ; le droit de ne pas dépendre pour sa subsistance de la bonne volonté des décideurs économiques¹.

Il répond à la tendance de diminution du volume de travail économique nécessaire en évitant autant le chômage involontaire et la pauvreté que le manque de temps et la course au rendement.

Gorz maintient donc une unité dialectique entre le droit à un revenu garanti et le devoir d'un travail social, qui est aussi un droit au travail, que la société s'oblige à garantir :

En obligeant les individus à produire par leur travail le revenu qui leur est garanti, la société s'oblige à leur garantir la possibilité de travailler, et leur donne le droit de l'exiger. L'obligation qu'elle leur fait fonde le droit qu'ils ont sur elle : le droit d'être des citoyens de plein droit².

Ce faisant, chacun a le droit à la citoyenneté et la reconnaissance publique que procure l'emploi mais aussi à une seconde vie pour ses activités autonomes. Soucieux d'unifier le mouvement social, Gorz estime que, autour de cette double revendication, peut se faire « l'union dans la lutte des travailleurs et des chômeurs, des nouveaux mouvements sociaux et du mouvement ouvrier » par « une stratégie d'actions collectives et d'initiatives populaires » qui se distingue de « l'allocation universelle ou de l'aide sociale aux non-travailleurs, qui dépendent entièrement du pouvoir central »³.

2. Les risques technocratiques de cette corrélation

Gorz en débat considérablement avec les intellectuels et les acteurs, politiques et syndicaux, de la social-démocratie européenne. Dans un article de 1987 pour le dossier de l'Institut de recherche du ministère autrichien de l'emploi et du social⁴, il discute de deux possibilités extrêmes de partage des ressources face aux gains de productivité qui font produire autant avec moins de travail vivant : soit maintenir la norme de l'emploi à plein temps et à vie pour l'élite professionnelle tandis qu'une minorité vivote aux marges de l'emploi ; soit réduire le temps d'emploi sans réduire le revenu réel. L'allemand traduit explicitement que Gorz parle du temps d'emploi (« *die Erwerbsarbeitszeit* ») : « dans cette deuxième variante, ce ne sont pas le droit au revenu et le droit au travail qui sont dissociés, mais le niveau de revenu et le niveau de travail fourni. Le revenu n'est pas indépendant du travail en soi, mais du temps de travail »⁵. Gorz souhaite délier la corrélation avec la quantité de travail fournie, mesurée en temps. Mais

¹ MT, p. 327.

² MT, p. 338.

³ Ibid.

⁴ "Entkopplung von Einkommen und Arbeit oder von Einkommen und Arbeitszeit?", in Forschungsberichte aus Sozial- und Arbeitsmarktpolitik, *Basislohn/Existenzsicherung Garantiertes Grundeinkommen für alle ?*, n°16, 1987, Wien, p. 25-33. Dans ce numéro publient aussi Adam Schaff et Michael Opielka. Voir Archives André Gorz/IMEC/371/BP/104.

⁵ Ibid, p. 27, trad. personnelle.

la corrélation à l'effectuation d'un travail social perdure pour que ce devoir conditionne un droit social : « mon droit est le devoir des autres envers moi ; le revenu à vie et la participation au processus de production sont mes droits en tant que membre égal de la société ». Gorz n'affirme pas que le travail social va disparaître entièrement, ni de lui-même, ni par automatisation, ni même par un projet politique : « même dans une économie entièrement automatisée, le travail socialement déterminé et partagé restera nécessaire, même si c'est dans une moindre mesure qu'aujourd'hui. »¹ Il réfléchit alors au financement d'une telle mesure. Quand les revenus sont corrélés à l'emploi, l'augmentation du chômage pèse sur les salaires des actifs. Dans le cas de la décorrélation avec le temps d'emploi, la rémunération moyenne du salaire horaire est corrélée aux gains de productivité.

Cet argument de Gorz fait débat au sein des partisans du revenu inconditionnel. L'économiste Philipp van Parijs lui reproche de recréer un potentiel contrôle technocratique pour vérifier la réalisation du travail, contrepartie du revenu garanti. Gorz répond que cela n'implique pas d'augmenter le contrôle par rapport au système actuel de comptabilité des caisses de retraite. Ce faisant, il ne tient pas compte de l'arbitraire de la reconnaissance comme emplois de certaines tâches plutôt que d'autres ou des types de contrats qui ouvrent plus de droits que d'autres. Il semble attaché à l'idée d'un contrat social qui accorde des droits sociaux en raison de devoirs et qui reconnaît ce faisant une participation citoyenne : il est alors socialiste plus que libertaire.

C'est sur ce point qu'il évolue jusqu'en 1995, quand il adhère à la proposition d'un revenu social garanti inconditionnel et envoie son adhésion au BIEN (Basic Income Earth Network). Ses deux derniers ouvrages, *Misères du possible, richesses du présent* et *L'Immatériel* justifient ce changement de position pour un autre partage des richesses. Ils interrogent conjointement les possibilités émancipatrices autogestionnaires, dans la production et par-delà, apportées par le postfordisme et le numérique. Pour autant, Gorz maintient ses analyses antérieures sur le travail hétéronome et la mesure caduque de la valeur économique par la quantité de travail fournie et par le temps de travail.

¹*Ibid*, p. 31.

Chapitre 9 : Le postfordisme et le numérique : un nouvel espoir autogestionnaire ?

Les deux derniers ouvrages de Gorz participent à des débats encore actuels sur le capitalisme numérique et postfordiste, notamment ses transformations organisationnelles et économiques. Il ne s'agit pas ici de les traiter *in extenso*, mais de les comprendre de façon interne à l'œuvre de Gorz, pour montrer qu'ils continuent d'actualiser la problématique autogestionnaire. Les mutations suscitées par le numérique ravivent-elles l'espoir de l'autogestion de la production chez Gorz ? D'abord dans *Misères du présent, richesses du possible* en 1997, les pratiques de *lean production* – modèle de production à la demande, pour réduire le gaspillage – sont discutées à l'aune de l'idéal autogestionnaire, pour les distinguer radicalement. Ensuite dans *L'Immatériel*, Gorz envisage les usages autonomes possibles des outils numériques pour reprendre du pouvoir sur la production et fournir des moyens non-marchands de satisfaire les besoins. Ces mutations organisationnelles sont interrogées aussi pour les pratiques de résistance et de lutte qu'elles rendent encore possibles. Il fonde ses analyses sur des recherches empiriques, notamment celles des économistes Benjamin Coriat¹ et Guillaume Duval².

Dans les deux cas, Gorz réaffirme la nécessité de transformer la protection sociale et la distribution des ressources, en justifiant cette fois-ci la possibilité d'un revenu inconditionnel, comme conséquence de la crise de la loi de la valeur – c'est-à-dire du fondement de la valeur économique dans la quantité de travail humain socialement nécessaire pour produire une marchandise. Ses positions sont le fruit d'un échange régulier avec les post-opéraïstes du capitalisme cognitif comme Toni Negri, Carlo Vercellone, Yann Moulier-Boutang : elles s'inscrivent dans une forme d'évolution du marxisme de l'époque.

Section 1. Les illusions autogestionnaires du postfordisme capitaliste

Dans *Misères du présent, richesses du possible*, Gorz réaffirme dès l'introduction le phénomène en cours d'abolition du travail vivant en raison de l'automatisation, qui se perpétue pourtant socialement en tant qu'emploi, comme fondement des droits sociaux et de la dignité

¹ Benjamin Coriat, *L'Atelier et le robot : essai sur le fordisme et la production de masse à l'âge de l'électronique*, Paris, Bourgois, 1990 et *Penser à l'envers, travail et organisation dans l'entreprise japonaise*, Paris, Bourgois, 1991.

² Guillaume Duval, *L'Entreprise efficace à l'heure de Swatch et Mcdo, Le seconde vie du taylorisme*, Paris, Syros, 1998.

personnelle. Il l'actualise à l'aune de l'avènement du « postfordisme », qui interroge aussi son analyse des limites de l'autogestion et du travail hétéronome. La notion de postfordisme est aujourd'hui discutée dans la pensée critique, qui considère qu'elle invisibilise la réalité encore fordiste voire tayloriste de la production mondiale, y compris dans les pays développés¹. Gorz l'utilise pour caractériser certains phénomènes de production qu'il estime nouveaux et porteurs de possibles émancipateurs spécifiques², même si on peut contester qu'ils soient majoritaires.

1.1 La mondialisation du capital

Le constat de la disparition du travail, sur lequel s'ouvre le livre, est bien délimité : ce n'est pas l'activité anthropologique qui disparaît – la transformation de la matière par l'activité pratico-sensorielle par laquelle le sujet se transforme lui-même – mais le travail tel que l'a défini et organisé le capitalisme, en tant qu'emploi. C'était déjà la lecture que Negri faisait des *Grundrisse* en 1978³ : ce n'est donc pas une analyse isolée, ni dans l'espace intellectuel ni dans le champ marxiste. Malgré ce phénomène issu de la finalité même du travail – organiser la production de sorte à économiser du travail –, le capitalisme maintient son emprise sur la production par d'autres sources de profits.

Gorz montre alors l'arbitraire de la « convention capitaliste de la valeur », selon les termes actuels de Bernard Friot⁴ : pourquoi l'activité d'éducation est-elle reconnue comme un travail pour la personne qui l'exerce professionnellement et non pas pour la personne qui l'exerce vis-à-vis de ses enfants ? Le travail est reconnu comme tel quand il remplit « une fonction socialement identifiée et normalisée dans la production et la reproduction du tout social », ce qui implique des « compétences socialement définies » mises en œuvre « selon des procédures socialement déterminées », c'est-à-dire des « compétences institutionnellement certifiées selon des procédures homologuées »⁵. Cela exclut toutes les activités informelles. La reconnaissance d'une activité comme travail implique qu'elle soit encadrée par des institutions qui le norment alors et l'organisent. Standardisé, il réprime ou limite « l'invention, la création,

¹ Emmanuel Renault, « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx*, vol. 40, n°2, 2006, p. 156-168.

² Voir aussi Finn Bowring, « Post-Fordism and the end of work », *Futures*, n°34, 2002, p. 159-172.

³ Voir notamment Toni Negri, *Marx au-delà de Marx*, op. cit., p. 32 : « On ne peut donc définir le travail que sur la base des rapports d'échange et de la structure capitaliste de la production. On ne trouve chez Marx aucun concept de travail qui ne soit celui de travail salarié, de travail socialement nécessaire à la reproduction du capital, aucun concept donc d'un travail à restaurer, à libérer, à sublimer, seulement un concept et une réalité du travail à supprimer. »

⁴ Bernard Friot, *Puissances du salariat : emploi et protection sociale à la française*, Paris, La Dispute, 1998.

⁵ MPRP, p. 14.

l'autodétermination individuelles ou collectives de normes, de besoins et de compétences nouveaux ». Son abolition conditionnerait à l'inverse le « foisonnement d'activités auto-organisées et autodéterminées en fonction de besoins ressentis et réfléchis », soit des pratiques autogérées en dehors des institutions. Or, elle a donné lieu plutôt à l'émergence d'activités marchandisées qui étendent le pouvoir des institutions sur la sphère des besoins. À l'échelle mondiale, Gorz constate que le développement de la production capitaliste « a fait dépérir le travail de subsistance qui n'en valorise pas [de capital], forçant des centaines de millions (je n'exagère pas) de ruraux du "tiers-monde" à aller grossir les bidonvilles de gigantesques concentrations urbaines »¹ : les phénomènes d'enclosures, d'exode rural et de lutte contre la subsistance, décrits par Marx comme les conditions matérielles de l'accumulation du capital, se rejouent dans la lutte mondiale contre la subsistance.

Pourtant, le capitalisme n'a pas repris à l'identique son modèle d'organisation de la production vivement contesté dans les années 1960 et 1970. Gorz estime qu'il a réussi « à surmonter la crise du modèle fordiste » en utilisant l'informatique et l'automatisation pour transformer son organisation tout en trouvant d'autres moyens de faire fructifier du capital. Le capital s'émancipe de la tutelle d'un État national monopolistique – modèle que Gorz décrit dans les années 1950 et 1960 – soutenant des politiques keynésiennes, par des multinationales, cependant encore régulées par des barrières douanières et le pouvoir étatique. Ce mouvement d'internationalisation du capital s'accélère dans les années 1990 : l'augmentation des exportations, en élargissant la part de marché, fait accroître le capital – dynamique d'impérialisme déjà identifiée par Marx et Engels dans *Le Manifeste du Parti communiste* et théorisée par Rosa Luxembourg dans *L'Accumulation du capital*. La croissance de l'entreprise se fonde sur la croissance des ventes de marchandises par le renouvellement des produits, notamment par des effets de marques, de mode et d'obsolescence. C'est une rupture avec le modèle fordiste parce que la compétitivité d'une entreprise n'est plus obtenue par des économies d'échelle permises par la production standardisée en grande série, mais par une production différenciée en quantités plus réduites, dans des délais plus courts, en réponse à une demande. Le modèle économique se fonde sur la distinction qualitative des produits, choisis pour leur valeur symbolique.

Ce mouvement d'extension du capital dépersonnalise encore plus le pouvoir économique et fonctionnel abstrait décrit dans *Adieux au prolétariat*, puisque les tâches de coordination et de décision stratégique échappent aux succursales face à la maison-mère. Le

¹ MPRP, p. 16.

capital s'émancipe aussi du pouvoir politique puisqu'il fait jouer les réglementations des États pour les opposer entre eux et choisir les conditions du plus offrant. Cette mondialisation est alors utilisée pour justifier la dégradation des conditions de travail et de la protection sociale au nom de la concurrence internationale des firmes et de l'exigence de forte rentabilité des dividendes. Les marxistes d'*Il Manifesto* Rossana Rossanda et Pietro Ingrao examinent aussi à ce moment ce processus de dissolution de l'entité productive, qui conduit à une forme d'extra-territorialité de la richesse qui n'est plus située : le seul souverain reste le capital mondialisé qui utilise les frontières à ses fins – optimiser ses coûts de production et ses dépenses fiscales – en se plaçant hors d'atteinte du pouvoir politique¹.

Face à ce mouvement, les oppositions constituent des formes « de national-conservatisme ou de national-étatisme » qui sont conservatrices. Dans la continuité de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* qui accepte le marché européen, Gorz estime que la mondialisation ne peut être contrée ou dépassée :

Ce n'est pas contre la mondialisation qu'il s'agit de lutter en essayant de s'y soustraire ; c'est dans le contexte de la mondialisation en cours qu'il s'agit de lutter pour une mondialisation différente. La résistance au capital transnational ne peut elle-même être que transnationale ; la résistance aux acteurs de cette mondialisation exige avant tout des acteurs d'une autre mondialisation, portée par une vision, une solidarité, un projet de civilisation planétaires².

Contre le capital mondialisé qui fait jouer la concurrence entre les États, il s'agit de réaffirmer au niveau mondial une volonté politique de souveraineté collective. Ce choix semble le reliquat d'une téléologie marxiste selon laquelle les étapes du développement historique des forces productives ne peuvent être défaites. Pourtant, cette configuration spécifique de la production est le résultat de choix politiques que des rapports de forces peuvent amender – lutte dans laquelle s'engage dès les années 1990 le mouvement altermondialiste, porté par Attac par exemple. Accepter cette configuration mondialisée de la production c'est aussi maintenir l'état du pouvoir abstrait fonctionnel et ne pas tenter d'augmenter le pouvoir concret des travailleurs sur les unités de production. Enfin, elle comporte de fortes conséquences matérielles et écologiques, parce qu'elles impliquent des infrastructures spécifiques notamment logistiques, qui constituent aussi une voie de développement et de profit pour le capitalisme³.

¹ Pietro Ingrao, Rossana Rossanda, *Appuntamenti di fini secolo*, Manifestolibri, Roma, 1995, p. 212.

² *MPRP*, p. 31-32.

³ Voir « L'empire logistique », *Socialter*, juin-juillet 2023, n°58 : 215 milliards de dollars de profit générés à l'échelle mondiale en 2022 pour les porte-conteneurs.

1.2 La lean production asservit les pratiques autogestionnaires

Ce modèle de production post-tayloriste repose sur une autre organisation du travail : la *lean production* initiée par l'entreprise Toyota supprime l'encadrement tayloriste pour ne garder que les travailleurs productifs dont s'inspirent directement les ingénieurs. Elle repose sur le principe

[q]u'une large mesure d'autogestion ouvrière du processus de production est indispensable pour obtenir à la fois un maximum de souplesse, de productivité et de rapidité dans l'évolution des techniques et dans l'ajustement de la production à la demande. Alors qu'elle était, pour le taylorisme, à combattre comme la source de tous les dangers de rébellion et de désordre, l'auto-organisation, l'ingéniosité et la créativité ouvrières étaient pour le toyotisme une ressource à développer et à exploiter. La domination totale, totalement répressive, de la personnalité ouvrière devait être remplacée par sa mobilisation totale. Les procédures opératoires immuables imposées d'en haut aux opérateurs devaient être supprimées au profit du « kaizen », c'est-à-dire de l'aménagement et de l'amélioration continus des procédés par les ouvriers eux-mêmes. Seule pareille absence de formalisation permet cette « coopération productive » spontanée et souple d'où résultera la flexibilité du processus, la gestion optimale des temps, l'harmonisation de chaque ensemble d'opérations avec celui qui le précède et celui qui le suit, en un mot le « kan-ban »¹.

Dans ce cas, l'autogestion est mise au service, comme processus bénéfique et aux conséquences appropriables, des finalités du capital et non des travailleurs. L'autogestion est utilisée pour faire disparaître le ressenti du rapport *hétéronome* au travail fonctionnel :

Les ouvriers doivent comprendre ce qu'ils font ; mieux : tout le processus et tout le système de fabrication doivent (en principe) devenir pour eux un tout intelligible dont ils assument la responsabilité et dont ils se rendent et se sentent maîtres².

Ce faisant ils s'investissent subjectivement dans la réflexion sur le procès de production. L'ouvrier désormais polyvalent est à la fois producteur, technicien et gestionnaire, manager chargé de se coordonner avec les autres « pour devenir le patron collectif de son travail collectif ». Ce travail n'est plus seulement productif matériellement mais implique des compétences sociales et cognitives, comme des fonctions intellectuelles de réflexion, de communication et de concertation pour organiser le travail collectif.

Gorz décrit alors l'entreprise postfordiste non plus comme une « organisation » – qui implique des *structures* matérielles fixes par lesquelles les sujets interagissent – mais de façon cybernétique, comme un « *réseau de flux interconnectés*, coordonnés en leurs nœuds par des collectifs auto-organisés dont aucun ne forme le centre », « système autoorganisateur acentré, comparable à un système nerveux que les réseaux interconnectés tentent d'imiter »³. L'absence de structure peut donner l'impression de la disparition du pratico-inerte mais elle ne protège

¹ MPRP, p. 55.

² MPRP, p. 56.

³ MPRP, p. 57.

pas des rapports de pouvoir qui se maintiennent, sans faire apercevoir les effets structurants de ce réseau de flux. Comporte-t-elle la possibilité d'un pouvoir ouvrier ou bien l'asservissement des travailleurs qui endossent la fonction patronale et s'approprie subjectivement l'impératif de compétitivité ? Si le jugement dépend des conditions matérielles d'exercice de ces organisations, Gorz estime que

[p]artout où le modèle fordiste-tayloriste a été plus ou moins complètement dépassé, le postfordisme se présente à la fois comme l'annonce d'une possible réappropriation du travail par les travailleurs et comme la régression vers un asservissement total, une quasi-vassalité de la personne même du travailleur. L'un et l'autre aspect sont toujours présents. Le caractère émancipateur du postfordisme ne l'a emporté très temporairement que dans les rares cas où « l'implication » qu'il demande aux travailleurs a pu être négociée par un syndicat qu'aucune « défaite historique » n'avait encore affaibli¹.

La situation comporte deux possibles : le pouvoir ouvrier peut être développé, ou le capitalisme peut utiliser cette configuration subjective pour renforcer son assujettissement.

Cette situation s'incarne notamment dans l'usine Volvo d'Uddevalla dont l'organisation a été transformée par le syndicat de sorte à sortir du modèle tayloriste, en rendant aux travailleurs l'élaboration de la répartition des tâches et de la gestion du temps. Le syndicat pose des conditions d'autogestion du rythme de travail, à l'inverse des cadences imposées par la chaîne, avec des cycles longs de tâches variées pour éviter la monotonie et la répétition ainsi que des tâches de contrôle qualité et de formation jusque-là externalisées à des contremaîtres ou techniciens. Ce faisant les travailleurs sont en situation de réfléchir à leur travail, aux produits et aux moyens de production, et potentiellement aux enjeux de stratégie et de priorités économiques. Gorz y voit une transformation du rapport au travail et au produit qui réalise les trois conditions pour dépasser l'aliénation du travail c'est-à-dire

- a) l'auto-organisation du travail par les travailleurs eux-mêmes, qui deviennent ainsi les sujets de leur coopération productive ;
- b) un travail et un mode de coopération vécus comme épanouissants par chacun et qui développe des facultés, des compétences que chacun peut mettre en œuvre de façon autonome dans son temps libre ;
- c) l'objectivation du travail dans un produit reconnaissable par les travailleurs comme le sens et le but de leur propre activité².

Mais la détermination du produit reste le pouvoir du capital ; le but et le sens du travail restent extérieurs aux travailleurs, parce qu'ils restent « la valorisation optimale d'un capital ». À la suite de sa critique du *contenu* de la production, Gorz estime que c'est toujours « au niveau des choix de production, au niveau de la définition du contenu des besoins et de leur mode de satisfaction, que se situe l'enjeu politique de l'antagonisme entre le capital et le travail vivant »³, c'est-à-dire le pouvoir de décider la destination et de l'usage social de la production.

¹ MPRP, p. 59.

² MPRP, p. 62.

³ MPRP, p. 63.

L'usine d'Uddevalla est fermée en 1993, quatre ans après sa mise en service, après l'inversion des rapports de force par la montée du chômage suédois et la réduction drastique du turn-over.

Le postfordisme assouplit donc les pratiques du taylorisme et laisse aux travailleurs une marge de réappropriation du processus de production, tout en leur imposant les normes de production et une soumission totale aux objectifs de l'entreprise. La *lean production* fait certes appel à

[u]ne large mesure d'autogestion ouvrière du processus de production [est] indispensable pour obtenir à la fois un maximum de souplesse, de productivité et de rapidité dans l'évolution des techniques et dans l'ajustement de la production à la demande¹.

Néanmoins, Gorz constate que l'autogestion n'est pas une valeur en soi, une variable indépendante du processus de production, mais reste instrumentalisée par le capitalisme : « l'auto-organisation, l'ingéniosité et la créativité ouvrières étaient pour le toyotisme une ressource à développer et à exploiter »², pour mobiliser entièrement les travailleurs aux fins qui leur sont assignées. Ceux-ci doivent améliorer continuellement les processus de production à des fins de productivité. L'ouvrier polyvalent n'autogère ni les critères d'évaluation de la production, ni ses buts. Ce faisant, les travailleurs restent contraints de « prendre à leur compte la fonction patronale et "l'impératif de compétitivité", à placer l'intérêt de l'entreprise au-dessus de tout, y compris de leur santé et même de leur vie »³. Le patronat borne l'autonomie selon ses fins, qui restent la création de profit.

La *lean production* repose en plus sur l'engagement total des travailleurs par l'identité d'entreprise, qui empêche la distance critique et la conscience des intérêts conflictuels, jusqu'à caractéristiques du modèle fordiste. Pour les faire adhérer subjectivement au projet de l'entreprise, ils sont socialisés à la culture d'entreprise, par une formation spécifique. Gorz y voit une forme d'intégration existentielle et sociale qui nie le caractère hétéronome de ce travail, pour offrir l'identité subjective des ordres monastiques : le lien du sujet à l'entreprise devient son seul lien social, tel qu'il ne peut s'envisager vivre en dehors et qu'il perd le sentiment de son appartenance de classe. Ce faisant, ce lien subjectif constitue une régression par rapport au fordisme parce que les relations modernes des forces de travail abstraites et anonymisées, qualifiées par leur antagonisme de classes, sont remplacées par des relations prémodernes d'interdépendance subjective qui effacent cette conflictualité perdurant pourtant dans les faits. La subjectivité du travailleur est mobilisée pour être intégrée dans les rapports capitalistes de

¹ MPRP, p. 55.

² Ibid.

³ MPRP, p. 57.

production. Le contrôle social n'est plus visible dans le procès de production mais dans le rapport « féodal » plus global que le travailleur entretient avec son entreprise, entendue comme communauté dans laquelle chaque membre poursuit l'intérêt collectif, ce qui étouffe les conflits et les luttes possibles. L'impression d'œuvrer dans l'intérêt commun de l'entreprise peut étouffer la conscience critique vis-à-vis de l'état de l'organisation de la production et invisibiliser les possibilités de transformation. Comme le montre aujourd'hui Grégoire Chamayou, ces pratiques entrepreneuriales semblant valoriser l'autonomie des travailleurs visent en fait à restaurer la discipline perdue dans les phases d'insubordination ouvrière des années 1970¹ : la stratégie de contrôle direct est remplacée par une stratégie de l'engagement subjectif. L'autonomie est factice parce que l'organisation l'utilise pour faire adhérer les travailleurs à des buts hétéronomes.

L'autonomie des travailleurs n'est donc pas une variable indépendante mais continue d'être subordonnée aux normes capitalistes. Le potentiel libérateur du post-taylorisme qui pourrait émerger des transformations concrètes de l'organisation de la production, implique nécessairement le dépassement de tous les rapports de production capitalistes, sans quoi ceux-ci continuent d'imposer leurs buts à la production et de craindre le pouvoir ouvrier : « le capital n'en applique certains principes qu'à condition d'avoir pu se prémunir contre l'usage autonome par les ouvriers des parcelles de pouvoir qui leur ont été concédées »² par exemple en les empêchant de faire grève ou d'adhérer à un syndicat combatif, alternatif au syndicat maison.

Gorz y voit de nouveau la contradiction de l'« autonomie au sein de l'hétéronomie » qui traverse toutes les luttes ouvrières par lesquelles le travail vivant s'oppose aux limites que le capital lui impose. Cette expression de l'autonomie devrait dépasser à terme le cadre de l'entreprise :

L'autonomie dont l'entreprise a besoin de la part du travailleur devrait tendre à s'affirmer indépendamment du besoin que l'entreprise en a et à gagner du terrain sur tous les plans. Le travailleur autonome dans et par son travail devrait tendre tôt ou tard à refuser d'être réduit à sa fonction productive. Il devrait finalement mettre en question tout ce qui soustrait à son pouvoir les tenants et les aboutissants, l'amont et l'aval de son travail, les décisions économiques et politiques qui le conditionnent. Les partisans du contrôle ouvrier, de « l'autogestion » ouvrière portaient de l'hypothèse, qui était pour eux une évidence, qu'il ne sera pas possible de limiter les revendications d'autonomie et de pouvoir à partir du moment où elles auront réussi à se réaliser sur les lieux de travail³.

Gorz estime rétrospectivement que c'était la thèse de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, qu'il retrouve en l'état chez les théoriciens post-opéraïstes de l'intellectualité de masse, du *general*

¹ Grégoire Chamayou, *La Société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 15.

² *MPRP*, p. 65.

³ *MPRP*, p. 70.

intellect : ils en font une réalité actuelle et non plus seulement une tendance possible, pour les travailleurs comme pour les exclus du système productif qui peuvent s'opposer au processus de production postfordiste par leurs compétences et capacités sociales. Pour les théoriciens de l'autonomie ouvrière comme Toni Negri, Michael Hardt et Maurizio Lazzarato, l'expression de la revendication d'autonomie suffit : toute autonomie expérimentée dans le travail engendre à la fois l'exigence morale et la capacité matérielle et politique des travailleurs de supprimer tout ce qui peut l'entraver parce que le travailleur autonome refuse de se voir réduit à une fonction productive. Gorz s'oppose ici explicitement à un article Philippe Zariffian¹, qui soutient que grâce au kan-ban le travailleur peut à nouveau saisir la production comme une totalité sensée au sein de laquelle il situe sa propre action, ce qu'il qualifie de « délire théoricien »² qui nie les contraintes hétéronomes qui perdurent sur l'activité.

Gorz conteste que l'expression, en entreprise, de cette autonomie suffise à garantir son émancipation dialectique pour les travailleurs :

[l]e postulat implicite que l'autonomie dans le travail engendre par elle-même l'exigence et la capacité des travailleurs de supprimer toute limite et toute entrave à l'exercice de leur autonomie. Il n'en est évidemment rien : l'autonomie dans le travail est peu de choses en l'absence d'une autonomie culturelle, morale et politique qui la prolonge et qui ne naît pas de la coopération productive elle-même mais de l'activité militante et de la culture de l'insoumission, de la rébellion, de la fraternité, du libre débat, de la mise en question radicale (celle qui va à la racine des choses) et de la dissidence qu'elle produit³.

Cette analyse est cruciale : subjectivement, sur le plan de l'expérience vécue, le désir et l'expérience d'autonomie au travail doivent être initiés puis soutenus et alimentés par d'autres pratiques d'autonomie en dehors, nourries par leur diversité. Gorz leur reproche de manquer l'analyse des médiations culturelles et politiques⁴ nécessaires pour contester subjectivement et collectivement le mode et les finalités de la production. Ils n'interrogent pas les interactions entre ces potentialités et ce qu'en fait actuellement le capitalisme. Toujours mise en place par le capitalisme, « la *lean production* produit elle-même les conditions sociales et culturelles qui permettent la domination du capital sur l'autonomie du travail vivant »⁵. L'autogestion n'est que de façade tant qu'elle reste soumise aux buts du capital.

¹ Philippe Zariffian, « Le travail : de l'opération à l'action », in Jacques Bidet et Jacques Texier Jacques (dir.) *La Crise du travail*, Actuel Marx/PUF, Paris, février 1995.

² *MPRP*, p. 72. Il n'est pas évident de savoir si cette critique porte exclusivement sur Zariffian, explicitement cité, ou aussi sur Negri, Hardt et Lazzarato, cités précédemment pour leurs thèses sur l'intellectualité de masse qui exige déjà une autonomie. Negri l'a en tout cas pris personnellement, d'autant plus qu'il était en prison au moment de la publication ; il lui répond en se défendant de tout « délire terroriste » (« Misères du présent, richesses du possible d'André Gorz (recension) », tr. Giselle Donnard, *Futur antérieur*, 43, avril 1998).

³ *MPRP*, p. 72.

⁴ Ce en quoi Gorz reste sartrien, puisque l'analyse des médiations des rapports entre le sujet et le groupe est tout l'objet de la *Critique de la raison dialectique*.

⁵ *MPRP*, p. 73.

Gorz estime cependant que cet asservissement par le capital de compétences autonomes et créatives, n'est pas nouveau mais se réalise déjà pour « tous ces créatifs à *souveraineté réelle mais limitée et asservie* »¹ comme les journalistes, publicitaires, spécialistes de relations publiques ou chercheurs d'industries mortifères. Mais il est à présent repris par le « nouvel esprit du capitalisme » qui valorise, par l'identification personnelle à son emploi, l'éthique du travail, malgré les gains de productivité et le chômage de masse². La valorisation de l'autonomie au travail conduit à défendre des formes de contrats courts ou précaires au nom d'une critique des contraintes du salariat, au point de reprendre à son compte la critique marxiste : son idéal est alors utilisé pour déconstruire les protections sociales édifiées par les luttes ouvrières.

Cette situation pourrait être l'occasion pour le travailleur postfordiste de réclamer une réappropriation de tout ce processus social d'une façon plus exigeante et extensive que la seule organisation du travail localisée :

Je ne dis pas pour autant que le travailleur postfordiste ne puisse pas ou ne doive pas s'identifier avec ce qu'il fait. Je dis que ce qu'il fait ne peut et ne doit pas être réduit au seul acte de travail immédiatement productif qu'il accomplit, abstraction faite des conséquences et des effets médiats que cet acte engendre dans l'environnement social. Je dis donc qu'il doit s'identifier à tout ce qu'il fait, qu'il doit s'approprier son travail et s'en faire le sujet jusque dans les conséquences que ce travail produit dans le champ social : qu'il doit vouloir être le sujet et l'acteur également de l'abolition du travail, de l'abolition de l'emploi, de l'abolition du salariat au lieu d'abandonner toutes ces dimensions macroéconomiques et macrosociales de son activité productive aux forces du marché et au capital. Qu'il doit donc faire de la redistribution du travail, de la réduction de sa durée et de son intensité, de l'autogestion des temps et des rythmes, de la garantie du pouvoir d'achat les exigences inhérentes au sens de son travail, et cela à l'échelle non pas de l'entreprise et de la branche seulement mais à l'échelle de toute la société et de l'espace économique dans lequel celle-ci s'intègre. L'appropriation du travail jusque dans ses conséquences et ses effets indirects demande une politique syndicale et un syndicalisme politique³.

Cette reprise totale du processus de production dans son ensemble est d'autant plus cruciale que le capitalisme, à l'inverse, le déstructure en de multiples entités qui semblent opérer de façon indépendante, en externalisant certaines fonctions de production, dans de longues chaînes de sous-traitance.

Dans une recension de novembre 1998 du livre *La Société Post-économique* de Philippe Zarifian et Christian Palloix⁴ qui commentent son livre, Gorz réaffirme sa critique de l'idéal de coopération productrice locale qu'ils défendent⁵ : l'ensemble des travailleurs ne peut œuvrer en équipes autonomes dans des ateliers flexibles. Réactualiser cet idéal revient à défendre l'utopie marxienne du travail sans voir les limites matérielles qui le rendent inaccessibles à beaucoup.

¹ MPRP, p. 75.

² Voir l'ouvrage ultérieur Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

³ MPRP, p. 80.

⁴ Philippe Zarifian et Christian Palloix, *La Société Post-économique*, Paris, L'Harmattan, 1998.

⁵ « Commentaire sur le livre de Christian Palloix et Philippe Zarifian », Archives André Gorz/IMEC/371/7/35.

1.3 L'externalisation de la production : la décomposition de la société salariale

Le postfordisme transforme aussi l'organisation de relation entre l'entreprise et le travailleur en remplaçant l'organisation hiérarchique par un réseau prétendument auto-organisé et acentré qui mobilise différents types de travailleurs, plus ou moins intégrés et directement employés dans le processus productif. Le salariat tayloriste se rejoue en fait vis-à-vis des entreprises sous-traitantes, à la merci des rythmes et des conditions de production des clients. La logique des externalisations flexibilise les prestations entre l'entreprise et des prestataires individuels, ce qui réduit la conscience des rapports de force.

L'antagonisme entre le travail et le capital est déplacé à l'extérieur de l'usine : son noyau stable de travailleurs est composé d'une élite recrutée pour son autonomie tandis que des travailleurs périphériques et précaires, embauchés par des intermédiaires, exercent les tâches peu qualifiées. Le postfordisme continue à réduire le volume de l'emploi et ce faisant la distribution des salaires, ce qui exclut de plus en plus de personnes, tout en augmentant le nombre des potentiels contestataires de ce système productif.

De la décomposition du salariat fordiste, sur le modèle du contrat salarial à durée indéterminée et à temps plein, émergent deux figures. La première est dissidente : le *jobber* transforme cette précarité en mode de vie, à l'instar des sublimes ouvriers du XIX^e siècle, et choisit des emplois précaires en travaillant juste assez pour couvrir ses besoins et dégager du temps disponible. La deuxième sert le capitalisme : c'est l'indépendant, patron d'une entreprise individuelle qui s'auto-emploie. Les indépendants qui parviennent à en vivre confortablement sont l'élite du savoir, des experts bien rémunérés, alors que les autres composent une armée de réserve pour des services externalisés. Le développement du travail indépendant contre les limites que le mouvement ouvrier a imposées à l'exploitation par les protections salariales : les négociations, les rémunérations et les conditions de travail deviennent individuelles, de l'ordre du rapport commercial et les rapports de pouvoir sont anonymisés pour devenir des contraintes structurelles d'un marché concurrentiel et non des antagonismes de classe. Ce faisant ces prestataires indépendants n'assurent plus un travail abstrait objectivable et détachable de leur personne, qui les qualifie comme des individus sociaux, utiles de façon générale, régi par la légalité du droit du travail, mais fournissent des services déterminés et réalisés par des critères subjectifs : cela revient aux relations de sujétion des sociétés traditionnelles, alors que le salariat s'est extrait de cet arbitraire, pour protéger le travail en refusant de le réduire à une simple marchandise au prix fluctuant.

Au niveau social, alors même que le postfordisme et l'économie immatérielle produisent des richesses de moins en moins connectées à la réalisation d'un travail productif individuel, mesurable en temps, l'emploi conserve toujours une place centrale dans la vie individuelle et continue d'être la condition de la répartition des richesses, ce qui exclut les inactifs et les chômeurs. Gorz réaffirme donc l'enjeu de découpler l'emploi et ses droits :

Il s'agit de déconnecter du « travail » le droit d'avoir des droits et notamment le droit à ce qui est produit et productive sans travail, ou avec de moins en moins de travail. Il s'agit de prendre acte de ce que ni le droit à un revenu, ni la citoyenneté plénière, ni l'épanouissement et l'identité de chacun ne peuvent plus être centrés sur et dépendre de l'occupation d'un emploi. Et de changer la société en conséquence¹.

Cela ne peut être envisagé que si le travail qui est imposé, commandé, sous la forme de l'emploi, perd sa centralité dans les représentations subjectives et sociales de l'activité, ce qui est l'enjeu d'un conflit politique. Gorz opère alors cette déconstruction idéologique des représentations. À la suite de *Métamorphoses du travail*, il réaffirme l'extinction de la société salariale en raison de la disparition du travail tel que l'a organisé le capitalisme, c'est-à-dire le travail-marchandise qui insère le travailleur dans des rapports sociaux de production. Gorz nie même que ce travail, aux contenus et aux conditions dictés par le capitalisme, ait réellement une fonction d'intégration et de cohésion sociale de qualité puisqu'il réduit l'activité à n'être considérée que pour sa fonction de marchandise et ses résultats économiques. Le capitalisme réduit alors le recours au besoin de travail économique, en trouvant d'autres sources de profit, mais l'organisation sociale en fait un besoin subjectif, matériel et idéologique pour tous. Pourtant, les conditions réelles de l'emploi l'ont complètement déstructuré, au point de lui ôter sa fonction d'intégration sociale, de structure du temps et de condition de projection existentielle dans l'avenir. La possibilité d'une autre organisation de la production sociale et de sa distribution est étouffée.

Puisque les emplois ne confèrent plus nécessairement des rôles sociaux à chacun, Gorz appelle à une « herméneutique du sujet [qui] peut permettre à la sociologie de déchiffrer la quête sans fin à laquelle ceux-ci sont voués pour se définir eux-mêmes et donner sens et cohérence à leur existence » – soit une analyse de l'existence des sujets pour dévoiler leur éventuel décalage vis-à-vis de leur rôle social. Les sujets sont présumés acteurs de leur propre socialité, capables de créer leurs rapports sociaux et de résister à la rationalité économique. Gorz estime qu'à la suite du néo-prolétariat postindustriel, une génération de travailleurs diplômés porte de telles valeurs, dans un rapport distant à l'emploi, articulé avec des activités autonomes, rendues possibles par certains arbitrages temporels.

¹ MPRP, p. 90-91.

Il diagnostique une mutation culturelle en cours mais un retard du politique à la traduire et à transformer la corrélation entre l'emploi et les droits économiques, sociaux et politiques. C'est pourquoi émerge un problème politique qui consiste à définir de nouveaux droits, normes et formes de protection sociales qui rendent possible une « société du temps choisi » et de la « multiactivité » où la production de lien social ne se réduit plus aux rapports marchands et où les activités valorisées socialement dépassent le seul « travail utile ». L'analyse de la situation post-fordiste en 1997 réactualise donc le projet d'autogestion du temps élaboré depuis 1980.

1.4 Le revenu suffisant garanti pour la multiactivité choisie

Gorz réaffirme alors la nécessité de décorrélér l'acquisition d'un revenu du besoin d'emploi. C'est le capitalisme qui lie nécessairement le besoin d'un revenu suffisant et stable au besoin d'agir avec les autres. Il conditionne le travail commandé et payé par un tiers au revenu : « le besoin d'agir, d'œuvrer, d'être apprécié sert de véhicule pour faire passer en contrebande le besoin d'être payé pour ce qu'on fait »¹. Face à la réduction de la distribution des richesses par le salaire, le capital estime que le travail manque, alors que ce qui manque c'est « la distribution des richesses pour la production desquelles le capital emploie un nombre de plus en plus réduit de travailleurs »². L'enjeu est donc de répartir à la fois le travail socialement nécessaire et la richesse socialement produite, pour dissocier le besoin d'agir et le besoin d'obtenir des ressources économiques pour satisfaire les besoins.

Pourront alors exister des activités qui n'ont ni pour condition ni pour but leur rémunération et leur rentabilité : « les rapports sociaux, les liens de coopération, le sens de chaque vie seront produits principalement par ces activités qui ne valorisent pas de capital »³. Cela rend possible une vie multiactive *pluraliste* « au sein de laquelle chacun puisse faire au travail sa place, au lieu que la vie ait à se contenter de la place que lui laissent les contraintes du "travail" »⁴. Cela présuppose aussi bien que le besoin subjectif d'être socialement reconnu par son action s'émancipe du monopole du seul travail commandé et rémunéré, mais aussi que le travail social s'émancipe de la domination du capital pour être déterminé par d'autres impératifs que les conditions de rentabilité. Le sujet peut alors s'émanciper de la domination de la forme-emploi sur sa vie pour réaliser d'autres activités.

¹ MPRP, p. 123.

² MPRP, p. 123-124.

³ MPRP, p. 124.

⁴ Ibid.

Résulte alors deux alternatives conflictuelles avec le capitalisme : soit faire du travail l'une des multiples activités de la vie, soit intégrer la multiactivité souhaitée subjectivement dans le cadre du travail économique pour continuer de la contrôler ; soit insérer le temps de travail dans des temporalités multiples et choisies subjectivement, soit continuer de soumettre le temps de vie aux rythmes du capital. En 1997, Gorz réaffirme l'enjeu existentiel et politique du temps : « à travers le pouvoir sur le temps, c'est le pouvoir tout court qui est en jeu : sa distribution au sein de la société, le devenir de celle-ci. Le droit sur le temps, sur les temps de l'activité, est l'enjeu d'un conflit culturel qui déborde inévitablement en conflit politique »¹.

Gorz estime que cette aspiration à la multiactivité est elle-même produite par l'économie immatérielle du capitalisme qui appelle à certaines formes d'autonomie au sein du travail économique, dans un certain sens de l'initiative, de la coopération avec les collègues, de la mise en œuvre des tâches. Or, ces formes d'autonomie stimulées par l'expérience professionnelle peuvent être réappropriées subjectivement par les travailleurs par-delà les limites que lui fixe le capitalisme, pour exister « indépendamment du besoin que les entreprises en ont ». Elles s'opposent aussi aux formes de contrôle social qui soumettent la pluriactivité à des normes d'utilité sociale, d'intérêts collectifs ou particuliers de certains projets, voire de justification effective. La multiactivité et le temps choisi sont alors des finalités intrinsèques qui ne peuvent être réappropriées par le capital : cela implique une transformation de la société de travail en l'état, vers une société de culture, où coexistent des activités diverses, choisies par leurs sujets.

Gorz présente ces perspectives comme comparables aux réformes révolutionnaires par leurs buts : créer de nouveaux pouvoirs sur la société, pour transformer durablement les rapports de force. Il s'agit de faire exister des expériences qui réalisent « d'autres modes de coopération productive, d'échange, de solidarité de vie » pour élargir les activités en dehors du pouvoir du capital et de l'État, comme autant de voies de sortie du capitalisme. Pour cela, reste essentielle une « réappropriation individuelle et collective du temps et de l'organisation du temps ». Gorz pense alors l'interaction de diverses voies, désirables en elles-mêmes mais sensées par leur articulation commune, alors qu'elles pourraient, isolément, être mises au service de fins inverses. Celles-ci visent plusieurs buts : la garantie à tous d'un revenu suffisant ; la redistribution du travail combinée à la maîtrise individuelle et collective du temps ; l'émergence de nouvelles socialités et activités par-delà le salariat.

Un revenu inconditionnel minimum faible, insuffisant, forcerait à accepter n'importe quel emploi complémentaire, tout en stigmatisant socialement ses bénéficiaires. Il bénéficierait

¹ *MPRP*, p. 125.

directement aux employeurs pour réduire les salaires et flexibiliser les conditions de travail. À l'inverse, un revenu suffisant vise à affranchir les sujets de l'arbitraire du marché du travail, pour refuser les conditions de travail indignes et donner le pouvoir « d'arbitrer en permanence entre la valeur d'usage de son temps et sa valeur d'échange », c'est-à-dire entre les utilités et désutilités issues de la vente de son temps de travail et celles issues de l'autovalorisation de son temps. Ce revenu suffisant rend alors effectif le droit au travail, par-delà le seul travail économique, comme un droit « au travail concret qu'on fait sans avoir besoin d'être payé, sans que sa rentabilité, sa valeur d'échange aient besoin d'entrer en ligne de compte »¹. Il va de pair avec la mise à disposition de moyens concrets pour réaliser l'auto-activité, « des moyens par lesquels les individus et les groupes peuvent satisfaire par leur libre travail une partie des besoins et des désirs qu'ils auront eux-mêmes définis » en dehors du règne de la marchandise².

Le travail reste

[u]ne activité nécessaire, exercée, à l'époque moderne, selon des normes définies par la société, à la demande de celle-ci, et qui vous donne le sentiment que vous êtes capable de faire ce dont la société a besoin. Elle vous reconnaît, vous socialise et vous confère des droits par sa demande. Le « travail » vous tire ainsi de la solitude privée ; il est une dimension de la citoyenneté. Et il est, plus fondamentalement (comme travail qu'on fait), au-delà de sa détermination sociale particulière, une maîtrise de soi et du monde ambiant nécessaire au développement des capacités humaines. À mesure que le poids de sa nécessité diminue, l'équité exige à la fois qu'il diminue dans la vie de chacun et qu'il soit équitablement réparti sur tous. C'est pourquoi, dans de précédents ouvrages, je voulais que la garantie à chacun d'un plein revenu soit liée à l'accomplissement par chacun de la quantité de travail nécessaire à la production des richesses auxquelles son revenu donne droit³.

Gorz estime que ce lien entre revenu et réalisation d'un certain volume de travail social est défait par l'extinction de la loi de la valeur – au fondement de la répartition des ressources réalisées par le temps de travail – et du salariat ainsi qu'avec l'idéal d'autogestion du temps, d'autant plus avec les changements postfordistes.

Dès *Misères du présent, richesses du possible*, Gorz adhère aux théories post-opéraïstes du capitalisme cognitif. Le *general intellect*, entendu comme intelligence sociale, formée et transmise collectivement, sans pouvoir être imputable à quelques individus qui pourraient en être rétribués, est considéré comme la principale force productive dans le capitalisme postfordiste. Dès lors, le temps de travail individuel n'est plus la seule mesure du travail individuel. Il est alors impossible d'établir une quantité de travail, annuelle ou à vie, que chacun

¹ MPRP, p. XX.

² On voit ici que le concept d' « auto-activité » ou de « libre travail » remplace celui d'activité autonome, dans un certain flottement conceptuel. C'est le résultat des mécompréhensions de la distinction entre activité hétéronome et activité autonome, parfois entendue comme deux sphères strictes de l'existence et non comme rapport subjectif à l'activité, ce pourquoi Gorz revient ici, dans cette définition, au critère subjectif pour distinguer l'activité organisée selon les désirs autodéterminés et non socialement déterminée.

³ MPRP, p. 138.

devrait accomplir. Cependant, Gorz n'en tire des conséquences, à ce moment, que pour le cas des indépendants, artisans et prestataires de services immatériels, à la durée de travail non mesurable – alors qu'il le généralisera à toute la population dans *L'Immatériel*. Un revenu garanti leur éviterait de se battre comme une armée de réserve sur un marché encombré et de réduire leur activité professionnelle en faveur d'une vie multiactive. Plutôt que de conditionner ce revenu à l'effectuation de tâches utiles socialement, bénévoles ou domestiques, qui en font donc des activités *instrumentales*, Gorz conçoit l'inconditionnalité comme une condition de la libre multi-activité, valable intrinsèquement : « seule son inconditionnalité pourra préserver l'inconditionnalité des activités qui n'ont tout leur sens que si elles sont accomplies pour elles-mêmes »¹. L'allocation universelle rend possible des activités non-économiques, qui développent pourtant les compétences nécessaires d'une économie de la connaissance – des capacités d'imagination, d'interprétation, d'analyse, de communication, de synthèse, dont l'acquisition varie subjectivement et qui ne peuvent être mesurées et déterminées au préalable. Ce faisant, le revenu universel l'ôte au contrôle des entreprises pour en faire un

[d]roit inconditionnel à une autonomie qui transcende sa fonction productive et existe par et pour elle-même sur le plan moral (autonomie du jugement de valeur), politique (autonomie de la décision concernant le bien commun), culturel (invention de styles de vie, modèles de consommation et arts de vivre), existentiel (capacité de se prendre en charge au lieu d'abandonner aux experts et autorités le soin de décider ce qui est bon pour nous)².

Ce revenu n'est plus le paiement d'un salaire qui correspondrait à la valeur d'un travail mais un revenu social qui met en commun les richesses collectivement produites, à des fins collectivement déterminées. Non seulement il répond à la crise de la loi de la valeur diagnostiquée, mais en plus il la rend caduque, en soutenant une économie dans laquelle les prix ne reflètent pas le coût du travail immédiat de chaque marchandise mais des choix politiques de modes de consommation et de vie, échangés par une monnaie de consommation, non thésaurisable.

Malgré l'arbitraire de la mesure du temps de travail en raison de la crise de la valeur, Gorz l'accompagne encore d'une réduction généralisée du temps de travail. Celle-ci se distingue de la réduction du temps de travail comme mode de gestion patronale, qui dépossède les prestataires du pouvoir sur le temps en imposant aux élites professionnelles le plein temps à horaires flexibles et aux travailleurs périphériques les temps partiels subis, intermittents et discontinus. À l'inverse, une politique de réduction du temps de travail dépasse le niveau de l'entreprise et répartit le volume de travail social sur un nombre croissant d'actifs. Ils peuvent

¹ MPRP, p. 144.

² MPRP, p. 145.

l'exercer de façon discontinue et acquérir une liberté nouvelle : « un droit de travailler de façon intermittente et de mener une vie multiactive dans laquelle travail professionnel et activités non rémunérées se relaient et se complètent »¹. Cela peut prendre la forme du système « un sur cinq », comme dans l'entreprise de travaux publics Rabot Dutilleul, où le personnel peut réduire son temps de travail d'un jour sur cinq, d'une semaine sur cinq ou d'un mois sur cinq ; ou d'une multiplicité de combinaisons comme le théorise le syndicat néerlandais FNV dans un pays où 40% des actifs sont à temps partiel. La discontinuité du travail n'implique pas nécessairement la précarité de l'emploi, si elle est accompagnée de nouveaux droits dans et hors du travail, à la formation, au congé parental, aux congés intrinsèques. Une période d'interruption de travail pourrait ne pas être un « chômage » subi mais une pause choisie et permise, légalement et socialement.

Elle participe d'une autogestion du temps, réaffirmée comme la condition de l'autogestion du travail : « Toutes les formes de discontinuité subie de l'emploi, de flexibilité subie des effectifs et des horaires sont à transformer en possibilité de choisir et d'autogérer la discontinuité et la flexibilité. »² Le droit à un revenu continu pour un travail discontinu peut être émancipateur si « les intermittences du travail, sa discontinuité relèvent non pas du pouvoir discrétionnaire du capital sur le travail mais du droit individuel et collectif des prestataires de travail à l'autogestion de leur temps » : c'est donc une mesure complémentaire au projet de société du temps libéré. Ces modifications temporelles ne sont pas que des modifications des conditions extérieures au travail qui le laisseraient inchangé, mais les conditions de sa désaliénation, comme Gorz continue de le réaffirmer depuis 1980 :

Pour changer la société, il faut changer « le travail » — et inversement. Le changer en l'affranchissant de l'ensemble des contraintes réifiantes (contraintes horaires, hiérarchiques, de rendement) qui reflètent sa subordination au capital et qui, jusqu'ici, ont déterminé l'essence de ce qu'on appelle couramment « le travail ». Le changer en le réconciliant avec une culture du quotidien, un art de vivre dont, au lieu d'en être coupé, il deviendrait un prolongement autant qu'une source. Le changer grâce à l'appropriation dont il deviendra l'objet dès l'enfance, quand il pourra être vécu non plus comme une pénitence mais comme une activité immergée dans le temps de la vie, une voie vers l'épanouissement des sens, vers le pouvoir sur soi et les choses, le lien aux autres³.

Le revenu de base et l'extension du temps disponible sont alors des multiplicateurs des activités en dehors de la rationalité économique, qui incarnent de nouveau l'idéal autogestionnaire :

Auto-organisées, autogérées, volontaires, ouvertes à tous, ces auto-activités ne doivent pas être perçues comme des compléments subalternes de l'économie capitaliste de marché ni comme des contreparties obligatoires du revenu de base qui les rend possibles. N'ayant pas besoin de capital, ni de valoriser du

¹ *MRPR*, p. 154.

² *MPRP*, p. 156.

³ *MPRP*, p. 159.

capital, ni surtout de la solvabilité des besoins et désirs qu'elles visent à satisfaire, elles ont vocation de soustraire à la logique capitaliste et marchande l'espace et le temps social que la contraction du volume de travail rend disponible ; et vocation de supplanter en grande partie le salariat pour créer, par-delà celui-ci, des liens sociaux associatifs et libres. Elles ont vocation à devenir hégémoniques ; et, pour le devenir, à être des espaces de résistance aux pouvoirs, de contestations pratiques, d'expérimentation et d'élaboration de socialités alternatives et d'alternatives sociales à la société qui se disloque¹.

Ces activités non-marchandes sont autant d'alternatives à l'offre institutionnelle de satisfaction des besoins, que des pratiques déjà effectives de résistance aux formes de domination, capitaliste et technocratique. Elles nourrissent aussi les luttes pour l'amélioration des conditions de travail parce que cette conscience critique ainsi développée peut « envahir les entreprises, les administrations, les appareils politiques »².

Section 2. L'autogestion communiste de la connaissance pour dépasser la crise du capitalisme cognitif

Nous ne reviendrons pas ici sur l'historique et l'actualité des débats très riches autour du capitalisme cognitif ni de la rencontre de Gorz avec la *Wertkritik*³. Nous voulons seulement montrer que Gorz discute à nouveau des potentialités autogestionnaires de cette situation, ainsi que de la réorganisation de l'emploi et du partage des richesses.

2.1 Le general intellect repose sur des pratiques autogestionnaires indomptables par le capitalisme

L'Immatériel diagnostique la coexistence de divers modes de production : celui du capitalisme moderne où la valeur économique se crée à partir de capital fixe matériel et celui du « capitalisme postmoderne » où la valeur économique est fondée sur le capital immatériel⁴. Cela ne signifie pas que le travail matériel disparaît. Le sociologue Pierre Veltz⁵ montre aujourd'hui que l'impression de disparition de la production matérielle dans les pays capitalistes avancés est due à la délocalisation de ces activités dans les pays en cours de développement. Cette disparition n'est donc pas absolue, à l'échelle de l'économie mondiale, mais seulement relative à certains pays, qui privilégient l'économie des services. Gorz ne le nie

¹ MPRP, p. 162.

² MPRP, p. 175.

³ Sur ce sujet, voir Richard Sobel, « Le dernier Gorz et la *Critique de la valeur* », art. cit et « Marxismes et *Critique de la valeur*. Une lecture d'inspiration sartrienne », *L'Homme & la Société*, vol. 210, n°2, 2019, pp. 165-197.

⁴ *I*, p. 11.

⁵ Pierre Veltz, *La société hyperindustrielle*, Paris, Seuil, 2017.

pas : dans ces pays, « la fourniture de services, le travail immatériel, devient la forme hégémonique du travail, le travail matériel est envoyé à la périphérie du procès de production ou est carrément externalisé »¹. C'est une division internationale du travail où les tâches intellectuelles de conception de produits et d'ingénierie restent dans les pays développés alors que leur fabrication matérielle est externalisée dans les pays en développement à la main d'œuvre bon marché. Gorz montre aussi que l'importance économique prise par le travail immatériel n'empêche pas les grandes entreprises d'employer des travailleurs, externalisés et flexibilisés, pour des sous-traitances diverses de production². Son analyse pourrait ainsi accueillir les nouvelles formes de travail numérique, pensées aujourd'hui par le sociologue Antonio Casilli qui dévoile les actions humaines – service client des plateformes, modération de contenu ou collecte de données pour nourrir l'intelligence artificielle – derrière les phénomènes numériques qui semblent automatiques³.

Gorz poursuit plutôt les analyses opéraïstes sur le sujet de la production et des luttes sociales : après l'ouvrier-masse et l'ouvrier-social, c'est ce *general intellect*, qui ne désigne pas une catégorie spécifique de travailleurs mais des compétences et pratiques partagées. Quels savoirs mobilise-t-il ? D'une part les connaissances du travailleur, qu'elles soient techniques, acquises par une formation spécifique (*hard skills*) ainsi que ses connaissances relationnelles facilitant le travail collectif (*soft skills*), qui sont transmises par éducation et socialisation. D'autre part, ce sont des connaissances produites par les sciences et les techniques pour développer les activités de production et les techniques. Ces connaissances objectivées et formalisées sont partiellement réifiables dans du capital fixe, informatisables et reproductibles à l'infini, alors que les savoirs vivants et vécus n'existent que dans le travail vivant, sans être ni réifiables ni reproductibles. Ces derniers sont entretenus par tous les individus dans une « production de soi », où ils développent leurs capacités d'action, de communication, de création et de cognition. Alors que les connaissances objectivables sont manipulables extérieurement par le capitalisme, par des formations ou des processus de production hétérodéterminés, les qualités et les savoir-faire incorporés, dépendent des sujets qui les activent. Le capitalisme peut tenter de se les approprier en les objectivant, par une formalisation de leur expertise par exemple, ou en les organisant par des procédures à suivre, mais ne peut les extraire de leur source agentive.

¹ I, p. 17.

² « “La personne devient une entreprise”. Note sur le travail de production de soi. », *Revue du MAUSS*, 18, 2^e sem. 2001, p. 62, *LELN*, p. 333.

³ Antonio Casilli, *En attendant les robots, Enquête sur le travail du clic*, Paris, Seuil, 2019.

Dans ces tâches, le travailleur doit être un sujet actif, nourri par ces activités hors travail : « ce qui est prescrit, c'est la subjectivité, c'est-à-dire cela précisément que l'opérateur seul peut produire en "se donnant" à sa tâche »¹. Face à cette subjectivité en acte, la direction de l'organisation ne peut plus déterminer les conditions de chaque activité puisque le travail réel dépasse toujours le travail prescrit : alors, elle impose des objectifs. Les travailleurs mobilisent donc un capital humain commun, qui se nourrit « d'une culture commune transmise par la socialisation primaire, et de savoirs communs »² appropriée ensuite subjectivement par chacun. En résulte une « interactivité qui alimente l'activité de chacun »³, mise en commun qui dépasse la somme des praxis individuelles. La connaissance désigne donc ici des pratiques collectives diverses qui font émerger des résultats irréductibles à la somme des praxis à leur origine. Une culture riche est capable d'intégrer la multiplicité de pratiques et de connaissances alors qu'une culture qui formalise les connaissances, les hiérarchise et en fait des usages privés s'appauvrit – ce que Gorz attribue à l'industrialisation, qui a séparé le développement des connaissances scientifiques et techniques de la culture vernaculaire.

Ces pratiques de connaissance appellent des pratiques autonomes qui les maintiennent en activité : « les savoirs communs activés par le travail immatériel n'existent que dans et par leur pratique vivante »⁴ qui les met en commun et en fait émerger des propriétés nouvelles. Elles fonctionnent de façon autogestionnaire, en dehors de tout cadre institutionnel : elles résultent d'une « activité collective non rémunérée » à partir d'un « savoir vivant et vécu »⁵ et elles ne sont pas réifiables, ni économiquement – on ne peut leur attribuer une valeur d'échange déterminée par le travail humain fourni – ni matériellement – elles ne dépendent pas d'un support matériel appropriable. Elles s'auto-alimentent en rendant possibles des « formes de production, de coopération, d'échanges et de consommation fondées sur la réciprocité »⁶. Fusion émergente de pratiques antérieures, la connaissance s'enrichit par la diversité et la mise en commun de pratiques valables intrinsèquement, et non nécessairement orientées et déterminées pour servir de moyen de production : elle a besoin de se diffuser largement pour s'enrichir. « La connaissance, inséparable de la capacité de connaître, est produite en même

¹ *I*, p. 16.

² *I*, p. 19.

³ *I*, p. 20.

⁴ *I*, p. 40.

⁵ *I*, p. 46.

⁶ *I*, p. 47.

temps que le sujet connaissant »¹ : la praxis autoproduit ses conditions de possibilité et s'autoproduit comme praxis.

L'économie immatérielle rend possible et même nécessaire des pratiques autogestionnaires où les sujets sont mis en capacité d'agir et de prévoir leurs projets – au moins formellement, voire dans la définition de la stratégie et des objectifs. Dès lors, sa « source de la productivité est dans une *organisation qui promeut l'auto-organisation* et engendre des externalités positives, c'est-à-dire un résultat collectif qui transcende la somme des contributions individuelles »² : elle repose sur cette autogestion qui naît en dehors d'elle. Par exemple, elle présuppose et valorise des activités de connaissance rendues possibles par la forme managériale et directionnelle de l'organisation apprenante³. Ce faisant, Gorz estime qu'elle porte et rend possible « une *société de l'intelligence* dans laquelle le plein épanouissement des facultés de chacun est le but de tous »⁴, par-delà les seules activités productives.

Or, celle-ci s'oppose radicalement au fonctionnement économique du capitalisme. Ces pratiques de connaissance existent pour leur valeur intrinsèque, déterminée par leurs agents, et non pas pour les valeurs économiques dictées par les impératifs de rentabilité. Le capitalisme tente de les utiliser puisque « la survie de l'entreprise dans un environnement complexe dépend de cette faculté d'auto-organisation », par laquelle les travailleurs « coopèrent et se cordonnent et s'ajustent librement les uns aux autres dans un projet qu'elles ont défini ensemble »⁵. Le *general intellect* ne peut exister dans la production qu'en faisant confiance dans l'autogestion des travailleurs, par exemple dans l'organisation apprenante, mais le capitalisme préfère « renoncer à tirer parti de certaines externalités potentielles que de renoncer à les dominer »⁶. Il tente de les capter mais n'y parvient que partiellement, sans le créer ni l'entretenir. D'autre part, du point de vue de la consommation de ses marchandises, il ne peut faire perdurer une demande solvable puisque ces procès de production requièrent moins de main d'œuvre et redistribuent moins de ressources économiques. Pour cela, le capitalisme met en place des artifices pour privatiser la connaissance et ses produits ou pour produire de la valeur

¹ I, p. 76.

² I, p. 83.

³ Gorz s'appuie sur l'article de Hervé Sérieyx, « Organisation apprenante et complexité », *Transversales*, n°2, été 2002.

⁴ I, p. 83.

⁵ *Ibid.*

⁶ I, p. 84.

économique sans travail humain, comme par la spéculation financière ou immobilière, mais aussi pour produire des consommateurs.

2.2 Le general intellect met en crise la loi de la valeur

Dans quelle mesure est-ce radicalement nouveau ? Le capitalisme industriel mobilise aussi des connaissances scientifiques et techniques, dont il garde la propriété par des brevets, ainsi que des compétences de coopération entre les équipes de production, même s'il tente de la formaliser et de l'encadrer pour réduire son pouvoir.

La nouveauté du capitalisme immatériel ne se trouve pas uniquement dans l'usage de la connaissance pour produire, mais dans la possibilité de l'émancipation de la connaissance vis-à-vis du capital, parce que, dématérialisée en partie, elle n'est plus fixée à un support matériel dont le capitalisme peut maintenir la propriété exclusive. Alors que le coût de production de la connaissance est fortement incertain, en raison de sa socialisation et des aléas de la recherche, son coût de reproduction tend vers zéro : le coût marginal unitaire d'une marchandise dont la matérialité, au coût unitaire bas, n'est que le vecteur de son contenu immatériel reproductible, est très bas. En fait, la seule façon pour le capitalisme de garantir une valeur d'échange pour rentabiliser son investissement de recherche est de limiter la diffusion de la connaissance produite. La valeur de la connaissance n'est pas fondée objectivement sur du travail humain mais institutionnellement et artificiellement, sur les limitations établies dans l'accès à la connaissance et sur le pouvoir de les garantir. Non seulement elles ne peuvent que temporairement freiner l'imitation ou la réinvention de la part d'autres producteurs potentiels, sans arriver à l'empêcher radicalement, mais en plus l'absence de diffusion de la connaissance réduit son potentiel productif. La connaissance, non seulement n'a pas de valeur d'échange objective, mais aussi peut être partagée gratuitement, sans avoir à passer par la forme-valeur, parce qu'elle est reproductible en quantités illimitées à un coût négligeable, et d'autant plus accessible par Internet. Cette possibilité laisse alors envisager sa soustraction à l'appropriation privée et au marché.

De plus, comme la connaissance est un travail vivant, réalisé toujours en situation, elle ne peut être entièrement réifiée, quantifiée, formalisée et stockée, pour mesurer ce que serait un capital fixe. C'est donc un facteur de production qui ne peut être mesuré, qui met en crise la mesure même, parce que les connaissances utilisées englobent une « grande diversité de

capacités hétérogènes, c'est-à-dire sans commune mesure ¹». Gorz dépasse ainsi les analyses de Marx et des postopéraïstes Toni Negri et Yann Moulier-Boutang qui interprètent ce *general intellect* comme du travail mort fixé dans la machine sous la forme de savoirs technologiques produits par la science appliquée. Alors que les postopéraïstes défendent que les concepts du capitalisme industriel sont *transformés* – le temps et la force de travail, l'objet et la marchandise, la propriété privée, la plus-value, le salaire et le capital –, Gorz considère qu'ils perdent complètement leur sens et deviennent caduques.

L'estimation de sa valeur et de la valeur de son produit est donc aléatoire. D'une part, le critère classique du temps de travail ne mesure plus le travail vivant puisqu'il ne suffit plus d'être à la disposition de son employeur pour une certaine durée pour le réaliser effectivement. Si l'imagination, l'intelligence, la coopération sont des facteurs de production, leur productivité ne se quantifie plus en temps de travail individuel, ce pourquoi aucun revenu équivalent à une quantité de travail ne peut en découler. On pourrait dire que c'était déjà le cas des ingénieurs et patrons du capitalisme industriel, mais on ne considérerait pas leurs inventions comme le fruit de leur travail productif – concept réservé à la classe ouvrière salariée directement productrice de biens matériels. D'autre part, même si le marché tente de lui assigner une valeur économique arbitraire, le potentiel productif des créations cognitives est impossible à prédire durablement. Les tentatives de valorisation économique de la connaissance, par l'estimation du potentiel économique d'une découverte scientifique ou technique, ou par l'estimation des compétences techniques ou relationnelles des travailleurs, sont toujours artificielles et hasardeuses. Or, le capitalisme a besoin, pour échanger les marchandises d'après un étalon de valeur, de mesurer ses facteurs de production, aussi bien les connaissances objectivées dans le capital fixe que les connaissances à l'œuvre dans le travail vivant. L'impossibilité de les réifier, de les mesurer et de les comparer fait entrer en crise les conceptions du capitalisme industriel, fondées sur le concept de valeur économique, qui implique une quantité de travail abstrait comme étalon de mesure pour établir des équivalences entre les biens et services. Le capitalisme immatériel représente donc une économie paradoxale qui s'appuie sur des valeurs non mesurables, non échangeables et non comparables, mais qui parvient tout de même à échanger des biens et à produire de la valeur, sans qu'elle ne corresponde à une valeur matérielle réelle tangible et stable.

Le capitalisme immatériel s'approprie alors certains objets issus de la connaissance et certaines techniques de l'information et de la communication pour maximiser ses profits, par

¹ I, p. 34.

des marques monopolistiques ou la spéculation financière, qui se caractérisent par des conditions d'exclusivité plutôt que par leur caractère commun. Jeremy Rifkin¹ l'analyse comme une économie fondée sur une nouvelle conception la valeur des produits : elle ne dépend plus des produits en eux-mêmes, mais de la capacité d'une firme à breveter des connaissances qu'elle s'approprie pour conférer une valeur symbolique à la marchandise et s'attacher une clientèle par celle-ci. Les firmes externalisent leur production matérielle à des sous-traitants et ne conservent que l'ingénierie, le design et la communication, qui fondent leur identité. Dans le *franchising*, c'est la production, la vente et la location de marques qui devient facteur de production : la firme-mère crée une rente de monopole en louant sa marque à des franchisés, qui lui versent des redevances. Gorz en conclut que c'est « la dimension immatérielle des produits qui l'emporte sur leur réalité matérielle² » au sens où c'est la valeur symbolique, esthétique et sociale qui prime sur la valeur pratique et même sur la valeur d'échange : on dit qu'on « paie la marque ». Si ces phénomènes de mode pouvaient exister avant la fin du XX^e siècle, ils ne concernaient pas aussi massivement la production matérielle, industrielle et agricole, qui se divise à présent entre production de marques et de sous-marques. L'industrie du marketing, de la publicité et du design remplit alors une fonction double : d'abord, économique et commerciale en ajoutant aux produits une valeur symbolique, non mesurable mais si déterminante qu'elle peut rendre l'article de marque non interchangeable, le soustrayant ainsi de la concurrence. Ensuite, une fonction politique en produisant des consommateurs par la production de désirs, de styles de vie qui les transforment en acheteurs et stimulent leur consommation. Celle-ci envahit tout l'espace public, comme le montre Naomi Klein dans *No logo* où elle analyse la mainmise de la publicité sur les espaces publics et la résistance qu'elle suscite pour reconquérir le domaine public, la culture commune et la vie quotidienne³. Ce capitalisme des marques valorise une connaissance selon sa capacité à monopoliser son utilisation. Elle utilise pour cela la propriété intellectuelle et le secret d'entreprise, mais les tâches de monopolisation demandent des investissements financiers supérieurs à ceux demandés par la production de connaissance de base.

Gorz analyse aussi l'émergence du capitalisme financier fondé sur l'échange des actifs immatériels. L'introduction des nouvelles technologies de l'information et de la communication a augmenté les ressources économiques disponibles pour le capital financier :

¹ Jeremy Rifkin, *L'âge de l'accès*, Paris, La Découverte, 2005.

² *I*, p. 49.

³ Naomi Klein, *No Logo : la tyrannie des marques*, tr. Michel Saint-Germain, Montréal, Léméac et Arles, Actes Sud, 2001.

elles ont allégé les structures productives, augmenté les profits et les dividendes distribués. Pourtant, ce capital financier n'est pas utilisé pour investir dans l'économie productive, en raison du peu de garantie d'investissement aussi rentable que souhaité. Le capital financier se concentre alors sur le crédit, aussi bien aux ménages qu'aux pays émergents et aux entreprises. La valeur boursière d'une entreprise se fonde sur sa capacité à transformer son invention en marchandise dont elle a le monopole, ce qui lui fait escompter des profits futurs. Le capital immatériel fait espérer des plus-values boursières illimitées puisqu'il n'est pas déterminé par une valeur matérielle réelle. Mais le capitalisme financier spéculé tout autant sur les matières premières et les biens physiques. Gorz prédit en 2003 l'explosion de ces bulles spéculatives, qui font « de l'argent en achetant et en vendant des centaines de fois par jour rien d'autre que de l'argent fictif¹ », qui n'est pas fondé sur une valeur échangeable. Le capitalisme se maintient artificiellement en produisant de la valeur fictive, sorte de « capital fictif » comme le nomme Norbert Trenkle², économiste de la *Wertkritik* : il désigne ainsi les actifs financiers échangés sans correspondance réelle avec la production matérielle, dans le seul but de faire augmenter la production de valeur. Oskar Negt prend l'exemple suivant en 2009³ : le PDG de Porsche déclare 8,5 milliards de profit pour un chiffre d'affaires de 5,3 milliards d'euros. La différence de 3 milliards nait de la spéculation financière. Dès lors, non seulement une partie du bénéfice d'entreprises productives est réalisée sur les marchés financiers mais en plus cette somme n'est pas réinjectée dans la production industrielle. Cette massive production de valeur n'est pas due à une valorisation de la connaissance commune mais est rendue possible par l'exclusivité de certaines informations financières. Gorz considère ainsi le capitalisme financier comme un exemple d'une appropriation illégitime des technologies de l'information et de la communication par le capitalisme immatériel, qui produit artificiellement de la valeur par l'échange d'informations et de biens, mobilisant ainsi des technologies et une force de travail considérable dans un seul but de spéculation financière.

¹ I, p. 55.

² Norbert Trenkle, *La grande dévalorisation*, Fecamp, Post-éditions, 2014.

³ Oskar Negt, « L'espace public oppositionnel aujourd'hui », *Multitudes*, 2009/4 (n° 39), p. 190-195.

2.3 Les possibilités émancipatrices à partir du general intellect : pratiques autogestionnaires et revenu universel

Reprenant la dialectique marxiste des forces productives, Gorz considère que le capitalisme immatériel met en crise la rationalité capitaliste tout en comportant des possibilités d'émancipation : en exploitant un commun gratuit, non produit par la sphère marchande et qui lui échappe toujours, il montre son incapacité à l'utiliser au mieux, parce qu'il ne peut ni le produire ni l'entretenir. Il donne alors à voir une économie de la gratuité fondée sur des formes de production, d'échanges et de consommation coopératives. En effet, la science ne peut se développer pleinement en se soumettant à des intérêts privés déterminés par les besoins de la production capitaliste qui bornent son développement sans pouvoir le maîtriser totalement, parce que ses agents conservent toujours une part d'autonomie telle qu'ils peuvent toujours se poser des questions différentes que celles prédéterminées. L'autonomie de l'activité de connaissance échappe à la détermination par le capital en cherchant des savoirs objectifs et partageables. Seule une forme de socialisme reconnaissant sa valeur intrinsèque, indépendamment de ses applications productives contingentes, peut la développer, l'entretenir et la préserver de la détermination par des intérêts privés.

Gorz envisage alors une « société de l'intelligence » qui excède la seule connaissance, organisée par un apprentissage social. La pratique de l'intelligence est une pratique autogestionnaire collective, aussi bien à l'échelle individuelle – telle que la pratique un sujet – que collective – telle que les sujets les mettent en commun : l'intelligence est composée d'une multiplicité de facultés, d'apprentissage, de jugement, d'analyse, qui se combinent et se développent réciproquement. Le sujet l'exerce au service d'un but qu'il définit. Elle se réalise alors dans une situation où elle fait face

[a]ux sollicitations, aux résistances, aux menaces du milieu de vie, par le développement d'habiletés, de savoirs corporels, de curiosités et de sensibilités qui déploient le monde sensible, en organisent et en différencient la spatialité, la temporalité, l'inépuisable diversité des qualités sensorielles et formelles. Elle est inséparable aussi de la faculté de se confronter et de communiquer avec les autres, de comprendre intuitivement leurs intentions et leurs sentiments¹.

C'est donc une faculté qui se déploie en contact avec le pratico-inerte matériel et en interaction avec autrui, dans un rapport intuitif, pré-rationnel, qui dote le monde de sens. L'équilibre entre les savoirs intuitifs du monde vécu et le développement des connaissances conditionne alors la qualité d'une civilisation : le développement des connaissances doit augmenter la qualité du

¹ I, p. 105.

monde vécu, c'est-à-dire s'orienter selon les besoins, les désirs et les aspirations de ses sujets. Dans le cas contraire, incarné par « le développement des connaissances technoscientifiques, cristallisées dans les machineries du capital », « la technoscience [a] produit un monde qui dépasse, contrarie, viole le corps humain par les conduites qu'il en exige, par l'accélération et l'intensification des réactions qu'il sollicite »¹ ce qui engendre des comportements pathogènes, pris en charge par un surcroît de technoscience. Alors que la science a été développée par le capital pour dominer la nature et s'appropriier les matières premières, leur alliance est mise à mal dans le capitalisme de l'immatériel au point que devienne possible l'émancipation de la science vis-à-vis du capitalisme.

Gorz précise que ces pratiques d'intelligence ne sont pas une autovalorisation de capital fixe par les travailleurs qui tentent de rentabiliser leur propre capital : elles ne sont pas immédiatement au service du capital mais sont développées pour elles-mêmes², voire en résistance contre lui. Contre les privatisations de la connaissance par le capitalisme, des pratiques de résistance tentent de reprendre le contrôle commun du domaine public et des biens collectifs, comme le pense Gorz à partir du *No Logo* de Naomi Klein : elles révèlent déjà une « autre économie » de résistance, non-marchande, composée d'activités aux valeurs intrinsèques, dans laquelle « les individus se produisent humains, à la fois mutuellement et individuellement, et produisent une culture commune »³. La reconnaissance de ses richesses intrinsèques, inappropriables entièrement par le capitalisme, conteste la prédominance de sa rationalité. Gorz voit ainsi dans l'économie de la connaissance l'occasion de l'avènement de la « société de culture » théorisée depuis 1980.

Le sujet de ce dépassement est composé de tous les acteurs de ce capital humain, dans et en dehors du procès de production capitaliste, qui s'opposent à sa privatisation parce qu'ils le valorisent intrinsèquement et non pour sa valeur marchande – comme les artisans du logiciel libre ou les acteurs de diffusion culturelle et du partage de connaissances. Ils font partie du « néo-prolétariat postindustriel »⁴ – que maintient donc Gorz depuis 1980 – qui refuse la civilisation capitaliste, ses valeurs et ses pratiques de travail qui mènent au « *burn out*, c'est-à-dire [d']une sorte de fatigue mentale qui fait qu'un travail dont la difficulté a d'abord stimulé leur créativité leur semble soudain fade, fastidieux, vide de sens »⁵. Par rapport au sujet révolutionnaire des années 1980, la nouveauté dans la situation du Web et des logiciels libres

¹ *I*, p. 110-111.

² Voir aussi « Division technique et sociale du travail et revenu garanti », Archives André Gorz/371/29/18.

³ *I*, p. 80.

⁴ *I*, p. 90-91.

⁵ *I*, p. 91.

est que cet acteur se situe au croisement de la contestation de multiples facettes du capitalisme mondialisé et financiarisé – et non à sa marge. Il est au cœur de la production du *general intellect* ce pourquoi il peut l'abstraire de sa détermination capitaliste, par exemple en diffusant gratuitement des contenus privés. Cela sert même à en enrichir la qualité puisque la diffusion de logiciels libres – et aujourd'hui de codes ou d'algorithmes – permet de les co-construire et de les améliorer.

Gorz s'intéresse à la figure du hacker pour la valorisation de la coopération et de la contribution commune à la valeur d'usage et non de la valeur d'échange. Ce faisant, « la communauté hacker rejette tout principe productiviste »¹ estime Gorz en se fondant sur l'ouvrage du philosophe finlandais Pekka Himanen². Ce n'est pas seulement un idéal à terme, mais une pratique déjà concrète d'auto-organisation qui « se développe consciemment au sein du capitalisme contre le capitalisme »³ en luttant contre lui pour l'autogestion des savoirs et des pratiques. Gorz insiste sur la valeur intrinsèque de ces pratiques dont « le but n'est pas transcendant à l'action »⁴. C'est le renouvellement de la méthode du sujet écologiste, qui aspire à changer le monde sans prendre le pouvoir des structures en place, mais en transformant les rapports de force, à la fois en reprenant du pouvoir sur les besoins et en limitant voire supprimant le pouvoir institutionnel et capitaliste.

Gorz associe les mouvements des logiciels libres aux mouvements politiques d'autonomie, par exemple zapatiste, ou le groupe activiste londonien « Reclaim the Streets », ou les mouvements radicaux de résistance au capitalisme et à la mondialisation « People's Global Action » ou le mouvement paysan international et indigène « Via campesina ». Malgré leur diversité thématique ils se rejoignent autour d'une méthode communiste, qu'on peut qualifier d'anarchiste :

[s]tructure non hiérarchique en réseaux horizontaux acentrés, en voie de s'autoproduire et de s'auto-organiser sans relâche, fondés sur le principe de la « démocratie par consensus » selon lequel toute proposition est prise en considération, débattue, enrichie et élaborée par les apports de tous⁵.

Le capitalisme pourrait être renversé de l'intérieur, par des pratiques alternatives qui disloquent son emprise sur les besoins et incarnent déjà d'autres modes de vie et d'autres rapports sociaux. *L'Immatériel* vise alors à rendre compte d'une situation de reconfiguration de la valeur

¹ I, p. 94.

² Pekka Himanen, *L'Éthique hacker*, Paris, Exils, 2001.

³ I, p. 95.

⁴ I, p. 96.

⁵ I, p. 97.

économique, de la production et du sujet révolutionnaire, capable de dépasser le productivisme capitaliste.

La rationalité économique pourrait être subordonnée au « critère du développement humain »¹. Gorz s'appuie encore sur les *Grundrisse* où Marx estime que la richesse, « une fois dépouillée de sa forme bourgeoise bornée », est « l'universalité, produite dans l'échange universel, des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc., des individus »² : les capacités humaines ne sont plus des moyens de production mais la richesse intrinsèque, une valeur en soi. Le développement de ces capacités est l'œuvre du

« [t]ravail » de production de soi que « les individus » – chacun et tous, chacun dans ses échanges multilatéraux avec tous – accomplissent sur eux-mêmes. L'épanouissement des capacités et des facultés humaines est à la fois le but de l'activité et cette activité elle-même : il n'y a pas de séparation entre le but et la poursuite toujours inachevée³.

Cette analyse rappelle le groupe en fusion sartrien, qui dépasse toutes les structures et les inerties de l'économie et de la formation capitalistes pour que chaque praxis se développe et valorise intrinsèquement ses buts et projets. Puisque le développement humain devient une fin en soi, la production est mise à son service. Il rend possible le dépassement du productivisme, entendu comme l'instrumentalité devenue une fin en soi, et ses conséquences existentielles sur notre monde vécu :

L'effacement du productivisme inaugure un autre rapport au temps, au corps propre et à la nature, qui se reflète dans le développement de la « capacité de jouissance », de « l'aptitude au loisir » (*Mussefähigkeit*) aux activités artistiques et autres activités non instrumentales⁴.

C'est l'avènement de la société de culture qui était l'horizon de l'autogestion du temps, qui valorise la *Bildung* entendue comme développement des facultés de toutes sortes, par-delà l'activité instrumentale.

Gorz estime que le revenu universel est alors la revendication capable d'unifier diverses forces sociales progressistes – associations de protection de l'environnement, syndicats, mouvement féministe, associations caritatives, comités de chômeurs, de bénéficiaires de l'aide sociale, des immigrés – autour d'une perspective appelée encore « anticapitaliste »⁵. Il en distingue cependant deux conceptions : « celle qui y voit le moyen de soustraire la vie à l'imaginaire marchand et à la mise au travail totale, et celle qui, au contraire, y voit une nécessaire rémunération du temps hors travail dont la contribution à la productivité du travail

¹ *I*, p. 84.

² Cité par Gorz, *I*, p. 86.

³ *I*, p. 86-87.

⁴ *I*, p. 87.

⁵ *I*, p. 99.

est devenue décisive »¹. Cette dernière implique que la vie entière, y compris chaque instant hors du temps de travail, est considérée comme productive, notamment de capital fixe humain. Sa rémunération légitime ensuite que les entreprises captent la valeur économique produite.

À l'inverse, la première conception s'attaque au productivisme parce qu'elle ne présuppose ni ne rémunère aucune création de valeur mais borne la rationalité économique en faisant exister des activités non marchandes. Elle appelle un montant suffisant pour subvenir aux besoins en situation, pour être une réelle alternative à la rémunération capitaliste. Ce revenu reconnaît l'importance de l'économie créatrice de richesses intrinsèques qui existent en dehors de l'économie capitaliste, sans impliquer de contrôler si chacun y participe : « *nous avons tous droit à une existence sociale qui ne s'épuise pas dans ce rapport [salarial] et ne coïncide pas avec lui* »² parce que nous contribuons à la production de la richesse sociale même dans les discontinuités du rapport de travail social. Cela ne peut être mesuré, réduit et redistribué par le temps de travail et l'emploi. Ce revenu rend possible des activités en dehors des rapports capitalistes, même contre eux, en créant des richesses non échangeables. Il ne rémunère donc pas une activité productive – ce serait le rendre conditionnel et le soumettre à des contrôles de ces contreparties – mais est la condition de possibilité d'activités non marchandes. Il n'opère pas en aval de la production de valeur économique, qu'il viendrait alors reconnaître et rémunérer, mais en amont de toute activité pour la rendre possible indépendamment des logiques de valorisation du capital ou de contrôle social. Le principe d'inconditionnalité « doit soustraire la valeur intrinsèque des activités hors mesure à toute prédéfinition et à toute prescription sociales »³, pour que le sujet vive ses activités comme des finalités intrinsèques et non des moyens instrumentaux pour gagner des ressources économiques.

Dans l'article « Richesse sans valeur, valeur sans richesse » de 2005, que Gorz place à la fin de l'anthologie *Ecologica*, il réaffirme l'utilité du revenu universel dans les luttes contre le capitalisme : son but est « de soustraire les chômeurs et précaires à l'obligation de se vendre »⁴. Il s'agit de faire dépérir les rapports marchands pour favoriser les formes de coopération volontaire dans lesquelles le sujet veut ce qu'il fait parce qu'il peut agir sans dépendre de normes économiques. Dans un de ses derniers textes, en 2007, Gorz élargit cette fonction du revenu universel par-delà les seuls précaires : il doit permettre à chacun de

¹ I, p. 30.

² I, p. 100.

³ I, p. 104.

⁴ E, p. 150.

décorrélér le droit à la survie de la contrainte de la vente de soi¹. Il l'articule encore avec l'objectif de réappropriation des « moyens de travail », pour rester « *dans une perspective qui transcende le système* ».

2.4 La technocritique renouvelée

L'Immatériel ne défend donc pas un monde numérique où les robots remplaceraient le travail humain. Il interroge les mutations de la production de valeur et les possibles émancipateurs en situation. L'outil numérique et les pratiques des hackers ne sont pas valorisés intrinsèquement mais pour le sens culturel contestataire qu'ils peuvent comporter. Gorz ne s'intéresse pas tant aux nouveaux *outils* de production, même s'ils peuvent apparaître plus conviviaux, que ce qu'en font les *agents* dans un projet alternatif à la production capitaliste.

Gorz réaffirme sa technocritique sur les effets anthropologiques des possibles transhumanistes, mais aussi sur les techniques numériques, dont il n'attend aucun effet automatique. En 1991 il écrit à Robert Chenavier :

L'enjeu sur et pour le Net est de savoir si celui-ci sera un lieu de coopération conviviale (au sens d'Illich : outil convivial = outil qui ne programme ni ne prédétermine l'usage que les gens en font) ou au contraire un lieu de monétarisation et de commercialisation de la communication et des échanges².

Si la situation technique conserve des potentiels émancipateurs, c'est pour ce que les agents peuvent en faire, et non par un quelconque déterminisme matérialiste : Gorz reste existentialiste. Son intérêt pour les techniques numériques se comprend pour les potentiels usages émancipateurs que peuvent en faire les agents, pour réduire leur dépendance à l'égard des moyens de production capitalistes et pour orienter leurs pratiques selon des valeurs non productivistes. Les techniques de l'information et de la communication ne deviennent donc pas des piliers de son projet d'émancipation comme certains l'ont cru trop rapidement : elles ne valent qu'en tant qu'outils que peuvent utiliser les agents pour satisfaire leurs besoins. En 2005, Gorz réaffirme son intérêt pour la technocritique développée alors par Frithjof Bergmann, universitaire germano-américain promoteur des *digital fabricators*, *fabbers* comme outils d'autoproduction collaborative³.

¹ « Le droit à la vie de chacun ne peut ni ne doit dépendre plus longtemps de la vente de soi en tant que force de travail » in « Penser l'exode de la société du travail et de la marchandise », *Mouvements*, 50, juin-juillet 2007, repris *LELN*, p. 361.

² Lettre de Gorz à Robert Chenavier, 9 octobre 1999, citée par Willy Gianinazzi, *André Gorz, op. cit.*, p. 319.

³ « Pour les produits dépassant les compétences locales, Bergmann affirme qu'ils restent localement productifs si on les décompose en 30 ou 40 productions réalisables par des *workshop* locaux. C'est pour lui une tâche prioritaire. Cela exclut évidemment les mégatechnologies du genre ITER – tant mieux – mais pas nécessairement les grands

L'analyse contemporaine du poids écologique du numérique ne vient pas nécessairement contredire l'analyse gorzienne qui ne l'a pas aperçu : elle vient plutôt alimenter sa technocritique, notamment en intégrant aujourd'hui les usages que le capitalisme en a fait, pour augmenter son emprise sur la satisfaction des besoins. Néanmoins, Gorz lui-même néglige la matérialité du numérique et plus globalement de cette « économie immatérielle » : il manque le coût écologique des infrastructures de production impliquées par le numérique, certaines formes de mécanisation et d'automatisation de la production et certains choix de localisation, de production comme de consommation, qui impliquent des infrastructures logistiques. L'impact matériel et écologique de l'informatique et de la numérisation de la communication, de l'information et des modes de consommer et de produire est beaucoup plus renseigné aujourd'hui. On connaît mieux leur dépendance au capitalisme extractiviste, pour fournir métaux et énergies et maintenir les infrastructures matérielles nécessaires à la transmission rapide de l'information – câbles sous-marins et satellites. On a conscience aussi des usages non-émancipateurs qui en sont faits, à des fins de surveillance des populations par exemple. Tout comme les infrastructures industrielles, il faut se demander s'il est possible et souhaitable d'extraire ces outils – développés à partir d'une accumulation antérieure de capital, pour générer des profits – de la rationalité qui les a formés, et ce pour quels usages.

L'analyse de l'économie du capitalisme immatériel n'est donc pas une inflexion majeure de l'œuvre de Gorz, mais poursuit à la fois la recherche de perspectives d'émancipation dans une situation du capitalisme qu'il estime renouvelée, à l'instar des post-opéraïstes. Il l'interprète dans la même logique que celle identifiée depuis les années 1980 : la crise de la valeur telle que le temps de travail effectué, mesuré individuellement, ne peut plus mesurer la richesse produite. Ce faisant, elle fournit un argument supplémentaire pour la gestion sociale du temps de travail, puisque sa mesure individuelle devient caduque. En montrant le rôle du *general intellect* éminemment social, elle constitue un argument de plus pour le partage des richesses indépendamment des efforts productifs fournis individuellement.

centres universitaires d'enseignement/recherche, qui relèveraient de fédérations de communes. » Lettre à Françoise Gollain, 5-6 septembre 2005, *LELN*, p. 78.

Conclusion de la Quatrième Partie : le socialisme du temps libéré

Cette critique de l'idéal autogestionnaire à partir du travail social, en partie nécessairement hétéronome, est l'occasion de l'élaboration d'une philosophie politique autour d'un sujet révolutionnaire renouvelé – le néo-prolétariat post-industriel antiproductiviste : le projet écosocialiste vise alors à limiter le travail hétéronome et sa rationalité économique ainsi que le pouvoir fonctionnel des institutions, pour organiser une société décroissante pluriactive. La société civile est l'agent multiple de cette autolimitation du pouvoir par lui-même : elle l'engendre et le borne selon ses fins. Ce faisant, elle garantit et maintient le pouvoir individuel et collectif des sujets pour leurs activités autonomes. Mais cette conception ne nie pas les conflits de classe : les groupes sont toujours en lutte contre l'extension du pouvoir capitaliste et technocratique sur les modes d'existence.

En 1991, après la chute de l'URSS, Gorz qualifie toujours son projet de « socialiste », entendu comme la « référence à un désirable au-delà du capitalisme » qui tient compte de « la matrice économico-matérielle du capital qui, parce qu'il exige nécessairement la rentabilité avant tout, ne peut s'empêcher d'être source de domination, d'aliénation et de violence »¹ pour élaborer des conceptions de la démocratie et de la justice ancrées dans les conditions matérielles de la situation. Il estime qu'il ne peut plus être un système « coupé de tout ancrage dans l'expérience vécue ainsi que de l'aspiration des individus à l'émancipation et à l'autonomie » mais subsiste plutôt

[c]omme mouvement ou comme horizon historique pour autant que, conformément à sa signification originelle, il se comprend comme aspiration à achever l'émancipation des individus dont la révolution bourgeoise a marqué le commencement et qui reste à réaliser dans les domaines dans lesquels le capitalisme soumet les hommes et les femmes aux contraintes systémiques, aux rapports de domination et aux aliénations inhérentes au règne de la marchandise².

Après Marx, Gorz reconnaît à la bourgeoisie le rôle d'acteur historique de l'émancipation vis-à-vis des sociétés traditionnelles, mais dont le processus est à prolonger pour tous les sujets.

Ce choix réaffirmé en faveur du socialisme est toujours existentialiste et écologiste puisque « ses impératifs systémiques apparaissent comme incompatibles avec la préservation de la vie et menacent, outre les bases naturelles de celle-ci, la possibilité de la charger de sens »³. Mais tout changement social doit s'appuyer sur les pratiques autogérées des sujets qui créent des contre-pouvoirs en situation, plutôt que sur la prise unilatérale de l'État – contre le

¹ CSE, p. 13-14.

² CSE, p. 101.

³ CSE, p. 107.

soviétisme et certaines pratiques électoralistes de la social-démocratie. Est-ce pour autant une position réformiste et un abandon de l'utopie dans les années 1980-1995, avant de défendre le revenu inconditionnel et la crise du capitalisme immatériel, comme le suggère Françoise Gollain¹ ? Nous suggérons plutôt qu'il s'agit de la continuité du réformisme révolutionnaire, qui insiste sur les possibilités émancipatrices les plus radicales, dans l'autogestion du temps notamment, après avoir minoré les possibilités de l'autogestion complète du travail hétéronome. La société de culture reste située dans la continuité de Marx, par des revendications révolutionnaires qui visent à dépasser le règne de la marchandise et de la rationalité économique. La conquête du temps en dehors de la rationalité économique est alors pensée comme une condition de l'émancipation.

Quelles sont les moyens concrets de cette autogestion du temps ? Gorz en discute à partir de cas pratiques, sans construire de théorie à partir de pratiques observées, ce en quoi ses textes se distinguent des ouvrages plus pragmatiques d'*Échanges et projets* ou de Jean-Louis Michau. Cela s'explique peut-être par sa conception politique du projet, qui appelle une délibération collective et non seulement des changements pratiques à réaliser individuellement², ce pourquoi il l'articule avec la protection sociale et l'emploi. Ce n'est pas non plus un dialogue avec la sociologie qui analyse le rapport du sujet à diverses temporalités vécues, comme le font William Grossin³ et Roger Sue⁴ – que Gorz lit néanmoins. Il serait fécond de faire dialoguer les intuitions de Gorz avec les recherches actuelles, en sociologie, anthropologie et philosophie, sur les représentations du temps, les normes temporelles et les pratiques temporelles, au travail et par-delà, pour penser les modalités d'une expérience temporelle écosocialiste⁵.

Dans son dernier ouvrage autobiographique, *Lettre à D*, Gorz ressaisit son existence à l'aune de la temporalité vécue et des projets qui l'ont animée. Il en annonce aussi la fin par son dernier geste, son suicide avec son épouse Dorine, le 22 septembre 2007⁶ qui témoigne de son désir d'autogérer son propre temps, jusqu'à y mettre fin.

¹ Françoise Gollain, *André Gorz, op. cit.*, p.163.

² Ce que suggère Jean-Baptiste de Foucault, co-auteur de *La Révolution du temps choisi*, dans « « Gorz et le temps choisi, un débat inachevé », Christophe Fourel (dir.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle, op. cit.*, p. 150.

³ Voir notamment William Grossin, *Le travail et le temps*, Paris, Anthropos, 1969 ; *Les temps de la vie quotidienne*, Paris, Mouton, 1974 ; *Pour une science des temps*, Toulouse, Octares, 1996.

⁴ Roger Sue, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994.

⁵ Voir notamment Madeleine Sallustio, *À la recherche de l'écologie temporelle, op. cit.*

⁶ Christophe Fourel interprète le choix de cette date comme l'anniversaire des 60 ans de leur rencontre. Voir *Lettre à G*, Paris, Le Bord de l'eau, 2017, p. 107.

Conclusion générale : Autogestion, travail, temps et écologie.

1. Résultats de la lecture philosophique de Gorz

1.1. Une œuvre philosophique écosocialiste ouverte

L'écosocialisme de Gorz se situe dans les traditions théoriques et politiques dites critiques¹ – situées à gauche de l'échiquier politique – qui ont élaboré des modèles sociaux et des perspectives d'émancipation collective face au capitalisme – à la différence des critiques conservatrices : le socialisme utopique ou politique, l'anarchisme, le marxisme, puis ses diverses branches, du marxisme conseilliste austro-hongrois et de l'opéraïsme italien à l'École de Francfort.

Face à l'émergence du capitalisme industriel, la tradition socialiste, dans ses divers courants, a d'abord mis l'accent sur l'organisation sociale et technique du travail pour partager la production et ses fruits, en revendiquant un pouvoir ouvrier contre celui du patronat, à l'instar de Louis Blanc, sous la forme des associations ouvrières, ainsi qu'un droit au travail. Le pouvoir des travailleurs ou d'une de ses branches – comme les entrepreneurs chez Saint-Simon – est supposé supérieur et plus efficace pour la production que celui des capitalistes : il faudrait confier le pouvoir politique à ceux qui ont le pouvoir économique, dans cette version d'un industrialisme élitiste. Dans sa version démocratique, il s'agit de partager et organiser le résultat des efforts collectifs, par une propriété collective et une gestion démocratique de l'ensemble, selon des valeurs d'égalité, de justice et de solidarité. Si certaines formes alternatives d'existence, notamment des petites communautés de production visant l'auto-suffisance, sont envisagées par Robert Owen et Charles Fourier, le socialisme politique, dit « démocratique » – dont la social-démocratie est ensuite une variante –, cherche surtout à établir une société égalitaire par la prise du pouvoir politique via les voies institutionnelles, chez Louis Blanc, ou via une conquête insurrectionnelle de l'État, chez Auguste Blanqui.

La tradition anarchiste reprend cette conception collective et politique de la liberté établie par l'égalité de fait – économique et sociale – mais aussi politique, par l'absence de hiérarchie, comme chez Pierre-Joseph Proudhon. Elle se distingue du socialisme par son refus de la conquête légale du pouvoir, comme chez Michel Bakounine et Emma Goldman ; elle

¹ Les théories sont dites critiques si elles remettent en cause tout l'ordre social, et non seulement certaines de ses dimensions. Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, 2010.

critique toute forme d'État, dont aucun usage ne peut être émancipateur, même temporaire et transitoire, en raison de la gestion bureaucratique qu'il implique. Plutôt qu'une avant-garde éclairée pour guider la masse révolutionnaire, l'anarchisme préconise l'auto-organisation de la base, à une échelle locale plus souple, par le fédéralisme par exemple. Il conteste aussi l'existence salariée et urbaine, comme chez Pierre Kropotkine, qui préconise d'organiser des petites communes rurales autosuffisantes. Élisée Reclus et les premières communautés de retour à la terre à la fin du XIX^e siècle ont ainsi pensé et expérimenté un autre rapport au territoire, au vivant et au travail.

Le marxisme s'oppose à ces formes « utopiques » de socialisme pour situer son émergence dans le mouvement réel de l'histoire, en montrant, par une analyse économique du capitalisme, l'émergence d'un sujet historique qu'il fait naître et qui porte la possibilité pratique de son dépassement, par le mouvement collectif de lutte des classes. En insistant sur les phénomènes d'aliénation et d'exploitation du travailleur dans le mode de production capitaliste, le marxisme réclame la réappropriation collective de la production, organisée dans une société sans classes que serait le communisme. Ses différentes branches se distinguent par les moyens stratégiques envisagés pour faire émerger un pouvoir prolétaire : le pouvoir ouvrier sur l'organisation de la production, pour le marxisme conseilliste de Rosa Luxembourg et Antonio Gramsci, de l'austromarxisme de Max Adler ou Otto Bauer, ou de l'opéraïsme italien de Raniero Panzieri, Mario Tronti et Toni Negri ; ou bien l'action parlementaire légale, pour le marxisme révisionniste. L'École de Francfort s'attache à renouveler le projet épistémologique et politique du marxisme : sa « théorie critique » a d'abord un sens épistémologique de réflexivité des analyses sur elles-mêmes et de réinterprétation du marxisme dans le contexte du XX^e siècle, dans lequel se maintient et s'étend l'emprise du capitalisme, afin de révéler les structures de pouvoir. Elle actualise les conditions et les modalités de la domination capitaliste à partir des sciences sociales, pour révéler les obstacles à la conscience et au projet révolutionnaires : Theodor Adorno et Max Horkheimer étudient la rationalité, la consommation, la science et la culture, Walter Benjamin l'histoire, l'art et la technique, Herbert Marcuse les besoins d'une société de consommation, Jürgen Habermas les systèmes fonctionnels hétérorégulés et Axel Honneth les situations de mépris et de dénis de reconnaissance, notamment dans l'expérience du travail.

L'écosocialisme se situe dans le prolongement de ces pensées critiques, en articulant la critique sociale, qui révèle les modalités de la domination des individus par leur place dans les rapports de production, à la critique écologique, qui alerte sur les transformations de l'écosystème engendrées par le mode de production capitaliste. Gorz en est une figure majeure.

Alors que certains contestent à Gorz l'appellation de « philosophe français », sur le plan de la nationalité comme de la discipline¹, nous la soutenons à présent : français, en tant qu'il s'insère dans ce contexte intellectuel et politique à diverses reprises et par maints aspects, mais aussi toujours européen ; philosophe parce que son œuvre a bel et bien une consistance philosophique, fondée sur l'existentialisme-marxisme, située dans une tradition philosophique critique, aujourd'hui discutée dans divers champs de la philosophie contemporaine – même si celle-ci n'est pas la seule à s'en inspirer. Son œuvre philosophique s'organise autour de la problématique générale de l'aliénation, dont l'autogestion constitue la réponse théorique et pratique.

Gorz définit sa tâche d'intellectuel comme la sensibilisation des individus « à la nature et aux enjeux des luttes sociales auxquelles, consciemment ou non, ils participent »². Il interroge le sens des conflits en cours et ses acteurs : quelles sont les meilleures chances de déstabiliser la domination en place, de mettre en œuvre des processus qui échappent à son contrôle ? Quels sont les potentiels émancipateurs de cette situation ? Plus que journaliste ou essayiste – qualificatif formel –, Gorz métabolise et passe des idées : entre différents courants de la philosophie, vis-à-vis du grand public, entre intellectuels et militants, ainsi qu'entre les diverses luttes sociales qu'il articule. Il le fait au *Nouvel Observateur* et aux *Temps Modernes* ainsi que par la direction de la collection R/C (« révolution culturelle ») chez Galilée³. Nous avons suggéré ici l'importance, pour son œuvre, de ces échanges avec le socialisme et l'opéraïsme italiens, facteurs de son évolution. Cela rend d'autant plus regrettables les dialogues manqués avec Henri Lefebvre, Cornélius Castoriadis, Murray Bookchin, Françoise d'Eaubonne et l'école de Bielefeld, qui pourraient néanmoins être reconstitués rétrospectivement au sein de l'édition d'un corpus écosocialiste. Pour cela, il serait souhaitable d'éditer les œuvres complètes de Gorz, avec les articles du *Nouvel Observateur* et des *Temps Modernes*, pour montrer leur consistance théorique, qui se déploie sous diverses formes.

Nourrie elle-même par des sources empiriques situées, l'œuvre autorise une réactualisation de ses thèses, en intégrant les mutations de l'organisation du travail, du salariat et de la production, ainsi que les analyses de la crise écologiste, perçue aujourd'hui comme une crise climatique. Elle fournit des intuitions parfois seulement esquissées, mais qui tirent leur valeur de leur potentiel stimulant et fécond, ce pourquoi elles peuvent alors être discutées à

¹ Craig Berry et Michael Kenny, « André Gorz : Freedom, Time and Work in the Post-Industrial Economy », *New Political Economy*, Vol. 13, n°4, December 2008, p. 463.

² Finn Bowring et André Gorz, « Afterword: A conversation with André Gorz », *loc. cit.*, p. 193-194.

³ Où il édite notamment Vincent, Marcuse, Aznar, Touraine et Puiseux.

l'aune des recherches contemporaines – par exemple sur le rapport au temps étudié par la sociologie, l'ergonomie, l'histoire et la philosophie de l'histoire.

1.2. Le fil rouge autogestionnaire

L'œuvre de Gorz interroge les pratiques et les valeurs autogestionnaires dans divers champs et contextes. Les possibilités du contrôle ouvrier sont discutées à l'aune de l'inertie institutionnelle des syndicats et de l'organisation du travail. L'autogestion des besoins est plutôt un idéal normatif pour guider la lutte contre toutes les formes d'institutionnalisation des besoins et les formes de pouvoir sur le monde vécu. L'autogestion du temps est à la fois la possibilité pratique la plus accessible en situation mais aussi la plus exigeante subjectivement.

Identifier les possibilités d'autogestion permet de dévoiler les rapports de pouvoir qui se jouent dans diverses dimensions de l'expérience capitaliste. La recherche de l'émancipation en situation est alors appréhendée dans sa pluralité, d'autant plus nécessaire que c'est toujours le même sujet au cœur de ces pratiques : comment ces expériences rejaillissent-elles les unes sur les autres ? Dans quelle mesure des expériences d'autogestion localisées nourrissent-elles le désir d'autonomie ?

L'idéal existentialiste-marxiste d'autogestion semble plus fécond que ceux, plus abstraits ou rationalistes, de liberté ou d'autonomie, pour penser des pratiques d'émancipation à partir d'une situation matérielle donnée, que les sujets n'ont ni choisie ni déterminée. Il interroge les conditions matérielles qui ancrent les pratiques du devenir-autonome et dévoile les étapes et les problèmes qui se posent en cours d'action. Cette analyse précise des possibles, limites et obstacles aux pratiques autogestionnaires est d'autant plus féconde aujourd'hui face au regain d'intérêt pour ces perspectives d'autonomie, dans les pratiques, la philosophie sociale et les sciences humaines, tout comme dans les organisations même du capitalisme, qui l'utilisent pour mieux assujettir les travailleurs. L'horizon de l'autogestion d'un travail réduit, soumis au suffisant par l'autogestion des besoins, peut lier les champs marxiste et décroissant, comme le suggère aujourd'hui Stefania Barca¹. L'autogestion du temps peut s'opposer aux rythmes effrénés du capitalisme.

En étendant l'idéal autogestionnaire à d'autres dimensions de l'existence que la production, Gorz n'a cependant pas suivi les réponses adressées par les théories managériales et

¹ Stefania Barca « The Labor(s) of Degrowth », *Capitalism Nature Socialism*, 2017. Sur une des articulations actuelles des deux courants, voir la « voie catalane » - qui formule une liste de « réformes révolutionnaires » : Emanuele Leonardi, « Décroissance et marxisme : la voie catalane », *Terrestres*, 2021, traduction d'un chapitre de *Natura – Valore, André Gorz tra marxismo e decrescita*, Othotes, Naples-Salerne, 2018.

économiques, qui justifient, par une conception policière de la firme, la nécessité d'un surveillant principal de la production qui s'approprie une part des bénéfices, voire nient, pour les économistes néoclassiques, la présence de tout rapport de pouvoir et réduisent la gouvernance à l'agencement du management sur la valeur actionnariale¹.

Le courant autogestionnaire a critiqué le pouvoir bureaucratique incarné par l'État et défendu le pouvoir de la société civile, ce qui a pu servir, idéologiquement, à justifier la diminution des services publics au nom d'une responsabilisation des individus. Sa valeur d'autonomie a été reprise par le nouvel esprit du capitalisme, pour assujettir les travailleurs autodisciplinés et légitimer la déconstruction des protections sociales, tout en responsabilisant individuellement les travailleurs et les consommateurs. Certains autogestionnaires ont vu la fin de l'histoire dans la chute du mur de Berlin. À l'inverse, Gorz réaffirme son écologie anticapitaliste et décroissante dès 1992 dans *Actuel Marx*. Le courant autogestionnaire libertaire reste fécond s'il est relié à une critique du capitalisme, en tant que mode de production et mode d'existence, pour alimenter la critique sociale. Comme y invitent les anarchistes, la liberté individuelle peut être pensée en dehors de la conception libérale de la vie sociale, pour l'articuler avec des normes et pratiques égalitaires².

1.3. Pour une critique existentielle du capitalisme

Ces résultats auxquels nous parvenons au terme de cette recherche doctorale montrent la fécondité d'une critique sociale élaborée du point de vue d'un sujet situé, individuel et collectif, perspective d'analyse et d'action qui insiste sur les conditions subjectives de l'action, pratiques ou psychologiques. Il s'agit de comprendre comment les sujets sont modelés, dans leurs affects, leurs attentes, leurs normes et leurs espoirs, par le mode d'existence capitaliste, et la façon dont ceux-ci peuvent interagir – servir ou contrer – avec un projet d'émancipation. Gorz accorde une fonction particulière aux représentations qui guident les désirs et les actions des sujets dans le processus révolutionnaire³.

À la suite de Finn Bowring et de Christian Arnsperger, eux-mêmes nourris de Gorz, nous défendons l'idée d'une philosophie sociale *existentialiste*, fondée sur le point de vue du sujet et la prise en compte de son expérience vécue. Arnsperger conçoit le capitalisme comme une

¹ Grégoire Chamayou, *La Société ingouvernable*, op. cit., p. 110, p. 136 et p. 191.

² Voir Margot Verdier, *Le Commun de l'autonomie*, op. cit., p. 192.

³ « L'étape la plus urgente et la plus importante consiste à réussir à opérer une rupture mentale, culturelle et émotionnelle avec le système qui est en train de s'écrouler, à libérer les imaginations et les désirs », Entretien avec Andrea Levy, 7 janvier 1998, *LELN*, p. 66.

réponse à des peurs existentielles anthropologiques liées à la finitude humaine, l'altérité et la mort, qu'il comble par la compétition, le productivisme, le consumérisme et la thésaurisation pour assurer l'avenir. Certains y gagnent une infinitude illusoire, au détriment des perdants. Le capitalisme nourrit alors des angoisses qu'il dirige vers les pratiques qui alimentent le capital. À ces peurs, l'existence post-capitaliste doit proposer une autre réponse, qu'Arnsperger qualifie d'éthique et de thérapeutique¹.

L'existentialisme opère comme un principe méthodologique et pratique pour comprendre les phénomènes d'aliénation, mais aussi les pistes concrètes d'émancipation que les sujets sont susceptibles de désirer et de porter. La philosophie sociale, nourrie d'une analyse du contexte de la situation et des structures qui l'organisent, doit s'élaborer à partir de la description de l'existence du sujet. Pour l'articuler avec les plans normatif et stratégiques, elle implique aussi de penser les conditions des transformations subjectives au cours des pratiques d'émancipation. C'est pourquoi Christian Arnsperger pense des exercices spirituels pour se défaire de l'imaginaire capitaliste, ainsi que des pratiques collectives, comme celles des communautés intentionnelles. Gorz articule aussi les changements existentiels et les changements politiques collectifs comme deux versants interdépendants.

L'existentialiste marxiste peut être fécond pour l'analyse qui se déploie aujourd'hui à partir du concept de « forme de vie », qui « tient ensemble des pratiques sociales et des institutions, un rapport au monde et des manières de percevoir, des attitudes et des dispositions comportementales. Elle détermine le cadre des idées possibles de la vie bonne » selon Estelle Ferrarese et Sandra Laugier². Le capitalisme impose des formes de vie, qu'un projet émancipateur devrait transformer. Le concept sert à la fois un but critique et normatif, pour exprimer les normes à partir des pratiques. Il pense le quotidien sous ses aspects sociaux comme environnementaux³, parce qu'il implique une conception de l'humain comme être vivant, agent capable de passions, d'expériences, de pratiques de souffrances ou de luttes. Ce faisant, il met l'accent sur le sujet capable de transformer sa situation, par son agentivité, et son articulation avec les institutions, en s'interrogeant sur les raisons de son adhésion ou de son rejet. Sur quelles normes « critiquer la société d'un point de vue qualitatif, au regard de la manière dont les individus mènent leur vie en son sein » se demande Rahel Jaeggi⁴ ? L'œuvre de Gorz se fonde

¹ Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2005 et *Éthique de l'existence post-capitaliste. Pour un militantisme existentiel*, Paris, Cerf, 2009.

² Estelle Ferrarese et Sandra Laugier. « Politique des formes de vie », *Raisons politiques*, vol. 57, n°. 1, 2015, p. 5.

³ Estelle Ferrarese et Sandra Laugier (dir.), *Formes de vie*, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 17.

⁴ Rahel Jaeggi, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia*. Traduit de l'allemand par Aurélien Berlan », *Actuel Marx*, vol. 38, n°2, 2005, p. 135-158.

sur la valeur d'autonomie, qui s'incarne dans les possibilités d'autogestion des conditions matérielles d'existence, contre les manifestations quotidiennes et variées de l'aliénation.

Cet angle subjectiviste est crucial dans la crise écologiste qui transforme émotionnellement et pratiquement le sujet, en engendrant certains affects, de peur ou de colère, qui motivent l'action. Elle interroge nos facultés d'imagination, de représentation temporelle et d'action. Elle modifie aussi nos rapports aux temps : le passé peut être perçu comme un temps inamendable aux conséquences dramatiques, ou un ensemble de ressources, de savoir-faire et de pratiques alternatives au capitalisme ; le présent peut sembler déjà fait, résultat mécanique, ou se dérouler *trop vite*, empêchant toute action, ou paraître au contraire le temps de l'action ; le futur peut être conçu comme l'horizon inévitable de la catastrophe ou la possibilité joyeuse de vivre autrement que dans l'existence capitaliste. Puisque le sujet est déjà transformé par la situation écologiste, l'analyse doit intégrer comment il continuera de se transformer et d'agir.

2. Par-delà Gorz : quelles normes autogestionnaires ?

2.1. Démocratiser, démarchandiser et dépolluer le travail : les perspectives gorziennes contemporaines

On peut trouver des traces des idées gorziennes présentées dans cette thèse dans les réflexions contemporaines sur la réorganisation démocratique du travail et de son organisation sociale¹. Les recherches d'Isabelle Ferreras et d'Alexis Cukier en sciences politiques et en philosophie élaborent les conditions d'une démocratisation du travail, articulée à la démocratisation de la société : il s'agit soit de donner un contre-pouvoir aux travailleurs en les intégrant dans un « bicaméralisme économique »², soit d'ôter tout pouvoir aux actionnaires pour que les travailleurs récupèrent la stratégie et l'organisation du travail³. Le sociologue Maxime Quijoux étudie diverses situations de reprises autogérées d'entreprises par les travailleurs⁴. Les sociologue et anthropologue Michel Lallement et Madeleine Sallustio analysent les pratiques autogérées dans les communautés intentionnelles⁵. Après avoir interrogé en 2005 « le nouvel

¹ En plus des recherches de Frank Georgi, voir Isabelle Chambost, Olivier Cléach, Simon Le Roulley, *et al.* (dir.), *L'autogestion à l'épreuve du travail : quelle émancipation ?* Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020.

² Isabelle Ferreras, *Gouverner le capitalisme ? Pour un bicaméralisme économique*, Paris, PUF, 2012.

³ Alexis Cukier, *Le Travail démocratique*, *op. cit.*

⁴ Maxime Quijoux, *Néolibéralisme et autogestion, l'expérience argentine*, Paris, Éd. de l'IHEAL, 2011 et *Adieux au patronat*, Vulaines-sur-Seine : Éditions du Croquant, DL 2018.

⁵ Michel Lallement, *Un Désir d'égalité*, *op. cit.* et Madeleine Sallustio, *À la recherche de l'écologie temporelle*, *op. cit.*

âge de l'autogestion»¹, l'économiste Thomas Coutrot, avec l'économiste Coralie Perez, examinent aujourd'hui les facteurs qui influencent la perception de sens de leur activité par les travailleurs². La disponibilité permanente, par-delà le temps de travail – décrite par le sociologue Paul Bouffartigue³ –, l'intensification du travail, de ses rythmes et de sa charge, engendre un « travail pressé »⁴ analysé par les ergonomes Corinne Gaudart et Serge Volkoff, à contrer par une maîtrise des temps du travail par les travailleurs. Face au temps plein subi de l'emploi, le revenu universel est défendu comme une condition de la libération du temps de vie⁵.

Le « Manifeste Travail » de douze chercheuses internationales et pluridisciplinaires rassemble ces horizons en proposant de « démocratiser, démarchandiser et dépolluer le travail », à la suite des pratiques en cours dans des coopératives et des entreprises sociales⁶. Pour ce dernier aspect écologique, il s'agit de changer la production, ses finalités, son contenu, son organisation spatiale, ses sources d'approvisionnement et de distribution, de façon plus ou moins planifiée⁷, mais aussi de la faire décroître radicalement – ce que proposent les économistes décroissants Serge Latouche⁸, Agnès Sinaï⁹ et Timothée Parrique¹⁰. Pour cela, la protection sociale et l'organisation du marché du travail sont à transformer, par la garantie d'un emploi vert, comme le propose l'économiste Pavlina Tcherneva¹¹, ou un revenu social de transition écologique, envisagé par l'économiste Sophie Swaton¹².

¹ Thomas Coutrot, *Démocratie contre capitalisme*, Paris, 2005, La Dispute, chapitre IV, p. 135.

² Thomas Coutrot et Coralie Perez, *Redonner du sens au travail : une aspiration révolutionnaire*, Paris, Seuil, 2022.

³ Paul Bouffartigue, *Temps de travail et temps de vie. Les nouveaux visages de la disponibilité temporelle*, Paris, PUF, 2012.

⁴ Corinne Gaudart et Serge Volkoff, *Le Travail pressé. Pour une écologie des temps de travail*, Paris, Les Petits Matins, 2022.

⁵ Samuel Michalon, Baptiste Mylondo et Lilian Robin, *Non au temps plein subi ! Plaidoyer pour un droit au temps libéré* de, Bellecombes-en-Bauge, Éditions du Croquant, 2013.

⁶ Isabelle Ferreras, Julie Battilana et Dominique Méda (dir.) *Le Manifeste travail : démocratiser, démarchandiser, dépolluer*, Paris, Seuil, 2020.

⁷ Michael Löwy, « Écosocialisme et planification démocratique », *Écologie & politique*, n°3, 2008, p. 165-180.

⁸ Serge Latouche, *Travailler moins, travailler autrement ou ne pas travailler du tout*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2021.

⁹ Agnès Sinaï (dir.), *Penser la décroissance. Politiques de l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2013.

¹⁰ Timothée Parrique, *Ralentir ou périr. L'économie de la décroissance*, Seuil, 2022.

¹¹ Pavlina R. Tcherneva, *La garantie d'emploi. L'arme sociale du Green New Deal*, Paris, La Découverte, 2021. Voir aussi Céline Marty, « Pavlina R. Tcherneva, *La garantie d'emploi. L'arme sociale du Green New Deal* », *Lectures*, 19 mai 2021.

¹² Sophie Swaton, *Pour un revenu de transition écologique*, Paris, La Découverte, 2018.

2.2. Limites et recomposition de l'idéal autogestionnaire au travail

Les réflexions sur les conditions et les obstacles aux pratiques autogestionnaires ont été riches dès les années 1970. Dans le contexte actuel d'un regain d'intérêt, dans la recherche et dans les pratiques, pour l'autogestion, ces obstacles sont à rappeler. La CFDT montre en 1973 que l'autogestion d'une unité de production dans un marché capitaliste reste limitée par les contraintes économiques qui pèsent sur la production. Alain Lipietz soutient aussi que l'autogestion du producteur n'implique pas son autogestion de la valeur d'échange de son produit. À propos du moment autogestionnaire de la grève des Lip, le politiste Guillaume Gourgues insiste sur les variables macro-économiques qui en influencent la portée¹.

Les nuances de Gorz sur l'idéal d'autogestion de la production restent pertinentes sur plusieurs points : d'abord, structurellement, une partie de la production reste toujours hétéronome pour le travailleur, dans la détermination de son contenu, de ses normes de réalisation – en raison de la standardisation, mais plus fondamentalement, de toute situation matérielle de production qui limite les possibles. Prosaiquement, les conditions et le contenu d'une production agricole dépendent toujours d'un terrain et des ressources à disposition. Cela n'empêche pas que certaines tâches puissent être reconfigurées de façon autogérée. Ensuite, subjectivement, la pratique autogestionnaire peut faire appel à un dévouement total du travailleur au point de ne plus reconnaître la légitimité existentielle d'aspirations différentes ; la pluralité des engagements des travailleurs plus ou moins investis peut donner lieu à des conflits. Enfin, le nouvel esprit capitaliste se réapproprie cet idéal pour continuer d'imposer ses propres normes tout en atténuant la contestation. D'une part, il dévalorise le salariat pour promouvoir des formes de contrat qui impliquent un surcroît de subordination et une baisse de protection pour le travailleur². D'autre part, au sein du salariat, l'idéal autogestionnaire sert à promouvoir certaines pratiques de responsabilisation individuelle des salariés selon les normes et les finalités de l'entreprise, sans pratique d'autogestion, comme dans les entreprises dites « libérées »³. Quand bien même l'organisation est structurellement adaptée à l'idéal autogestionnaire avec le statut des SCOP, la forme juridique ne suffit pas à protéger des potentiels rapports de force internes, qui peuvent résulter d'une inégale répartition des capitaux (économique, culturel, symbolique, social) entre les travailleurs.

¹ Guillaume Gourgues et Claude Neuschwander, *Pourquoi ont-ils tué Lip ? De la victoire ouvrière au tournant néolibéral*, Paris, Raisons d'agir, 2018.

² Voir notamment Sarah Abdelnour, *Les Nouveaux prolétaires*, Paris, Textuel, 2018.

³ Voir Thibault le Texier, *Le Maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale*, Paris, La Découverte, 2022.

L'autogestion peut alors fonctionner comme un idéal-type pour distinguer et comparer les pratiques et situations : ainsi, Gorz juge les énergies renouvelables *plus autogérables* qu'une centrale nucléaire. Ce n'est pas tant l'actualisation complète de l'idéal d'autogestion qui compte que sa norme évaluative et prescriptive pour l'action. Les acteurs peuvent ainsi se demander si cette structure administrative et juridique est plus autogérable que telle autre. L'autogestion opère alors comme aspiration générale, un horizon normatif de pratiques en cours, et non seulement comme une réalité effective que les obstacles et limites pourraient discréditer définitivement.

L'idéal autogestionnaire présente l'intérêt théorique de mettre l'accent sur le pouvoir effectif et accessible dans diverses expériences quotidiennes : l'expérience de travail est ainsi le lieu de pratiques intrinsèquement politiques. Son autogestion n'est alors pas seulement une condition préalable à l'exercice démocratique institutionnel, elle en est une dimension déjà effective. Considérer les activités de la société civile comme des projets autogérés, par-delà les contraintes de l'économie marchande ou institutionnelle, permet aussi de souligner le caractère autonome de ces expériences dans lesquelles les sujets existent par-delà leur fonction de producteur-consommateur. Leur condition matérielle d'existence consiste dans la libération du temps en dehors de la rationalité économique. L'autogestion du temps apparaît alors comme la condition temporelle du « pluralisme des formes de vie », lui-même condition démocratique selon Estelle Ferrarese et Sandra Laugier¹.

2.3. La temporalité des pratiques autogestionnaires

L'autogestion répond à la situation d'aliénation, dans laquelle le sujet est dépossédé des modalités de réalisation et des fruits de son action, ainsi qu'à ses conséquences, que sont l'exploitation – l'appropriation par un tiers de ces résultats – et la domination – le maintien durable d'une situation de rapports de force jugés injustes par des structures qui les exercent, indépendamment d'une volonté subjective. La description phénoménologique dévoile la dimension temporelle de l'expérience, de l'expérience autogestionnaire elle-même, comme de l'expérience antérieure des sujets qui sont, à force de pratiques répétées, dans les dispositions pour assurer des pratiques autogérées, ainsi que de leur expérience future, conditionnée par les pratiques présentes. L'anthropologue Madeleine Sallustio montre que les acteurs autogestionnaires cherchent une « écologie temporelle », d'autres temporalités que celles

¹ Estelle Ferrarese et Sandra Laugier, « Politique des formes de vie », *art. cit.*, p. 5.

imposées par le capitalisme, fondées sur d'autres normes et pratiques¹. Les obstacles rencontrés dévoilent les contraintes temporelles issues du capitalisme qui peuvent perdurer, ainsi que les conditions pour s'en défaire.

La durée de l'expérience pose question : de quel minima d'inertie, issue de pratiques antérieures plus ou moins autogérées, une pratique autogestionnaire a-t-elle besoin pour perdurer ? L'autogestion édite des règles pour un certain temps, puis permet de les renégocier : elle s'ancre dans la durée, par-delà l'informel spontané. Dans le cadre du travail, pour que certaines tâches soient réalisées, il faut que les agents en aient les compétences – ce qui requiert la sédimentation de pratiques et de savoirs – et qu'ils s'engagent, pour une certaine durée, à les réaliser. Pour être rediscutées en cours, les pratiques doivent pouvoir être suspendues voire interrompues, leurs conditions de réalisation modulables. Or, elles doivent aussi se figer pour être réalisées complètement et évaluées sur leurs conditions et résultats. Un minimum d'inertie est nécessaire pour que le procès de travail soit effectué et testé en l'état, avant d'être éventuellement modifié. Est requis un temps long d'expérience, sans que cette longue temporalité n'impose une réification indépassable, au point d'engluer les pratiques futures. L'inertie est la condition matérielle de la réalisation complète d'une pratique et en même temps, potentiellement l'obstacle à sa reconfiguration à partir d'un projet.

Quelles sont alors les conditions pour que ce minima d'inertie ne reproduise pas une situation de rapports de force, reconnus comme illégitimes ? Il s'agit de garantir que l'inertie ne crée pas d'aliénation c'est-à-dire de phénomène et de situation où l'agent ne maîtrise ni les conditions ni les fruits de l'activité, ni, par extension, d'exploitation, où l'agent est dépossédé de la valeur de son action, appropriée par un tiers. Pour que cette situation n'engendre pas de domination, état de rapports de forces durables maintenus par des institutions, elle ne doit pas créer de rôles figés pour les sujets, qui leur apparaisse indépassable. L'analyse temporelle laisse distinguer l'aliénation, processus situé à l'instant *t*, même s'il peut s'inscrire dans la durée, alors que la domination désigne une situation figée, résultat d'une longue temporalité et maintenue par inertie : c'est l'inertie qui aggrave une situation jugée problématique à l'instant *t*, en la faisant perdurer.

Dès lors, par quels procédés voire institutions se pérennisent les pratiques autogestionnaires ? Quelles sont les conditions pour les maintenir durablement, sans que les conditions de cette stabilité n'entravent leur caractère autogestionnaire ? À la fois l'inertie semble un obstacle à la pratique autogérée, mais c'est aussi la durée qu'elle engendre qui

¹ Madeleine Sallustio, *À la recherche de l'écologie temporelle*, op. cit.

conditionne son évaluation et sa capacité à produire des effets durables, ainsi que son analyse pour la transformer. Pour garantir les effets d'une pratique, il faut une part d'institutionnalisation, mais le risque est que celle-ci se fasse malgré les individus. Comment garantir l'adhésion des sujets au projet dans la durée sans institutions qui ne leur imposent des actions indésirées ? En même temps, l'élaboration des normes et des pratiques doit être assez souple pour pouvoir évoluer selon les transformations des sujets eux-mêmes : selon quelles règles flexibles les adapter ? Quelles institutions empêchent cette reprise ?

Déterminer les finalités des pratiques autogestionnaires de satisfaction des besoins implique aussi une temporalité : quels sont les besoins de court ou de long terme, quelles sont les priorités, selon quelles temporalités ? Cela appelle aussi bien la capacité subjective à se projeter dans divers horizons temporels que des arbitrages sur la ressource de temps à disposition et les temps prioritaires à l'activité. La réflexion écologiste sur les besoins appelle d'autant plus cette réflexion temporelle qu'elle met à jour d'autres cadres temporels qui conditionnent l'action humaine – comme les rythmes climatiques qui organisent la production agricole mais aussi, dans une certaine mesure, les conditions de tous les travailleurs.

Au « temps du monde fini »¹, face à l'urgence écologiste qui pourrait impliquer des transformations rapides des modes de vie, l'horizon d'autogestion du temps est-il suffisant ? Gorz présuppose qu'elle rendrait possible un ralentissement plutôt qu'une accélération des rythmes capitalistes, qui imposent une production et une consommation frénétiques. Freiner la machine de production apparaît la première condition pour la rediriger vers d'autres fins et modalités, ainsi que pour relativiser les normes de l'urgence ou de la disponibilité permanente, qui pèsent aussi bien sur les producteurs-consommateurs. L'autogestion du temps peut contrer le productivisme et rendre possible un mode de vie décroissant ; c'est une condition existentielle durable pour reprendre du pouvoir sur les besoins et leur satisfaction, de façon démocratique et non autoritaire. Plus largement, il apparaît nécessaire d'élaborer un « régime d'historicité » à partir de la situation et des contraintes écologistes actuelles, c'est-à-dire, comme l'entend François Hartog, une « formulation savante de l'expérience du temps qui, en retour, modèle nos façons de dire et de vivre notre propre temps »² pour représenter les ordres du temps vécus et souhaités.

¹ Geneviève Azam, *Le Temps du monde fini*, Paris, LLL, 2010.

² François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

2.4. Pour une critique écologiste matérialiste de la production, du travail et des besoins

Le contexte écologique n'est plus exactement le même que celui dans lequel Gorz a élaboré son écologie politique pour plusieurs raisons. D'abord, la pluralisation des phénomènes considérés comme des problèmes écologiques a conduit à un changement des priorités : alors que la finitude des ressources, notamment des énergies fossiles conventionnelles et des métaux, ainsi que la surpopulation étaient au cœur des préoccupations écologistes dans les années 1970, elles ont été secondarisées par la prise de conscience du phénomène du réchauffement climatique à la fin des années 1980, en raison de ses conséquences aux effets sur nos écosystèmes et nos conditions de vie. Gorz n'a donc pas intégré certains aspects de la crise climatique que nous vivons aujourd'hui.

Le plus important consiste dans les conséquences de la crise climatique sur nos conditions matérielles de vie, notamment de travail et de repos : qu'est-ce que travailler, c'est-à-dire fournir un effort physique et psychique, réalisé et éprouvé par notre corps et notre esprit, dans un monde à +1,5°, voire +3° ou +5° ? Comment les corps peuvent-ils supporter la hausse des températures, la sécheresse et la baisse de la qualité du repos en raison des canicules ? L'économie de la santé pense la crise climatique comme une crise sanitaire qui présente des dangers pour les corps¹. Dans cet horizon, le travail lui-même, son organisation, ses temporalités, son contenu, ses priorités, est amené à se transformer également. Comment y adapter nos représentations du travail ? Le choix gorzien d'une décroissance de la production adaptée au suffisant, économe en ressources, y compris en travail humain, semble encore judicieux pour protéger les corps de l'épuisement.

Dans ce contexte, est pourtant réaffirmée l'idéologie du travail qui compte sur le génie humain pour trouver des solutions, ou qui demande des suppléments d'efforts à tous. Gorz diagnostiquait son retour dans le conservatisme de l'emploi qui, face au chômage, fétichise la création d'emplois. De même, la crise écologique est l'occasion de réactualiser une anthropologie productiviste, faisant fi des critiques antérieures et des questionnements sur ses finalités et ses limites. On entend que la transition écologique impliquerait que chacun travaille beaucoup plus et plus longtemps ; elle créerait massivement des emplois, verts et durables – sans que leur contenu et leur organisation ne soient discutés. La crise climatique concentre l'attention sur les secteurs fortement émetteurs de gaz à effet de serre ; on interroge peu les fonctions de production qui ne servent que le mode de production capitaliste et non les besoins

¹ Éloi Laurent, *Économie pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2023, chapitre X.

sociaux. Est tue l'éventuelle disparition des emplois spécifiques au capitalisme, superflus voire contraires à une société durable et sobre. De même, sont occultées les conséquences de la crise climatique sur la santé physique et mentale, des travailleurs, en retraite, actuels, ou futurs, alors que celle-ci met à rude épreuve les corps lors de l'effort et le repos. Il semble hasardeux de présupposer possible et souhaitable de demander aux corps éprouvés par la crise climatique de fournir plus d'efforts, en durée et en intensité.

La sobriété, tant pensée à l'échelle de la consommation, énergétique ou alimentaire, doit être appliquée à la sphère de la production – qui est toujours destruction de ressources¹. Réduire nos efforts de production au suffisant, réduire les volumes, les étapes de la chaîne de production et les intermédiaires, semble une condition de la résilience de la production et des corps producteurs. L'immense machine logistique peut se gripper en cas de crise d'approvisionnement, de transport ou de fragilités de la chaîne de production. À l'inverse, l'autogestion locale des besoins et des efforts à partir des ressources disponibles rend les populations plus résilientes. Quelles sont alors les compétences et les savoir-faire prioritaires pour cette transformation écologique ? Comment les extraire de l'organisation capitaliste de la formation et du marché de l'emploi pour les utiliser à des fins écosocialistes ?

De plus, la réflexion de Gorz se situe à un moment de développement d'infrastructures – notamment nucléaires – dont nous héritons aujourd'hui, dans un certain état. L'alternative pratique entre développer ou non des infrastructures perdure à propos de nouveaux projets – certains étant qualifiés de « grands travaux inutiles » –, surtout ceux qui visent à trouver de nouvelles sources d'énergies fossiles qui alimentent aussi le réchauffement climatique – appelés « bombes climatiques ». Cette alternative comporte aujourd'hui une autre branche : quelles sont les structures de production et de consommation dont il faudrait peut-être se passer ? Auquel cas, comment organiser leur démantèlement ? Quels outils privilégier dans notre situation, conditionnée par certaines infrastructures déjà existantes² ?

À nouveau, l'horizon socialiste d'une autogestion des besoins et des moyens s'oppose à la prise de décision monopolisée et gérée par le pouvoir technocratique et capitaliste. Mais comment organiser cette réflexion collective ? Le travail est souvent pensé comme une activité de production *ex nihilo*, alors que nous héritons aujourd'hui d'une masse déjà produite, aussi bien de savoir-faire, d'outils que d'infrastructures et de productions réutilisables et réorientables. Tout comme le paradigme du soin³ propose de dépasser le seul paradigme

¹ Voir Bruno Villalba, *Politiques de sobriété*, Paris, Le Pommier, 2023, mais ce thème n'est pas développé.

² Voir la réflexion autour des *low-tech* en partie 3 et le numéro *La Pensée écologique*, « Low Tech », 2020/1, n°5.

³ Jérôme Denis et David Pontille, *Le soin des choses : politiques de la maintenance*, Paris, La Découverte, 2022.

productif du travail, qui repose sur une métaphysique de la création, on peut penser un paradigme du détournement et de la réorientation d'un étant déjà là : celui-ci intégrerait à la fois l'enjeu du soin de cet étant, mais aussi de démantèlement, de transformation des usages de choses ou d'activités qui ont été conçues dans d'autres buts¹. Cela interroge les possibilités et les limites de ces processus de détournement des intentions initiales à l'origine de telles structures et pratiques.

Ensuite, nous avons plus conscience aujourd'hui de la disparition effective d'une grande part de la biodiversité, sur laquelle reposent nos interactions des écosystèmes autorégulés singuliers et dans lesquels nos actions se situent. Gorz exprimait la préférence pour des autorégulations dites naturelles et spontanées, indépendamment de l'intervention humaine, contrairement aux hétérorégulations techniques, mais une fois ces premières mises à mal il faut dépasser ce dualisme pour se demander quelle action humaine peut la soutenir voire la compenser – non pas en produisant un aspirateur géant à CO₂ mais en plantant des forêts et en évitant de forer les océans par exemple. La transformation de l'écosystème, simultanée aux propres mutations de nos pratiques, augmente aussi l'incertitude sur la conjonction de leurs effets, qui peuvent dépasser toutes les prévisions envisagées et envisageables.

Enfin, en matière d'organisation politique de la production, Gorz reste flou sur les modalités d'organisation de l'autogestion des besoins. En considérant la mondialisation de la production et des échanges comme une étape historique parmi d'autres du développement des forces productives, même s'il l'articule avec l'objectif de relocaliser une partie de la production, Gorz manque à la fois sa contingence politique et ses conséquences sur le pouvoir – renforcement du pouvoir abstrait, réduction du pouvoir des travailleurs-consommateurs à l'échelle locale – ainsi que ses conséquences écologiques en termes d'infrastructures, d'énergies et de travail. Or, ces structures de production et de consommation ont un coût écologique, aussi bien par leur construction que par leur l'usage – comme les infrastructures logistiques et énergétiques appelées par le capitalisme des plateformes ou les centres commerciaux construits en bétonisant des terres agricoles.

Si l'échelle locale est privilégiée, Gorz réaffirme aussi la fonction d'un État démocratique pour gérer une part du travail hétéronome – ce qui fait écho aux débats contemporains autour de la planification de la transition écologique et d'une production future plus sobre. Comment articuler cette planification – organisée par des structures – avec l'idéal d'autogestion de la subsistance ? La réponse de l'échelon local autogestionnaire et autosuffisant

¹ Voir Emmanuel Bonnet, Diego Landivar, Alexandre Monnin, *Héritage et fermeture*, *op. cit.*

reste incomplète puisqu'il reste souvent dépendant, par divers aspects, de la production industrielle pour ses techniques ou ses sources énergétiques. Les anarchistes partisans d'une autonomie radicale par des communautés de subsistance reprochent à Gorz de maintenir la dépendance à un État planificateur. S'il veut la réduire en minimisant sa fonction et ses tâches, il la maintient tout de même. Il serait alors aveugle au coût écologique du fonctionnement de l'État et à la possibilité d'une défaillance des services publics et des administrations en cas de crise. Cela s'explique par son espoir dans des solutions collectives et politiques – de réduction du temps de travail, de réduction de la production, de l'émergence d'espaces et d'outils conviviaux et d'instauration d'un revenu universel – pour leurs effets radicaux, et non seulement des changements individuels existentiels ou micro-sociaux.

Tout comme Gorz à la suite de Sartre veut penser les étapes vers les différents stades d'autonomie, nous devons à sa suite élaborer les étapes vers une société écosocialiste. Si l'idéal d'autogestion des besoins semble exigeant, en raison de la surdétermination des désirs et des besoins par le capitalisme, il peut néanmoins servir de critère pour comparer et distinguer les productions essentielles, prioritaires, de celles dont nous pouvons nous passer. Comment le vernaculaire et la subsistance mis à mal par le règne de la marchandise peuvent-ils être refondés pour assurer, de façon autonome, les conditions matérielles d'existence dans notre situation de crise écologique ?

Ancrée et nourrie en situation, l'œuvre de Gorz est en tout cas ouverte à la réappropriation, actualisée et critique, pour guider l'écosocialisme contemporain, théorique et pratique.

Présentation analytique de la thèse

Nous proposons dans cette thèse une lecture continuiste de l'œuvre philosophique d'André Gorz. Nous l'interprétons comme une réponse au problème de l'aliénation, qui se décline autant dans sa critique de l'organisation de la production et du salariat que dans son écologie politique, toutes deux explicitement anticapitalistes. Gorz développe alors un idéal anthropologique existentialiste de la pratique, selon lequel le sujet est capable de et légitime à auto-déterminer et co-déterminer les conditions de son action, à partir de la situation dans laquelle elle se réalise. Sa philosophie du travail et son écologie politique sont reliées dans ce but d'autodétermination des conditions de l'action, contre les pouvoirs capitaliste et technocratique qui en dépossèdent le sujet, idéal qui prend le nom d'autogestion.

PREMIÈRE PARTIE

Nous montrons d'abord comment se construit le problème existentialiste-marxiste pratique de Gorz. Pour cela, nous reconstituons le contexte du marxisme humaniste et éthique, qui s'intéresse à l'aliénation, ainsi que le projet sartrien de fondation épistémologique et pratique du marxisme par un existentialisme remanié.

Nous expliquons ensuite l'influence sartrienne puis marxiste de Gorz, à partir desquelles il élabore le problème qui traverse son œuvre : quelles sont les possibilités de réappropriation autonome d'une situation dans laquelle le sujet est jeté et où il rencontre des rapports de force ? Gorz tient ensemble deux anthropologies : celle marxiste selon laquelle l'homme est déterminé par les conditions matérielles de production dans lesquelles il vit et celle sartrienne selon laquelle l'humain se caractérise par sa capacité à être projet et à ressaisir sa situation matérielle. Le sujet peut prendre conscience de l'altération de ses projets, se décoller de la situation et tenter de la modifier. L'émancipation reste possible parce que l'histoire n'est pas déterminée par des forces mécaniques par-delà la volonté des sujets.

L'expérience de l'aliénation est alors théorisée de façon générique et abstraite ; mais l'héritage marxiste et les échanges avec les acteurs syndicaux et politiques amènent Gorz à spécifier l'aliénation dans la situation du travail, au cœur de la production capitaliste. Il rend compte alors des pratiques concrètes des travailleurs dans la situation des années 1950 et tient compte de leur diversité – employés, OS et cadres techniques – dont il étudie l'appartenance objective et subjective au prolétariat et au mouvement révolutionnaire. Pour comprendre le devenir de l'action, y compris sa forme capitaliste, c'est encore l'analyse sartrienne du pratico-

inerte qui guide sa critique de l'existence capitaliste et qui perdure comme cadre théorique. Cette conception initialement générique permet à Gorz de comprendre l'aliénation de façon diversifiée, extensive et pluraliste, par-delà la situation de travail, ce qui amène à la pluridimensionnalité de son projet autogestionnaire.

L'anthropologie existentialiste-marxiste gorzienne perdure dans sa philosophie du travail et son écologie politique : l'humain produit ses conditions matérielles d'existence en produisant les moyens de satisfaire ses besoins et il peut transformer sa situation matérielle en les transformant. Si sa production lui échappe dans le cadre capitaliste, il peut se la réapproprier pour la soumettre à nouveau à ses besoins. Cette réappropriation des forces productives ne se réduit pas au juridique ou à l'économique, mais renvoie à l'autodétermination des moyens et des normes de satisfaction des besoins.

DEUXIÈME PARTIE

Dans une deuxième partie, nous analysons la théorie de l'autogestion de la production comme une « réforme révolutionnaire », qui sert à transformer immédiatement les rapports de force en créant de nouveaux pouvoirs. Elle vise autant à transformer les conditions de travail que le contenu de la production et sa distribution. Elle est organisée par le syndicat, organe révolutionnaire le plus proche de la base. Elle répond alors à la crise d'un marxisme et d'un syndicalisme qui se concentrent sur les aspirations matérielles quantitatives des travailleurs, sans changer l'organisation du travail, alors que des luttes ouvrières intenses se développent en dehors. L'autogestion répond au triptyque critique de l'aliénation, l'exploitation et la domination : en reprenant le pouvoir sur l'organisation de la production et les conditions de travail, les travailleurs peuvent dépasser l'aliénation et la situation durable de domination qui en résulte ; en reprenant le pouvoir sur la valeur d'échange de la production, le chiffre d'affaires et les stratégies d'investissement et de vente, ils dépassent l'exploitation. L'autogestion se caractérise par l'exercice direct du pouvoir : c'est une pratique menée par les acteurs eux-mêmes et non par des représentants ou des organes à qui ils délèguent leur pouvoir. La théorie de Gorz est originale par son héritage existentialiste-marxiste parce qu'elle résulte d'une théorie de la pratique, supposée capable de transformer et de dépasser les rapports de force qu'elle vit en situation.

Par son emploi de journaliste au *Nouvel Observateur* et par son rôle au comité de rédaction des *Temps Modernes*, Gorz échange avec les chercheurs et militants européens, notamment avec les socialistes et opéraïstes italiens. Son idéal autogestionnaire est ensuite

discuté à l'occasion des transformations de ceux qui sont perçus comme les sujets révolutionnaires – techniciens et ingénieurs, étudiants et OS – tout au long des années 1960, ainsi que leurs interactions avec les structures politiques et syndicales du mouvement ouvrier, dont l'inertie semble peser sur l'action révolutionnaire, surtout au moment de 1968-1969 en Europe occidentale. L'analyse sartrienne des institutions sert alors à penser les limites de la pratique autogestionnaire et sa reconfiguration par l'autogestion des luttes. Plutôt qu'un spontanéisme anti-institutionnel, puisque l'action collective doit se réifier pour perdurer, Gorz envisage un syndicat au rôle formel, susceptible d'être dissous et réapproprié par la base, ainsi qu'un parti révolutionnaire remanié, non pas dirigé par une avant-garde léniniste mais nourri essentiellement par les mouvements de base.

TROISIÈME PARTIE

Nous montrons ensuite comment Gorz étend son projet autogestionnaire à tous les rapports sociaux et les conditions matérielles d'existence, initiant ainsi son écologie politique. Pour cela, nous nous appuyons notamment sur les articles parus dans *Le Nouvel Observateur*.

Son écologie politique se construit sur une critique de la domination sur la production et les besoins instaurée par le capitalisme, pour dessiner l'horizon de l'autogestion des besoins et des conditions matérielles d'existence. Les échanges avec Marcuse et Illich lui font renouveler sa critique du capitalisme dans les sociétés avancées depuis la perspective des besoins : les sujets sont dépossédés des moyens de production et de consommation et sont contraints de les satisfaire par des marchandises. Ce faisant, Gorz inclut dans le projet autogestionnaire l'enjeu, vital, de la subsistance matérielle, qui manque au contraire à l'autonomie italienne. Ce projet d'émancipation implique de transformer les infrastructures matérielles du capitalisme, qui le rendent possible et le maintiennent, notamment ses outils. Gorz élabore ainsi une technocritique écologique à partir de l'existentialisme marxiste, des opéraïstes italiens et d'Ivan Illich. Son originalité du côté des écologistes est de maintenir la critique du mode et du contenu de la production d'origine capitalistes, copiés par le socialisme réel, plutôt que de viser une société industrielle abstraite ou sa technique, comme le font dès 1935 Bernard Charbonneau ou Jacques Ellul.

Son écologie politique est alors anticapitaliste et anti-technocratique, opposée à deux formes non émancipatrices de gestion des impératifs écologiques : la gestion capitaliste des ressources dont résulterait une forme temporaire de capitalisme vert et la privatisation des ressources naturelles, ou la gestion écofasciste qui renforcerait son pouvoir réglementaire sur

les choses et les existences en profitant de la situation d'urgence pour imposer une « dictature écologique » comme seul moyen de prendre les mesures nécessaires. L'écologie politique constitue une extension du projet autogestionnaire, à partir d'une pluralisation de l'expérience d'aliénation, vécue aussi dans la satisfaction des besoins, par la consommation, l'urbanisme ou les loisirs, pour défendre l'autogouvernement de la société civile : il s'agit de retrouver du pouvoir sur toutes les conditions d'existence, pour défendre un milieu de vie, contre les structures capitalistes et technocratiques qui les régissent déjà et tentent d'augmenter leur pouvoir sur elles.

En raison de la finitude des ressources productives qui rend impossible la croissance infinie de la production matérielle, Gorz présente donc en 1972 sa décroissance comme le seul horizon réalisable et souhaitable. Or, elle se heurte à la centralité, sociale et existentielle, de l'activité de production ainsi qu'à l'objectif politique de création voire de maintien de l'emploi face au chômage. Son projet autogestionnaire des années 1960, même antiproductiviste et critique du contenu et des finalités de la production, lui semble limité, à partir des années 1980, face aux mutations internationales de l'économie. C'est pourquoi son propos prend alors deux directions : dans les années 1970, l'élaboration d'une écologie politique autogestionnaire décroissante, critique du productivisme et du mode d'existence qu'il induit, puis, à partir de 1980, la critique de la centralité du travail et de l'emploi qui empêche d'envisager la décroissance, pour élaborer l'autogestion du temps. Gorz pluralise alors le sujet révolutionnaire et les possibilités stratégiques, en intégrant les mouvements sociaux nés en dehors de l'usine, comme le féminisme, les luttes paysannes et antinucléaires, articulée dans une « nébuleuse écologique » plurielle.

QUATRIÈME PARTIE

Cette interprétation de la transformation du sujet historique du prolétariat vers une société civile plurielle conduit Gorz aux fameux *Adieux au prolétariat*. Les transformations du capitalisme industriel réduisent le besoin de travail vivant dans les pays développés et donc le potentiel de reprise autogestionnaire de la production, tout en engendrant des consommations inutiles, du gaspillage et diverses pollutions. Gorz justifie longuement les limites structurelles du projet autogestionnaire dès lors qu'une part de la production reste nécessairement hétéronome, – ce qui n'est pas équivalent à capitaliste – c'est-à-dire déterminé par d'autres critères et valeurs que la seule volonté du sujet qui peut la réaliser. La production sociale, même socialiste, démocratique et autogérée, ne peut être reconnue comme leur propre action autonome

par tous les sujets qui la réalisent, pour des raisons existentialistes : même codéterminée en amont de sa réalisation, une fois fixée, elle contraint tout de même leurs projets par une certaine forme d'inertie structurelle, même si elle peut être de degrés variables par rapport à la contrainte capitaliste. Cela justifie la légitimité des aspirations des sujets à garantir des activités autonomes par-delà, qui nourrissent leurs aspirations d'autonomie et les rendent plus exigeants vis-à-vis de toutes les expériences aliénantes : elles sont exprimées par un sujet révolutionnaire renouvelé, le néo-prolétariat post-industriel antiproductiviste. Cela implique la critique de la centralité du travail et de l'emploi ainsi que l'idéologie productiviste sur lesquelles le capitalisme s'est construit et que l'éthique socialiste maintient.

Puisque change le rapport au temps productif, Gorz rajoute à son projet autogestionnaire la dimension d'une « autogestion du temps », qui complète l'autogestion productive puisque celle-ci ne suffit pas à émanciper les agents de la rationalité économique et de sa forme capitaliste. Gorz intègre d'autres dimensions de l'existence aliénée, jusque-là secondaires dans le mouvement ouvrier, notamment le rapport existentiel, individuel et social, au temps. L'autogestion du temps serait facteur d'autonomie et d'émancipation vis-à-vis du marché et des institutions de la société salariale. Elle devient la condition matérielle d'une société « de culture » écologique, notamment pour lutter contre l'éthique productiviste et borner la rationalité économique, par la valorisation de la satisfaction autonome des besoins et des activités non-utilitaires. Seules d'autres expériences du temps permettent de lutter contre l'emprise du capitalisme sur les existences ; elles rejaillissent aussi sur les luttes d'émancipation au travail. C'est pourquoi Gorz défend la réduction du temps de travail, la décorrélation du revenu et du temps de travail, puis la garantie d'un revenu inconditionnel.

Gorz analyse alors les mutations de l'économie post-fordiste et immatérielle à l'aune de leur potentiel autogestionnaire et de leur effet émancipateur possible, par la création d'outils conviviaux et la réduction de la production et du temps de travail. Gorz continue de soutenir que seule la décroissance de la production serait une réorganisation soutenable et émancipatrice, pour dégager du temps en dehors de la rationalité économique. Ses écrits après 1980 visent à convaincre qu'il est possible et souhaitable de produire moins, consommer moins, travailler moins, et vivre mieux.

Annexes

1. Liste des entretiens réalisés

Jean-Louis Laville : 10 septembre 2022

Carlo Vercellone : 9 janvier 2023

Toni Negri : 26 janvier 2023

Christophe Fourel : 28 janvier 2023

Thierry Paquot : 18 avril 2023

Alain Lipietz : 24 avril 2023

Brice Lalonde : 3 mai 2023

2. Traduction personnelle Gerhard Horst „Der Existentialismus bei Jean-Paul Sartre“, *Der Turm*, août 1946, p. 12-14

Eine systematische Teilausführung seiner Gedanken gab Sartre zunächst in seiner phänomenologischen „Psychologie der Vorstellung“¹. Nachdem er durch eine Kritik der bisherigen Theorien der Vorstellung² *den Weg für neue Untersuchungen freigelegt hat*, betont er vor allem den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung; das Vorstellungsbewusstsein ist sich des Objektes als eines, das es nicht ist, bewusst: die Vorstellung setzt ein Nichtseiendes. Ferner wird aufgewiesen, dass jedes Verstehen, ob intellektuell, ästhetisch oder affektiv, notwendig abstrahierend oder irrealisierend ist, d. h. in größerem oder geringerem Masse auf Vorstellung, also auf Setzung eines Nichts zurückgeht. Hier sind die Ausführungen Sartres nur Weiterführungen von Husserls Untersuchungen³. Aber es geht Sartre von allem darum, aufzuweisen, dass Vorstellung, d. h. Bewusstsein von Nichtseiendem, die wesentliche Bedingung von Bewusstsein überhaupt ist. Bewusstsein ist stets Bewusstsein von etwas, d. h. intentionales: transzendentes. Bewusstsein ist auch stets sinngebend, oder wie Husserl sagt; jedem intentionalen Akt entspricht ein „Noëma“ und darin ein Sinn. Somit ist auch das Bewusstsein von Wahrnehmungen stets transzendierend, denn der Sinn kann, dem wahrgenommenen Seienden nicht durch es selbst zukommen, sondern nur durch ein transzendierendes Hinausgehen über das Seiende, d. i. durch „Nichten“.

Diese *Freiheit*, über das Seiende hinweg Nichtseiendes zu entwerfen, wurzelt in der dem Bewusstsein wesentlichen Funktion der Nichtens. Die innige Verbundenheit von Sein und Nichts im Bewusstsein näher zu beschreiben unternahm Sartre in seinem Essay

¹ *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.

² *L'imagination*, Paris, Alcan, 1937.

³ „Logische Untersuchungen“.

phänomenologischer Ontologie „Das Sein und das Nichts“¹, das Heideggers Existenzphilosophie weiterführend, sein bisher bedeutendstes Werk ist.

An die vorhergehenden Betrachtungen direkt anknüpfend, setzt er zunächst die Antithese Sein und Bewusstsein oder, mit Hegel, „An-sich-sein“ und „Für-sich-sein“. Die wesentlichen Strukturen des Für-sich-sein – somit der Existenz im allgemeinen – werden in seinem Verhalten zum Sein (an-sich-sein) schrittweise in zusammenhängenden Analysen geklärt, stets mit konkreten Beispielen und phänomenologischen Untersuchungen durchsetzt, so dass dieses sicherlich in einem schwierigen und oft abstrakten Still geschriebene Werk die Spannung eines Abenteuerromans erhält. Ohne hier auf die Einzelheiten von Sartres Thesen eingehen zu können, wollen wir das Entscheidende zusammenzufassen versuchen. Für-sich-sein – man könnte auch sagen: Einzel-sein oder Bewusstsein – setzt sich zum Sein überhaupt, d. i. zum An-sich-sein in eine Distanz, die einem „Nichten“ des Sein gleichkommt. Für den Standpunkt, von welchem aus diese Verneinung vollzogen wird, ist der Für-sich-seiende, also der Einzelne, unbedingt verantwortlich. Das „Nichten“, d. h. das Verneinen, das sich dem An-sich-sein konfrontiert, ist nun nicht stillstehend – denn solches wäre pures Nichts –, vielmehr weist es nur über die augenblickliche Gegenwart in die Zukunft, d. h. in das Noch-nicht-seiende hinaus. Als sinnvoll wird die Welt durch das Für-sich-sein enthüllt, das stets schon in der Zukunft voraus „ist“. Das Sich-voraus-sein ist eine notwendige Seinsstruktur des Für-sich-seins; auf ihr und auf der entsprechend vollzogenen Nichtung des Gewesenen beruhen die „drei zeitliche Ek-stasen“ das Daseins.

Somit ist das Dasein in seinem Für-sich-sein *Freiheit*; frei nämlich, indem es über den Sinn der Welt, also über den Entwurf seiner selbst in die Zukunft hinein entscheidet. Aber andererseits ist es seinem Sein durch die es einschließende Welt wie durch eine Mauer bestimmt. Die Grundsituation der menschlichen Existenz ist, in grenzenloser Freiheit über den Sinn, die Zukunft, die Geschichte der Welt und der Menschen Entscheidungen treffen zu müssen. Nie kann ich mich dieser Verantwortlichkeit entziehen, denn selbst eine solche Weigerung zu entscheiden ist schon ein freier Entschluss. Dadurch, dass ich auf der Welt bin, prinzipiell allen Seins und Vorgehens bewusst, kann nichts meine Beschlüsse und Entscheidungen in dieser ihrer sinngebenden Ausschließlichkeit, welche sie auch sein möge, rechtfertigen oder entschuldigen. *Ich bin in Freiheit und Verantwortlichkeit geworfen, in ihr einem und auf mich allein gestellt, kann mich auf nichts berufen*; denn selbst ein solches Berufen ist bereits freies Auswählen einer Instanz, die nur durch Berufung auf sie Instanzwert erhält.

In der Angst enthüllt sich, wie Heidegger sagt, diese Grundbefindlichkeit unserer Existenz am klarsten. In der Angst erfasse ich, dass ich als an-sich-seiender nichts, nichts Bestimmtes, bin; dass ich vielmehr nur als freier Entwurf existiere, als freier Entwurf, das zu sein, was ich eben jetzt noch nicht bin; in der Angst enthüllt sich mein Sein als für-sich-selbst fraglich, auf zerbrechlichem widerruflichem freiem Entschlusse beruhend. Es wird offenbar, dass es in meinem Sein um dieses mein Sein selbst geht, dass ich nicht bin, was ich bin, und dass ich bin, was ich nicht bin.

Dieser Gedankengang widerspricht allen Dogmen, die sich auf Vorbestimmtheit berufen möchten; er lehnt aber auch jene ab, die dem Subjekt ein von der Welt unabhängiges selbständiges Sein zuordnen.

¹ *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Dem heutigen dogmatische Marxismus hält Sartre entgegen, dass wir nicht durch unsere materielle und soziale Lage, durch unsere Klasse vorbestimmt sind, sondern dass wir diese erst durch freie Anerkennung, Aufrechterhaltung oder Ablehnung als Situation organisieren; dass der Sinn der Historie auf unserem freien Entwurf beruht, dass uns aber die geschichtliche Wahrheit der Gegenwart, welche ja von der Verwirklichung oder dem Scheitern unsere Hoffnungen und Pläne abhängt, entgeht. Jede heutige Handlung ist Unterlage für den Prozess der Geschichte, welcher, wie Kafkas „Prozess“, in ungewisse Zukunft aufgeschoben ist.

Dem Idealismus und der katholischen Kritik, die Sartre des Materialismus zeiht, während ihn der Marxismus als Idealisten anklagt, wird von ihm entgegengehalten, dass menschliche Existenz keinem Schicksal und keinem vorgezeichneten Sinn unterworfen ist, dass das Subjekt sein selbständiges Sein besitzt, sondern in seinem Sein auf das real Seiende angewiesen und durch es bestimmt. Wenn auch die Freiheit durch das Seiende nicht begrenzt wird – denn Freiheit ist die Überwindung (das „Nichten“) der faktischen Gegebenheiten –, so wird sie dennoch durch das konkret Seiende, dessen Überwindung sie ist, demgegenüber sie frei ist, in ihren realen Möglichkeiten bestimmt. Die Zufälligkeit des Seienden, des Eben-so-seins, die Zufälligkeit meines Geburtslandes, -datums, meiner körperlichten Verfassung usw. sind Faktizitäten, aber nicht Grenzen der Freiheit. Nichts ist nach Sartre gegeben, worauf ich ausruhen könnte, nichts, das a priori absolut wahr, gut und notwendig wäre. Ohne jede Möglichkeit einer absoluten Rechtfertigung ist jedoch Freiheit nur möglich als konkrete Besonderung und unvergleichbare einzigartige Verwirklichung des Menschseins. Dieses erscheint somit als die dialektische Einheit von Faktizität und Freiheit, als nichtendes Hinausgehen über das material Seiende, das es faktisch ist, als Freiheit zu sich selbst, als wesentliche Möglichkeit seiner Verwirklichung um Rahmen gewisser Faktizitäten. Wir wollen hier nicht auf mögliche Anklänge an Nietzsche und Jaspers eingehen, die sich wahrscheinlich in den folgenden Werken Sartres ergeben werden.

Die Originalität von Sartres Gedankengängen ist aus dem bisher Ausgeführten schwer zu ersehen. Halten wir uns vor Augen, dass es sich hier um Analytik menschlicher Existenz handelt, so wird ja klar sein, dass wir bei Sartre in unveränderter Form gewisse Hauptthemen der Existenzphilosophie vorfinden. Sein Verdienst liegt vielmehr in der Erneuerung und Neubegründung vieler bekannter Themen, in der Schaffung eines adäquaten Rahmens und fester Grundlagen für weitere Forschungen, in der Ausarbeitung bisher verworrener Probleme (z. B. dem der Körperlichkeit, der wesensmäßigen Beziehungen zu den andere, namentlich einer „Existential-Psychoanalyse“), kurz eines Blickpunktes, der das Verständnis und die philosophische Erfassung der Menschlichkeit in ihrer Ganzheit auf der Grundlage einsichtiger Aufklärung erlaubt und somit sowohl dem psychologischen als dem soziale, politischen, historischen Verständnis neue Horizonte eröffnet.

Traduction :

Sartre a d'abord donné une explication, partielle mais systématique, de sa pensée dans son livre phénoménologique « Psychologie de l'imagination »¹. Après avoir *ouvert la voie à de nouvelles recherches*, par une critique des théories précédentes de l'imagination², il note surtout la différence entre perception et imagination ; la conscience de l'imagination est consciente de l'objet en tant que ce qu'il n'est pas : l'imagination pose un Néant (*Nichtseiendes*). De plus, il montre que toute compréhension, qu'elle soit intellectuelle, esthétique ou affective, nécessairement abstraite ou irréalisante, c'est-à-dire plus ou moins fondée sur l'imagination, revient aussi à poser un Néant.

Les explications de Sartre ne sont ici que des prolongements des recherches de Husserl³. Mais il s'agit surtout pour Sartre de montrer que l'imagination, c'est-à-dire la conscience du Néant, est la condition essentielle de la conscience. La conscience est toujours conscience de quelque chose, c'est-à-dire intentionnelle : transcendante. La conscience est aussi toujours porteuse de sens, ou comme le dit Husserl : à chaque acte intentionnel correspond un « noème » et en son sein, un sens. C'est pourquoi la conscience des perceptions est aussi toujours transcendante, puisque le sens ne peut parvenir à l'étant perçu par lui-même, mais seulement par dépassement transcendantal vers l'étant, c'est-à-dire par le « Néant ».

Cette *liberté* de concevoir le Néant par-delà l'étant, se fonde dans la fonction du Néant, essentielle à la conscience. Dans son œuvre la plus remarquable à ce jour, Sartre entreprend de décrire de plus près les liens étroits entre être et non-être dans la conscience dans son essai d'une ontologie phénoménologique *L'Être et le Néant*⁴, qui poursuit la philosophie de l'existence de Heidegger. Liée directement à ces précédentes considérations, il pose d'abord l'antithèse entre l'être et la conscience, ou bien avec Hegel, entre l'« en-soi » et le « pour-soi ». Les structures essentielles du pour-soi – par conséquent celles de l'existence en général – sont expliquées progressivement dans leur rapport avec l'être (en-soi) dans des analyses cohérentes, toujours entrecoupées d'exemples concrets et d'investigations phénoménologiques, de sorte que cette œuvre, bien sûr écrite dans un style difficile et souvent abstrait, conserve la tension d'un roman d'aventure. Sans pouvoir ici entrer dans le détail des thèses de Sartre, nous voulons essayer de résumer ce qui est décisif. Le pour-soi – on pourrait dire : l'individu ou la conscience – se pose absolument comme être, c'est-à-dire comme en-soi, dans une distance, qui équivaut au « Néant » de l'être. Pour le point de vue d'où est exécutée cette négation, le pour-soi, c'est-à-dire l'individu, est absolument responsable. Le « Néant », c'est-à-dire la négation, qui se confronte à l'étant, n'est pas maintenant à l'arrêt – car cela serait du pur Néant – mais pointe bien plutôt par-delà le présent immédiat, vers l'avenir, c'est-à-dire vers l'étant qui n'existe pas encore. Le monde se dévoile comme signifiant par le pour-soi, qui « est » toujours déjà en avance dans le futur. L'être en devenir est une structure de l'être essentielle du pour-soi ; les « trois extases temporelles » du Dasein reposent sur lui et sur la négation correspondante et accomplie de ce qui a été.

¹ *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.

² *L'imagination*, Paris, Alcan, 1937.

³ „Logische Untersuchungen“ (N.d.T : *Recherches logiques*)

⁴ *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Dès lors le Dasein est dans son pour-soi *liberté* ; libre en effet, en ce qu'il décide du sens du monde, aussi de son projet de lui-même dans le futur. Mais d'autre part son être est déterminé par le monde qui l'enferme, comme par un mur. La situation fondamentale de l'existence humaine est de devoir prendre des décisions sur le sens, le futur et l'histoire du monde et des hommes, dans une liberté illimitée. Je ne peux jamais me débarrasser de cette responsabilité, parce que même décider d'un tel refus serait déjà une décision libre. Du fait que je suis au monde, en principe conscient de tous les étants et événements, rien ne peut justifier ou excuser mes décisions et résolutions dans cette exclusivité qui leur donne un sens, quelle qu'elle soit. *Je suis jeté dans la liberté et dans la responsabilité, installé en elle et par moi seul, je ne peux me référer à rien* ; car même une telle référence est déjà un choix libre d'une instance, qui ne reçoit une valeur d'autorité que par cette référence.

Comme le dit Heidegger, dans la peur se dévoile le plus clairement cette condition fondamentale de notre existence. Dans la peur je saisis, que je suis, en tant qu'en-soi, rien de déterminé ; que j'existe au contraire seulement comme un libre projet, comme un libre projet d'être ce que je ne suis même pas encore maintenant ; dans la peur mon être se dévoile comme questionnable pour lui-même, reposant sur une décision libre, fragile et révocable. Il devient évident qu'il s'agit dans mon être de mon être lui-même, que je ne suis pas, ce que je suis et que je suis, ce que je ne suis pas.

Ce courant de pensée contredit tous les dogmes, qui voudraient se reposer sur la prédétermination ; mais il refuse aussi ceux qui font du sujet un être autonome et indépendant du monde.

Sartre s'oppose au marxisme dogmatique d'aujourd'hui en affirmant que nous ne sommes pas prédéterminés par notre situation matérielle et sociale, par notre classe, mais que nous l'organisons d'abord comme situation par de libres reconnaissance, maintien ou rejet ; que le sens de l'histoire repose sur notre libre projet, mais que la vérité historique du présent, qui dépend de la réalisation ou de l'échec de nos espoirs et de nos plans, nous échappe. Chaque comportement présent est la base du procès de l'histoire qui, comme le « procès » de Kafka, est remis dans un futur incertain.

Sartre s'oppose à l'idéalisme et à la critique catholique, qui l'accuse de matérialisme, tandis que le marxisme l'accuse d'idéalisme, en affirmant que l'existence humaine n'est soumise à aucun destin ou sens tout tracé, que le sujet possède son propre être, mais dépend dans son être de ce qui existe réellement et est déterminé par lui. Même si la liberté n'est pas limitée par ce qui est – car la liberté est le dépassement (le « Néant ») de la facticité – elle est cependant déterminée dans ses réelles possibilités par l'étant concret, dont elle est le dépassement et vis-à-vis duquel elle est libre. La contingence d'être, d'être le même, de mon pays ou de ma date de naissance, de ma constitution physique etc., sont des facticités et non des limites de la liberté. Selon Sartre, rien n'est donné sur lequel je pourrais me reposer, rien qui serait a priori et absolument vrai, bon et nécessaire. Sans cette possibilité d'une justification absolue, la liberté est cependant possible seulement comme particularisation concrète et réalisation incomparable et unique de l'humain. Cela apparaît donc comme l'unité dialectique de la facticité et de la liberté, comme le dépassement néantisant de l'être matériel, qui est factice, comme la liberté à elle-même, comme la possibilité essentielle de sa réalisation dans le cadre de certaines facticités. Nous ne voulons pas ici nous étendre aux éventuels échos à Nietzsche et Jaspers, qui surgiront probablement dans les prochaines œuvres de Sartre.

L'originalité de la pensée de Sartre est encore difficile à percevoir à partir de ce qui a été dit jusqu'à présent. Gardons à l'esprit qu'il s'agit ici d'une analytique de l'existence humaine et il sera clair alors que nous trouvons chez Sartre certains thèmes principaux de la philosophie existentielle sous une forme inchangée. Son mérite consiste bien plutôt dans le renouvellement et la refondation de nombreux thèmes connus, dans l'élaboration d'un cadre adéquat et de fondements solides pour des recherches ultérieures, dans le traitement de problèmes jusqu'alors confus (par exemple celui de la corporéité, des relations possibles à autrui, particulièrement d'une « psychanalyse existentielle »), bref dans un point de vue qui permet de comprendre et d'appréhender philosophiquement l'humanité dans son entièreté par une explication plausible et ouvre dès lors de nouveaux horizons de compréhension aussi bien psychologique que social, politique et historique.

3. Extraits de la correspondance

- Lettre d'André Gorz à Ivan Illich, 24 août 1979

Cher Ivan,

J'ai lu les contributions de v. Werlhof et de Bock/Dudeh avec consternation. J'ignorais que le mouvement des femmes allemand était encore au stade du confusionnisme théorique et du primitivisme marxisant qu'il dépassé en Grande-Bretagne, en France et en Italie.

Pour apprécier ces deux textes, il te faut, avant toute chose, lire "Vita activa" (en Français: « La Condition humaine ») de Hannah Arendt, ou du moins les chapitres reproduits dans le n°10 de *Technokritik*. Arendt montre magnifiquement que les économistes du capitalisme montant et Marx lui-même ont repris une distinction entre travail improductif et travail productif qui existait déjà dans la société athénienne. À savoir : seul peut être considéré comme productif le travail qui donne naissance à des produits susceptibles à accumulation. Le travail non accumulable, qui, par nature, doit être effectué jour après jour : nettoyer, cuisiner, cultiver le potager, nourrir les animaux, élever les enfants etc., était considéré chez les Grecs comme travail non productif et servile par essence. C'est le travail qui était confié aux esclaves. Les esclaves étaient des travailleurs domestiques serviles, non productifs. On trouve la même idée chez Marx.

Dans la mesure où il est non accumulable, le travail domestique ne peut constituer la base de l'accumulation capitaliste, comme le voudrait v. Werlhof. Celle-ci nous ramène droit aux physiocrates : la base de toute l'économie serait le travail des paysans et celui des femmes c'est-à-dire le travail de production quotidienne de la subsistance. Mais de ce point de vue, toutes les économies se valent et on ne voit point la spécificité du mode de production capitaliste. Pourquoi celui-ci a-t-il aboli l'esclavage plutôt que de le développer ? Pourquoi a-t-il extrait les femmes (et les enfants) de la *domus* et des rapports domestiques pour les astreindre au travail productif de marchandises ? N'est-ce pas par l'extension aux femmes du travail salarié productif (les femmes fournissaient 40% de la main-d'œuvre salariée, en France, pendant les deux premières décennies de ce siècle) qu'il sapé les fondements de la servitude féminine au sein de la *domus* et jeté les bases matérielles du mouvement d'émancipation des femmes ?

En vérité, le caractère servile du travail domestique féminin est une survivance, au sein du mode de production capitaliste, de l'économie esclavagiste. La logique du développement

capitaliste, non la lutte anticapitaliste, exigent l'abolition du rapport domestique de servitude et son remplacement par des rapports marchands, d'échanges de service et de biens. Le développement capitaliste pousse à l'extension de la sphère de la marchandise à la sphère domestique du nettoyage, de la préparation des aliments, de l'élevage des enfants : services commerciaux de nettoyage à domicile, appareils domestiques capita-intensifs, services élevage et de maternage, en attendant des machines à programme pour remplir cette fonction. La demande (Bock/Duden) du salaire pour rémunérer le travail domestique féminin revient à demander l'extension à la femme au foyer des rapports de production capitalistes (et de salariat), donc de la condition prolétarienne. Je croyais que nous cherchions à abolir tout cela, à le dépasser vers une économie de la réciprocité, de la valeur d'usage autodéterminée. La mouvement des femmes s'enfonce dans l'impasse et, au lieu d'un mouvement avancé fait mouvement retardataire, s'il ne trouve d'autre moyen de combattre les rapports de servitude que les rapports marchands et les va- leurs du capitalisme.

Le danger, que tu évoques, d'une exploitation de la sphère du travail autonome (Eigenarbeit) au profit de la sphère de l'accumulation est cependant un danger réel. Mais il se manifeste par d'autres voies, notamment en Italie et aux Etats-Unis. En Italie le « travail noir » assure, selon les régions, jusqu'à 25% de la production. Il prend tantôt la forme de la production coopérative, associant des ouvriers qualifiés, des chômeurs et des semi-chômeurs ruraux dans des ateliers qui fabriquent et exportent, à des prix imbattables, une gamme très étendue de produits : chaussures, vêtements, machines-outils, machines à emballer. Une partie de la main-d'œuvre travaille à domicile (majorité de femmes) ; une autre partie de la main-d'œuvre noire travaille à temps partiel ; une troisième est inscrite au chômage et touche des indemnités de l'État. La compétitivité de ces productions tient au fait que les coopératives ou les patrons "noirs" ne paient pas de charges sociales : en général les travailleurs du secteur noir sont ouverts par les assurances sociales grâce à un membre de leur famille. Or les charges sociales représentent normalement environ 60% du salaire ouvrier. Une partie importante de cette production coopérative est du travail de sous-traitance pour de grosses firmes. Ainsi, Fiat livre tous les matins, dans certaines villes du Piedmont et de la vallée du Po, des sacs pleins de pièces à des hommes de confiance qui répartissent les sacs dans différents ateliers où l'on monte, par exemple des boîtes de vitesse et même des autobus complets. Ces "autoproductions" sont de meilleure qualité que les mêmes produits montés en usine et reviennent évidemment moins cher, les frais fixes étant négligeables et les charges sociales supprimées. En échange, Fiat (entre autres) rémunère les travailleurs "noirs" mieux que les travailleurs des usines. (- Autre exemple : aux Etats-Unis, des firmes importantes acceptent une main-d'œuvre flottante d'adolescents et des femmes sans emploi régulier, qui peuvent travailler quelques heures par jour ou par semaine pour un salaire inférieur au tarif syndical. Le rendement de ce travail est excellent (les travailleurs n'étant pas fatigués par un emploi à temps plein) et tout le monde est très content – sauf les ouvriers à temps plein, évidemment. Mais il ne s'agit pas là de Eigenarbeit.)

Le danger d'un détournement du travail autonome au profit du système industriel est donc exactement inverse du danger que tu évoques: Au lieu de se développer comme production autonome de valeurs d'usage à l'intention de la communauté dont se sentent partie ceux qui la pratiquent, la Eigenarbeit dévie vers la production de marchandises, c'est-à-dire de valeurs d'échange, intention de l'industrie laquelle, à la manière des *outer-putters* du XVIII^e siècle, s'assure le monopole de la commercialisation des Eigenprodukte. C'est ainsi qu'est née le

capitalisme manufacturier (cf. Stephen Marglin, in *Critique de la division du travail*, Le Seuil). Le secteur « autonome » devient une enclave subalterne du système industriel-marchand, renforçant celui-ci et lui rendant une vitalité et une souplesse que la concentration industrielle lui avaient enlevées.

Le danger n'est donc pas dans le développement de la *Eigenarbeit* mais dans l'extension de celle-ci aux biens et services marchands. La *Eigenarbeit* n'a de sens et n'est conforme à son essence que si elle crée un espace soustrait au règne de la marchandise et de la valeur d'échange. Si elle ne crée pas cet espace, elle signifie l'irruption de la sphère de la marchandise dans les derniers flots d'autonomie personnelle qui nous pestaient.

Pour en revenir à la servitude domestique : la combattre selon le principe que "tout travail mérite salaire" est un contre-sens qui conduit à l'abolition de tout rapport non économique. Il convient plutôt d'inverser le principe et l'idée de la valeur qui le fonde : nul ne doit être astreint à travailler pour de l'argent seulement. La valeur d'un travail

Pour en revenir à la servitude domestique : la combattre selon le principe que "tout travail mérite salaire" est un contre-sens qui conduit à l'abolition de tout rapport non économique. Il convient plutôt d'inverser le principe et l'idée de la valeur qui le fonde : nul ne doit être astreint à travailler pour de l'argent seulement. La valeur d'un travail réside, en dernière analyse, dans la qualité des relations qu'il tisse entre les individus. L'émancipation des femmes ne s'obtiendra pas en les rendant pareilles aux hommes qui n'ont à vendre qu'une force de travail anonyme et sont rendus incapables de s'investir dans leur travail. Elle sera obtenue quand les femmes auront émancipé les hommes en leur apprenant qu'aucun salaire ne mérite qu'on fasse un travail auquel on répugne et que les valeurs extra-économiques priment sur les autres et sont seules porteuses de sens.

- Lettre d'André Gorz à Alain Lipietz, 14 mai 1983

Cher Alain, cher Joël,

Tombé en arrêt devant les affligeantes âneries qui, aux p.121/2 et 143 de *La Crise*, sont censées me résumer, je vous prescris à titre de pénitence de démontrer par un article de 20 pages comment l'autogestion socialiste des grands systèmes matériels permet le plein épanouissement (*allseitige Entfaltung*) des individus au sein de leur travail à plein temps dans des tâches aussi qualifiées, intelligentes et responsables que: aiguilleur du ciel; grutier et conducteur de train de laminoir; travailleur de gare de triage; technicien de grande centrale électrique ou raffinerie; employé de centre de distribution postal ou EDF; chimiste-biologiste de laboratoire d'analyses biologiques; mécanicien d'entretien de l'aviation civile etc. etc.

La démonstration doit en particulier faire ressortir la suppression de l'aliénation résultant de :

- la maîtrise par les travailleurs de leur outil et de l'emploi de l'outil ;
- la maîtrise par les travailleurs de leur produit et de la destination du produit ;
- l'identification de chacun avec sa tâche comme avec son "corps social organique". Ce sont les conditions de la désaliénation chez Marx. (...)

À part ça, on est évidemment d'accord sur beaucoup de choses, mais il faudra m'expliquer encore comment, après avoir "condamné" les méga-outils, on les supprime tous, des chemins de fer aux PTT et du réseau électrique intégré au système bancaire.

- Lettre d'André Gorz à Alain Lipietz, 20 mai 1983

La notion (je n'ose dire le « concept ») d'hétéronomie était introduit dans les *Adieux* par deux longues citations de Marx et d'Illich. Ce qui était en jeu dans la distinction autonomie/hétéronomie (en allemand : *Selbstbestimmtheit/Fremdbestimmtheit*), c'était tout bonnement l'existence du sujet moral. Je disais : si l'être de l'individu dans sa réalité pratique s'épuise en ses déterminations sociales (qui sont aussi culturelles etc.), alors l'individu est à tout moment ce que la société le fait être et a besoin qu'il soit. Le sujet des actions est la société ; et comme toute société moderne est, à la base, un grand système matériel comportant des exigences inertes de fonctionnement rappelant celles d'une grande machine, le sujet des actions est machine et le seul critère de moralité est la conformité des actions individuelles aux nécessités systémiques (en allemand : *Sachzwänge*) de l'ensemble social. La moralité consiste alors en l'obéissance aux nécessités systémiques desquelles, par essence, toute dimension morale est absente. Nous avons affaire à la morale du militaire, du nazi, du flic, du bureaucratique qui n'existent pas comme individus dans la mesure où ils se bornent toujours à exécuter ou appliquer des ordres ou des règlements ou des lois et déclinent toute responsabilité de leurs actes : "ce n'est pas moi qui..."

Aussi, disais-je, s'il doit y avoir une moralité, il faut que la sphère des nécessités systémiques soit réduite et que celle des actions et conduites autonomes, dont je me reconnais être le sujet souverain et l'auteur responsable, devienne prépondérante. Et j'essayais de montrer que 1° il s'agit bien là d'une aspiration de plus en plus répondue, quoique diffuse, 2° que le développement capitaliste, qui est aussi celui de la socialisation et salarisation et mercantilisation des activités, étend continuellement la sphère de l'hétéronomie parce qu'il étend les échanges marchands jusqu'à la sphère de la vie intime. Il s'agit d'inverser la tendance. Et cela, normativement, au nom d'évidences philosophico-morales qui, comme tu sais, sont "fondatrices en dernière instance".

Cela dit, la sphère des nécessités systémiques (de l'hétéronomie) ne pourra jamais être éliminée complètement à moins d'en revenir à l'économie domestique ou villageoise, dont je rappelais qu'elle comportait des aliénations d'un autre ordre, et était plus oppressivement contraignante encore que l'économie socialisée. Je tiens la division et spécialisation des tâches, à l'échelle de la société entière, pour indispensable, et montre que sans elle nous ne saurions même pas fabriquer une machine à laver le linge. L'existence d'une sphère de travail hétéronome est donc à la fois nécessaire et (ajoutais-je) souhaitable puisqu'elle favorise la circulation, la communication et la diversité sociales et donc permet une richesse de capacités individuelles impensable à l'échelle de communautés intégrées (celle-ci ne peut avoir ni grand piano de concert ni grand orchestre ni micro-chirurgical), à condition que celle sphère soit subordonnée à celle l'autonomie.

À aucun moment "travail hétéronome" n'est posé comme signifiant "travail d'O.S." ou "travail idiot". Au contraire, à trois reprises, dans *Adieux* (p. 131, p. 145-6, p. 147, p. 152, p. 157), je précise que les individus seront d'autant plus exigeants quant à la nature et à la finalité de leur travail hétéronome que celui-ci ne sera plus leur occupation principale (Charly Boyadjian cité l'appui) et que, de plus, les activités nécessaires socialement déterminées, même les moins qualifiées, peuvent toujours, si elles sont autogérées dans leur modalité d'accomplissement,

devenir des occasions de fête et de relations autodéterminées, donc être chargées de dimensions esthétiques (c'est ce qu'on appelle la culture).

Hétérodétermination veut donc dire que la nature et l'objet du travail ne résultent pas d'un choix du sujet mais d'une nécessité de fonctionnement de l'ensemble macro-social. Hétéronomie veut dire que je ne suis pas maître de la nature du travail, de l'outil et du résultat. Il s'agit là d'une aliénation inhérente aux grands systèmes et à l'opacité du mode d'insertion des individus dans ces grands systèmes. La forme de coopération qu'ils requièrent ne peut être volontaire et autodéterminée. Il y a des rigidités, des inerties, des hiérarchies fonctionnelles (mais non pas nécessairement sociales : un navire ou avion exige un commandant de bord et même une équipe de pompiers fonctionnera mieux s'il y a unité de commandement) qui ne tirent pas à conséquence s'il y a accord démocratique dans l'élaboration des procédures et autogestion dans leur application, et si la sphère de l'autonomie est prépondérante.

Tu n'as visiblement pas compris l'exemple des aiguilleurs du ciel : je te dis que c'est une tâche qualifiée, intelligente et responsable, mais exempte d'autonomie puisque tout - l'outil, les procédures, les temps, les rapports, le langage même est prédéterminé et que "l'épanouissement intégral des facultés" y est impossible. L'autonomie est purement et étroitement technique, l'aiguilleur est le rouage (ponctuellement autonome) d'une machine énorme (l'aviation civile) qui le dépasse et qu'il fait fonctionner comme rouage sans pouvoir (se)poser de question quant au sens, au but et à la nature de cette machinerie. La recherche militaire n'est pas essentiellement différente : captivante, irresponsable quant aux finalités et à la nature des produits. Ne pas vouloir le voir, réduire toutes les aliénations à celles de l'O.S., c'est être aveugle quant aux vrais enjeux des appareils quasi-militaires qui dominent les sociétés technocratiques (l'hitlérienne fut la première et la plus achevée). Étonnante déformation intellectualiste que de croire qu'il suffit qu'un travail soit intellectuellement captivant et stimulant pour n'être ni hétéronome ni aliéné et que, par conséquent, il suffit d'éliminer le taylorisme générateur d'O.S. et d'introduire l'autogestion dans les ateliers pour supprimer et l'hétéronomie et l'aliénation salariale.

Rappelons donc : l'hétéronomie désigne le fait que l'individu n'as pas la maîtrise de la nature (du déroulement) du travail; de ses outils; de ses résultats; de sa finalité. L'autogestion, telle que l'entendent ses partisans actuels (CFDT etc.) peut lui restituer la maîtrise du premier et/ou du second de ces moments, mais non des deux autres tant que nous restons à l'échelle des productions macro-sociales. La limite et l'échec de Lip étaient que la nature et la destination des produits n'ont jamais été mis en question ou redéfinis. L'hétéronomie ne cesse que quand chacun peut dire : je sais ce que je fais, c'est bien cela que je veux faire, je suis le sujet de mon activité et j'en réponds. Tant que la formule "je veux ce que je fais" n'est pas applicable, l'exigence morale est mise hors circuit au nom et au profit de nécessités techniques dont nul ne répond. Or l'exigence morale ne peut se vivre effectivement qu'à l'échelle de la production communautaire ou coopérative pour les besoins de la communauté ou collectivité de production, besoins définis par les gens eux-mêmes. Elle ne peut être vécue et effectuée dans les activités impliquant une division et spécialisation des tâches à l'échelle de la société entière (et cela que ces activités soient accomplies pour le marché ou en fonction du Plan)

Aussi, quand (quelle évidence, pourtant !) je note l'inévitable disparition des métiers complets lorsque la production est socialisée, (cf. Marx), je n'entends évidemment pas que tout le monde devient O.S. mais que les qualifications deviennent toutes sociales et rarement utilisables par les individus à leur échelle et pour leurs propres besoins. Cf. aiguilleurs du ciel,

OP 3 à la Snecma ou chez Dassault, etc. Disparition des métiers veut dire 1° qualification hétérodéterminée de faible valeur d'usage pour son détenteur, 2° manque de maîtrise du procès de travail par l'individu, 3° non-maîtrise du produit ou l'un de ces trois aspects seulement. Le métier complet, celui qui rend autonome celui qui le possède, suppose que les outils, leur mise en œuvre et le but de celle-ci relèvent de la responsabilité d'un même sujet. Étonnant que toi, qui, à la différence des co-auteurs, as sûrement lu la *Critique de la division du travail*, puisses me croire capable d'apologie du travail idiot. Je plaide pour l'abolition du travail salarié hétéronome comme occupation principale, et tu lis que je veux conserver le travail idiot chez Citroën.

Ayant simplement répété ce qui était déjà dit dans les *Adieux...* je ne suis pas sûr que la chose soit plus compréhensible la seconde fois que la première. Il y a un problème de communication qui semble avoir ses racines dans la culture politique française, car ni en Italie (où les *Adieux* sont édités par l'équivalent des Éditions ouvrières), ni dans les quatre pays scandinaves, ni surtout en Grande-Bretagne (du P.C. à la New Left qui regrette ne pas avoir édité ce livre) le type d'incompréhension que tu reflètes ne s'est manifesté. En R.F.A. si, en partie, mais pas dans une aile au moins du mouvement syndical.

Le problème de communication me laisse d'autant plus perplexe qu'il se répète à propos des Chemins. Voilà que toute la troisième partie est centrée sur le thème de l'abolition du salariat; de l'actualité que revêt cette revendication originaire du mouvement socialiste; de l'extinction de l'économie politique avec l'abolition (ou élimination) de la nécessité du travail salarié comme occupation principale; de l'extinction de la loi de la valeur; de la possible prédominance des activités et rapports non économiques dont il est montré qu'ils sont le sel et le sens de la vie, mais tout cela n'empêche que le revenu social (dont il est expressément montré qu'il fondamentalement différent d'un salaire, c'à d. d'une rémunération du travail fourni) t'apparaît, à toi identique au "salaire ménager". Merde alors: à quoi ça sert d'avoir lu Marx, de savoir que la valeur d'échange doit s'effondrer avec la quantité de travail nécessaire, que le salaire est le prix du travail-marchandise, réifié, qu'on échange contre l'équivalent universel des autres marchandises, prix limité vers le bas par la valeur du travail si ensuite on tient à tout prix non pas à tirer parti des possibilités d'abolir le rapport salarial et marchand comme rapport dominant entre les gens, mais à l'étendre au rapport entre les sexes et les générations ? Quand je dis que la décision de produire à l'échelle micro-sociale ce qui a été reconnu correspondre à un besoin commun à tous et à chacun peut ouvrir droit à l'inclusion du temps de travail micro-social dans les 20 000 heures par vie, cela s'applique évidemment aux productions coopératives locales, au télétravail à domicile ou à la micro-entreprise familiale travaillant pour la communauté, mais certainement pas au temps que chacun passe dans le potager familial, dans le lit du conjoint, devant la cuisinière ou à apprendre à marcher, parler, chanter etc. à ses gosses. Stupéfiant que vous ne voyiez pas l'effet boomerang du « salaire ménager » : le « travail ménager » est assimilé à un emploi, donc la femme n'a pas à chercher d'emploi, de travail, au dehors, elle doit à la société, à l'État, d'accomplir ponctuellement ses devoirs de ménagère et d'en échanger décharger l'homme. Beaux thèmes pour un fascisme futur qui, de plus, pourra règlementer le nombre d'heures que la femme doit passer aux tâches ménagères. À une époque où la valeur d'échange est en crise, où la question de la valeur d'usage mais aussi du sens redevient dominante, le mouvement en faveur du "salaire ménager" tend à abolir toute possibilité d'échange non monétaire, de don, de gratuité au double sens du mot, et à monnayer à jusqu'au plaisir qu'on

donne ou qu'on prend : supériorité de la prostitution. Ce pan-économisme (l'argent est la mesure de tout, achète tout, tout a un prix, ne faites rien sans être payé pour, peu importe ce que vous faites, pourvu que ça paie) est une perversion idéologique dont la gauche de la première moitié du XIX^e siècle était encore exempte. (...)

- Lettre d'Alain Lipietz à André Gorz, 27 juin 1983

(...) [À propos du livre *La Crise* qui commente à plusieurs reprises Gorz] « J'y notais que le capitalisme engendre une *double* aliénation (mot latin pour le grec hétéronomie) : dans le procès de travail *immédiat* au sein du travailleur collectif (rapport OS/machine, pour simplifier), et dans le travail *social* du fait de l'isolement de chaque unité de production (*collective*) par rapport au reste. Ayant critiqué la première dans la conclusion de la troisième section, je consacrai ce passage à la critique de la seconde et de son rapport à la première, en te reprochant au passage (tu avais d'ailleurs réagi à l'époque) de te contenter, comme les Italiens, de critiquer la première.

Ta lettre m'indique on ne peut mieux que par hétéronomie tu désignes cette *double* aliénation, qu'il faut se résigner (plus ou moins) au second aspect (la spécialisation dans une activité partielle au sein du travail social), et continuer à combattre le premier (l'idiotie du travail immédiat). C'est bien ça ? Tous les travaux devraient redevenir aussi captivants que celui du grutier, mais une part d'entre eux resteront des rouages dans une division *sociale* du travail ?

Bien. Je suis, mort dans l'âme, à peu près d'accord, même si j'ai rêvé (avec les communes populaires chinoises) d'être « le matin pêcheur, l'après-midi chasseur, et le soir critique littéraire », et même si, comme toi dans les *Chemins*, je cherche encore comment lutter contre la spécialisation « sociale » (en plus de la « manufacturière »).

Alors, pourquoi tout le monde a-t-il compris que tu te résignais à l'aliénation *au sein du processus immédiat* dans la sphère hétéronome (et non pas à l'hétéronomie qui résulte déjà de la division sociale entre activités particulières) ? Parce que, lorsque tu expliques « l'impossible appropriation collective », c'est essentiellement, et longuement, cette aliénation-là, dans le procès de travail immédiat, que tu désignes comme irrémédiablement hétéronome, contrairement aux espoirs de Marx, de Gramsci, ou à tes espoirs des années 60. » (...)

- Lettre d'André Gorz à Alain Lipietz, 18 août 1983

(...) Nous voilà donc de nouveau au cœur du sujet, c'est-à-dire dans la question morale. (...)

Exemple : la place centrale de la question de la moralité dans la discussion sur les limites de toute autogestion. Oui, tu m'as bien lu, bien noté la question, puis la grille de Duby a pris le dessus. Quel est, en effet, le sens de la référence aux communautés monastiques (parmi lesquelles je cite pêle-mêle les cisterciens, les ashrams, les néo-bouddhistes, les néomusulmans genre Black Muslims, les écolos partisans du rouet et de l'auto-suffisance, etc.)? Toutes prétendent (c'est le propre des familles et tribus) que l'individu peut coïncider avec son être social et vivre comme une activité épanouissante pour sa personne l'accomplissement des tâches nécessaires à la survie et existence de la communauté. (...)

Quel que soit le contexte historique, je tiens que, dès qu'une communauté postule l'identification personnelle de chacun avec le place qu'il y occupe, plus aucune activité - ni les

enluminures, ni la prière, ni le chant ni même la vie amoureuse - n'est autonome car (je crois l'avoir écrit) l'individu est nié en tant que sujet singulier et gouverné totalement par les devoirs résultant de sa totale appartenance. Même la vie du couple est médié par le devoir de mise en commun - ce qui, d'ailleurs, se manifeste dans les actuelles communautés mystico-californiennes par le droit accordé au Père supérieur à coucher avec toutes les femmes ou même par la prohibition de la formation de couples réguliers : ils sont un obstacle à l'appartenance de chacun à la communauté comme à son vrai corps organique. (...)

Je ne suis pas d'accord avec ton interprétation pour la raison suivante (que ce qui précède éclaire peut-être un peu) : je ne tiens pas le travail domestique, les tâches familiales, pour hétéronomes : ce sont des activités nécessaires qui, lorsqu'elles sont vécues comme contraignantes, comme corvées, ne sont autonomes que formellement. Tout ce qui est nécessaire n'est pas hétéronome. N'est hétéronome que ce qui relève de la sphère des activités socialement divisées/coordonnées. Il est nécessaire de dormir, de manger, d'uriner, de se laver etc. mais rien de tout cela n'est hétéronome ni ne regarde la société pour ce qui est des modalités d'accomplissement. Il est nécessaire de meubler son logement, de mettre au monde des enfants, de les élever etc. mais si c'étaient là des activités ou obligations hétéronomes, ça voudrait dire que la Société, l'État, nous en font devoir et, réciproquement, ont un droit de regard et de contrôle sur la manière dont nous exécutons ce devoir.

Bref, une partie importante des activités qui appartiennent au domaine du nécessaire appartient en même temps à celui de l'autonomie pour la seule raison qu'elle n'est pas socialisable mais cela ne veut pas dire pour autant que l'autonomie peut s'y exercer positivement : elle peut y prendre la forme de l'obligation privée assumée en maugréant. Elle le fera d'autant plus sûrement que l'on "manque de temps" en tout. Ce qui peut et doit être demandé à la Société, c'est de desserrer la pénurie de temps par des équipements (collectifs et appareils (produits industriellement) qui tout à la fois réduisent le temps passé au travail hétéronome socialement nécessaire et allègent la charge des activités nécessaires-autonomes, c'est-à-dire privées.

C'est là précisément ce qu'a revendiqué et obtenu en partie le mouvement des femmes dans le domaine de la reproduction de la vie. Celle-ci est posée comme une activité nécessaire mais non socialisable : elle doit relever du choix souverain de chacune, demeurer autonome. L'État, la Société n'ont pas de droit de regard sur mon corps et ne doivent pas me prescrire l'enfantement ou interdire l'avortement, ni la façon dont j'élève et éduque les enfants (dans certaines limites, évidemment). Il s'agit donc d'un acte à la fois souverain, nécessaire, privé et autonome qui ne peut être considéré et ni a fortiori rémunéré comme réalisation d'un devoir social : il peut seulement être demandé à la société d'en garantir la possibilité et la souveraineté par des mesures de "prévoyance sociale" et des allocations spécifiques qui ne sont pas à confondre avec la rémunération d'un travail socialement déterminé. L'allocation publique à la mère et à l'enfant est une *protection sociale de la Sphère de souveraineté privée* qui, tout comme le droit à la contraception ou à l'avortement ou à la surveillance périnatale, a pour but non la socialisation du domaine privé mais son contraire. (Je t'accorde que le dérapage menace constamment, surtout en France, en raison de l'arrogance bureaucratique avec laquelle les citoyens sont traités comme des espèces propriétés de l'Administration. Cela vaut en médecine comme dans les autres domaines. Tu as pu constater qu'au Québec c'est assez différent.)

Ce que signifient donc les p.116-7, c'est que je peux demander à la société de me garantir l'accès aux moyens de la souveraineté individuelle et des activités autonomes facultatives, mais non d'en prendre en charge ni d'en rémunérer l'exercice. Qui cuit du pain pour sa commune réalise une activité sociale qui peut être soit hétéronome et nécessaire, soit autonome et facultative (c'est un pain artisanal de luxe à côté duquel le pain industriel tout-venant subsiste) soit autonome et nécessaire (une coopérative communale a supplanté la boulangerie industrielle pour produire du pain artisanal sur la base d'une rotation du travail entre volontaires). Le premier et le troisième cas ouvrent droit à revenu social : les heures sont comptées dans les 20 000 nécessaires. Le second cas non, pas plus, contrairement ce que tu écris, que « le temps passé au potager ou devant la cuisinière ». Il y a deux et non pas un couple de variables - autonome/hétéronome ; nécessaire/facultatif - auquel on peut, à la manière d'Aznar, en ajouter un troisième : implication/ non-implication dans le travail. Ces deux ou trois couples permettent autant des combinaisons qu'il y a de variables.

Ce qui est affirmé, c'est que le seul nécessaire doit être produit par du travail social hétéronome, précisément afin de ne pas socialiser, massifier, mercantiliser le facultatif qui cesserait alors de relever de choix autonomes. Pour le reste, à ta question (: « Que signifient alors les p.116-7 ? Qu'il ne faut pas faire travailler les femmes de façon hétéronome ? »), je réponds (th.23.1.) qu'au contraire le travail hétéronome est un besoin, puisqu'il fonde, avec l'insertion dans le macro-social, la citoyenneté en droit dont l'appartenance micro-sociale est exempte et, d'autre part, qu'avec la réduction du travail social hétéronome à une occupation parmi d'autres, le plus souvent non prépondérante, il n'y aucune raison de considérer que la sphère domestique est le fardeau (et le royaume) de la femme. Si le mouvement des femmes (c'est heureusement pas le cas) considérerait qu'on ne changera jamais "les hommes" au point de les voir s'activer dans la maison, la cuisine et la chambre des enfants, donc que la femme ne sera délivrée de son fardeau et de l'oppression mâle que par une socialisation institutionnelle et salariée de ses activités, le seul résultat sera possible une généralisation de l'aliénation salariale et bureaucratique dans le cadre d'un antagonisme perpétué des sexes. L'ennui, avec les assimilations des conflits entre "genres" aux conflits entre classes, c'est qu'on peut viser l'abolition des classes mais non celle des "genres" (sexes). Exclure toute possibilité de réconciliation (même conflictuelle) c'est viser la ségrégation des sexes (comme le fait, en effet, une aile du mouvement qui, de ce fait, s'enferme dans un ghetto). (...)

Reproduit avec l'aimable autorisation de François Bordes pour l'IMEC et d'Alain Lipietz.

4. Photographie de Gorz avec Marcuse à l'Université de Vincennes



Reproduite avec l'aimable autorisation de Jim Gabaret.

Bibliographie

Remarques générales

Nous limitons cette bibliographie aux ouvrages directement cités en note de bas de page. Pour les œuvres de Gorz, nous indiquons en fin de référence, l'abréviation que nous avons utilisée. Elles sont classées par ordre chronologique de publication de la première édition (indiquée après le titre si différente de la date de l'édition référencée). En raison de la difficulté d'accès aux textes de Gorz, nous avons cité l'édition la plus accessible aujourd'hui et l'édition d'origine pour les ouvrages qui n'ont pas été republiés. Nous rassemblons également toutes les références des articles cités dans la thèse (qui ne constituent pas la bibliographie exhaustive des publications de Bosquet dans *Le Nouvel Observateur*). Les autres références sont classées par ordre thématique puis alphabétique des noms d'auteur.

1. Littérature primaire

Monographies

Le Traître, Paris, Gallimard, 2005 [Seuil, 1958] [LT].
La Morale de l'histoire, Paris, Seuil, 1959 [MH].
Stratégie ouvrière et néocapitalisme, Paris, Seuil, 1964 [S].
Le Socialisme difficile, Paris, Seuil, 1967 [SD].
Réforme et révolution, Paris, Seuil, 1969 [RR].
Critique du capitalisme quotidien, Paris, Galilée, 1972 [CCQ].
Critique de la division du travail, Paris, Seuil, 1973 [CDT].
Écologie et politique et Écologie et liberté, Paris, Arthaud, 2018 [Galilée, 1975 et 1977] [EP].
Fondements pour une morale, Paris, Galilée, 1977 [FM].
Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme, Paris, Galilée, 1980 [AP].
Les Chemins du paradis. L'agonie du capital, Paris, Galilée, 1983 [CP].
Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique, Paris, Gallimard, 2004, [Galilée, 1988] [MT].
Capitalisme, Socialisme, Écologie. Désorientations, orientations, Paris, Galilée, 1991 [CSE].
Misères du présent, richesse du possible, Paris, Galilée, 1997 [MPRP].
L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital, Paris, Galilée, 2003 [I].
Lettre à D, Paris, Gallimard, 2008 [Galilée, 2006] [LD].
Ecologica, Paris, Galilée, 2008 [E].
Le fil rouge de l'écologie, (édition établie et présentée par Willy Gianinazzi), EHESS, 2015 [FR].
Leur écologie et la nôtre, Anthologie d'écologie politique (Textes introduits et présentés par Françoise Gollain et Willy Gianinazzi), Paris, Seuil, 2020 [LELN].

Articles publiés dans *Le Nouvel Observateur* et *Le Sauvage*

- « L'automobile en crise », *NO*, 19 novembre 1964.
- « Pas seulement pour des sous », *NO*, 10 décembre 1964.
- « Sainte tempête à Belgrade », *NO*, jeudi 17 décembre 1964.
- « L'Europe des syndicats », *NO*, jeudi 17 décembre 1964.
- « Belgique : une aile gênante », *NO*, 31 décembre 1964.
- « Les raisons de sauver "Concorde" », *NO*, 7 janvier 1965.
- « USA : l'impasse de l'opulence », *NO*, 4 février 1965.
- « La démocratie de l'autoroute », *NO*, 4 février 1965.
- « La marche sur Paris », *NO*, 8 février 1965.
- « Êtes-vous un Français normal ? », *NO*, 4 mars 1965.
- « Les communes enchaînées », *NO*, 11 mars 1965.
- « La faim du monde », *NO*, 25 mars 1965.
- « La marche sur Paris », *NO*, 8 avril 1965.
- « Le secret de Giscard », *NO*, 20 mai 1965.
- « Les privilégiés d'abord », *NO*, 4 août 1965.
- « Le droit aux vacances », *NO*, 11 août 1965.
- « Loisirs à huis clos », *NO*, 24 août 1965.
- « Logement : la loi du marché », *NO*, 1^{er} décembre 1965.
- « Italie : une opération en Bourse », *NO*, 15 décembre 1965.
- « Après Giscard », *NO*, 12 janvier 1966.
- « Entretien de Michel Leclerc », *NO*, 2 février 1966.
- « La croix de Lorraine », *NO*, 13 avril 1966.
- « Le « socialisme » et la bagnole », *NO*, 11 mai 1966.
- « La grève "tous ensemble" », *NO*, 18 mai 1966.
- « Consomme et tais-toi ! », *NO*, 1 juin 1966.
- « Les chômeurs de la relance », *NO*, 17 août 1966.
- « Et si on nationalisait la Bourse », *NO*, 12 octobre 1966.
- « Décolonisez la province », *NO*, 7 décembre 1966.
- « Cent mille morts par jour », *NO*, 21 décembre 1966.
- « La santé au rabais », *NO*, 4 janvier 1967.
- « Une république de mal-logés », *NO*, 1 mars 1967.
- « Le piège des salaires », 29 mars 1967.
- « La France malade du bac », *NO*, 31 mai 1967.
- « La maison de demain », *NO*, 14 juin 1967.
- « La malade imaginaire », *NO*, 26 juillet 1967.
- « Des propriétaires de vent », *NO*, 2 août 1967.
- « Si j'étais un patron... », *NO*, 7 août 1967.
- « L'enfer parisien », *NO*, 4 octobre 1967.
- « Réponse à Laurent Schwartz », *NO*, 8 novembre 1967.
- « Fidel Castro est-il un fou ? », *NO*, 28 février 1968.
- « La révolte des cadres », *NO*, 3 avril 1968.
- « Université : la victoire du doyen Zamansky », *NO*, 10 avril 1968.

« Décentralisation : les provinciaux secouent Paris », *NO*, 24 avril 1968.

« Pouvoir étudiant et pouvoirs ouvriers », *NO*, 22 mai 1968.

« Le coup de la participation », *NO*, 22 juillet 1968.

« Éducation : attention, écoles ! », *NO*, 9 septembre 1968.

« Communisme : le “Mai rampant” italien », *NO*, 17 février 1969.

« Italie : la ligne Berlinguer », *NO*, 24 février 1969.

« Grèves : une question de régime », *NO*, 17 mars 1969.

« Quatre frères Willot », *NO*, 4 août 1969.

« Dévaluation : les dessous de la bataille des prix », *NO*, 18 août 1969.

« Gouvernement : le style ne suffit pas », *NO*, 1 septembre 1969.

« Agriculture : la sélection des survivants », *NO*, 3 novembre 1969.

« Ces grèves qu’on appelle sauvages... », *NO*, 10 novembre 1969

« Le droit à l’asphyxie », *NO*, 29 décembre 1969.

« Les modernistes entrent en scène », *NO*, 5 janvier 1970.

« Pollution : les asphyxiés de l’an 2000 », *NO*, 12 janvier 1970.

« Des malades qui rapportent », *NO*, 9 février 1970.

« La mort des petits », *NO*, 4 mai 1970.

« États-Unis : le sixième front », *NO*, 11 mai 1970.

« Dossier : la tragédie de l’atome », *NO*, 1^{er} juin 1970.

« Environnement : “J’accuse...” », *NO*, 10 août 1970.

« L’argent américain en France », 7 septembre 1970.

« Usagers, on vous roule », *NO*, 28 septembre 1970.

« La fin de l’atome français », *NO*, 12 octobre 1970.

« L’Occident est mûr pour le communisme » (*Il Manifesto*), *NO*, 23 novembre 1970.

« La subversion par le bonheur », *NO*, 21 décembre 1970.

« 1970. L’année des otages », *NO*, 28 décembre 1970.

« Pouvoir : le piège de Jacques Delors », *NO*, 15 février 1971.

« Économie : l’épicier et l’ordinateur », *NO*, 15 mars 1971.

« Le fiasco du “national-pétrolisme” », *NO*, 8 mars 1971.

« L’impératif industriel », *NO*, 29 mars 1971.

« Les astuces de l’indice des prix », *NO*, 5 avril 1971.

« Le temps de vivre », *NO*, 17 mai 1971.

« Comment peuvent-ils être OS ? », *NO*, 24 mai 1971.

« Révolution à l’italienne », *NO*, 14 juin 1971.

« Emploi : la journée de quatre heures ? », *NO*, 6 septembre 1971.

« Les “sauvages” du métro », *NO*, 18 octobre 1971.

« Ralph Nader ou la consommation forcée », *NO*, 25 octobre 1971.

« Économie : le sursis de 1972 », *NO*, 27 décembre 1971.

« Socialisme : la vraie conquête... c’est celle – politique – que les syndicats ne peuvent obtenir qu’avec leur base », *NO*, 24 janvier 1972.

« Comment peut-on être OS ? », *NO*, 20 mars 1972.

« Écologie et révolution. B) Pour un bon usage de Mansholt », *NO*, 10 avril 1972.

« Prolétaires de tous les pays... », *NO*, 8 mai 1972.

« La République du “tout va bien” », *NO*, 29 mai 1972.

« D. Écologie et capitalisme », *NO*, 19 juin 1972.

« C) Les impasses de la croissance », *NO*, Hors-série, juin-juillet 1972.

« Lutter ou voter ? », *NO*, 3 juillet 1972.

« Yougoslavie : les hérétiques de Belgrade », *NO*, 7 août 1972.

« L'exemple vient d'en haut », Entretien de Édouard Leclerc, *NO*, 2 octobre 1972.

« Crise de l'école », *NO*, 16 octobre 1972.

« Au-delà des élections », *NO*, 6 novembre 1972.

« Femmes : un chiffon de plus », *NO*, 27 novembre 1972.

« Économie : les premiers de la classe », *NO*, 8 janvier 1973.

« Les jeunes prophètes d'Amsterdam », *NO*, 22 janvier 1973.

« Consommation : alerte aux casseroles !... », *NO*, 5 février 1973.

« Économie : mieux vaut moins mais mieux », *NO*, 12 février 1973.

« Syndicats : que faire dans les trois ans qui viennent ? », *NO*, 19 mars 1973.

« Écologie : du soleil dans la maison », *NO*, 26 mars 1973.

« L'opulence condamnée par elle-même », *LS*, mars 1973.

« À quoi servent les immigrés ? », *NO*, 16 avril 1973.

« Flins : les "immigrés" découvrirent que sans eux rien ne marchait. Ils prirent conscience de leur force et l'usine s'arrêta. », *NO*, 21 avril 1973.

« En avoir ou pas... », *NO*, 30 avril 1973.

« Travail : les outils de demain », *NO*, 18 juin 1973.

« Environnement : le scandale de l'été », *NO*, 13 août 1973.

« Socialisme ou écofascisme », *LS*, juillet-août 1973.

« L'idéologie sociale de la bagnole », *LS*, sept-octobre 1973.

« L'impérialisme sans rivages : les multinationales », *NO*, 15 octobre 1973.

« Pétrole : la peur du rationnement », *NO*, 5 novembre 1973.

« La fin de l'opulence », *NO*, 26 novembre 1973.

« Crise : ce n'est qu'un début !... », *NO*, 10 décembre 1973.

« On peut se passer des centrales nucléaires », *NO*, 24 février 1974.

« L'arme de la crise », *LS*, février 1974.

« Réinventer l'avenir », *NO*, 4 mars 1974.

« La victoire ne suffit pas », *NO*, 8 avril 1974.

« Crise : les solutions de la gauche », *NO*, 22 avril 1974.

« Leur écologie et la nôtre », *LS*, avril 1974.

« Énergie : le soleil au détail », *NO*, 7 mai 1974.

« La révolte selon Sartre et les gauchistes », *NO*, 10 juin 1974.

« Élysée : un président à l'américaine », *NO*, 17 juin 1974.

« Énergie : l'inévitable rationnement », *NO*, 8 juillet 1974.

« Élevage : la viande empoisonnée », *NO*, 29 juillet 1974.

« Douze milliards d'hommes », *NO*, 2 septembre 1974.

« Profiter de la crise : actualité du socialisme », *NO*, 24 décembre 1974.

« Énergie nucléaire : Français, si vous saviez... », *NO*, 3 février 1975.

« Les cinq illusions de l'atome », *NO*, 10 février 1975.

« On peut se passer des centrales nucléaires », *NO*, 24 février 1975.

« Nucléaire : un dossier truqué », *NO*, 17 mars 1975.

« Viticulture : le Midi ivre », *NO*, 7 avril 1975.

« Nucléaire : mensonges par omission », *NO*, 21 avril 1975.

« De l'électronucléaire à l'électrofascisme », *LS*, avril 1975.

« Nucléaire : la fin des experts », *NO*, 12 mai 1975.

« Médecine : la santé selon Ivan Illich », *NO*, 12 juillet 1975.

« Energie : le repli de l'atome », *NO*, 28 juillet 1975.

« Recension de *Nemésis médicale*, Ivan Illich », *LS*, juillet 1975.

« États-Unis : l'agonie d'une métropole », *NO*, 27 octobre 1975.

« Des "pièges à désir" pour les foules », *NO*, 24 novembre 1975.

« Cancer : le choix des armes », *NO*, 1^{er} décembre 1975.

« Entreprises : travail sur ordonnance », *NO*, 8 décembre 1975.

« Energie : le prix caché de l'atome », *NO*, 29 décembre 1975.

« Écoute, chômeur », *NO*, 5 janvier 1976.

« General Electric : les déserteurs de l'atome », *NO*, 1^{er} mars 1976.

« Échanges : l'adieu à Cuernavaca », *NO*, 17 avril 1976.

« Californie : la révolution américaine commence », *NO*, 10 mai 1976.

« Météorologie : alerte au climat », *NO*, 24 mai 1976.

« La dictature du plutonium », *NO*, 28 juin 1976.

« Pollution : quand la saleté tue », *NO*, 26 juillet 1976.

« Opinion : occupons le terrain », *NO*, 30 août 1976.

« Lettre ouverte à quelques futurs ministres de gauche », *NO*, 13 septembre 1976.

« Nucléaire : les damnés de l'atome », *NO*, 4 octobre 1976.

« Une production destructive », *NO*, 11 octobre 1976.

« Les poubelles de l'atome », *NO*, 29 novembre 1976.

André Gorz, « Philosophie : Sartre malgré lui ? », *NO*, 6 décembre 1976.

« Courrier des lecteurs », *NO*, 14 février 1977.

« Écologie : pour qui travaillent les « verts » ? », *NO*, 7 mars 1977.

« Des employés sans patron ? », *NO*, 11 avril 1977

« Plutonium, le diktat de Carter », *NO*, 18 avril 1977.

« Les économistes communistes ont-ils raison ? », *NO*, 23 mai 1977.

André Gorz, « Sartre et les sourds », *NO*, 27 juin 1977.

« Nucléaire : un si petit nuage », *NO*, 11 juillet 1977.

« Nucléaire : faut-il brûler Superphénix ? », *NO*, 25 juillet 1977.

« Qu'est-ce que l'écologie politique ? », *LS*, juillet 1977.

« La nébuleuse écologique », *NO*, 22 août 1977.

« Les nouveaux mouvements sociaux. La stratégie de la guérilla », *NO*, 12 septembre 1977.

« Révolution : plaidoyer pour l'entreprise », *NO*, 19 décembre 1977.

« Energie : l'atome est-il irremplaçable ? », *NO*, 1^{er} janvier 1978.

« La société dualiste », *LS*, janvier 1978.

« Energie : le soleil dans vos cheminées », *NO*, 13 février 1978.

« Pollution : le cancer dans le métro ? », *NO*, 27 février 1978.

« Une pastille contre le travail », *NO*, 23 avril 1978.

« Energie : le plus grand moulin du monde », *NO*, 23 avril 1978.

« Tribune : la politique n'est plus dans la politique », *NO*, 8 mai 1978.

« Énergie : comment faire plus avec moins », *NO*, 22 mai 1978.
 « Informatique : quand l'ordinateur règnera », *NO*, 22 mai 1978.
 « Énergie : du soleil pour l'hiver », *NO*, 19 juin 1978.
 « Écologie : les moustiques contre-attaquent », *NO*, 18 septembre 1978.
 « Quand les chômeurs seront heureux », *NO*, 4 décembre 1978.
 « Écofiction : vive le froid ! », *NO*, 15 janvier 1979.
 « Bien mieux que l'atome ! », *NO*, 9 avril 1979.
 « Débat sur le nucléaire : des vérités et des passions », *NO*, 21 mai 1979.
 « Comment se passer du nucléaire ! », *LS*, mai 1979.
 « Énergie : un totem pour chacun », *NO*, 24 septembre 1979.
 « Écologie : l'archipel de la convivialité », *NO*, 31 décembre 1979.
 « Des restrictions avantageuses », *NO*, 7 janvier 1980.
 « Énergies et société : dix-neuf ou vingt choses que je sais d'elles », *LS*, mars 1980.
 « Plaidoyer pour les médecines douces », *NO*, 7 avril 1980.
 « Médecines douces : la science est avec nous », *NO*, 21 avril 1980.
 « L'étonnant plébiscite pour l'énergie solaire », *NO*, 21 juin 1980.
 « Objecteurs : le demi-tour du Conseil d'État », *NO*, 9 août 1980.
 « Scénario pour un autre bonheur », *NO*, 27 septembre 1980.
 « La dynamite d'Edgar Morin », *NO*, 5 janvier 1981.
 « Nucléaire : le choix socialiste », *NO*, 26 janvier 1981.
 « Le vote des Verts », *NO*, 5 mai 1981.
 « Alimentation : la grande bouffe des affameurs... », *NO*, 17 octobre 1981.
 « Nucléaire : la politique du mépris », *NO*, 17 octobre 1981.
 « Alimentation : la grande bouffe des affameurs », *NO*, 17 octobre 1981.
 « Architecture : demain la terre ? », *NO*, 14 novembre 1981.
 « Social-démocratie : l'imagination en panne », *NO*, 3 avril 1982.
 « Où va l'écologie ? », *NO*, 14 décembre 2006.

Articles *Les Temps Modernes*

« Afrique du Sud : le baptême du sang », *LTM*, avril-mai 1960, n°171.
 « Gaullisme et néocolonialisme (A propos du Plan de Constantine) » *LTM*, mars 1961, n°179.
 « Les États-Unis et Cuba. Avril 1961 », *LTM*, mai 1961, n°181.
 « Le vieillissement », *LTM*, novembre 1961, n°186.
 « Le vieillissement, fin », *LTM*, janvier 1962, n°189.
 « Avant-propos », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.
 « La grève des mineurs », *LTM*, avril 1963, n°203.
 « Introduction : Le débat sino-soviétique », *LTM*, n°204, mai 1963.
 « Une victoire », *LTM*, juin 1963, n°205.
 « Le test vietnamien », *LTM*, mai 1965, n°228.
 « Réforme et révolution », *LTM*, février 1967, n°249.
 « Un socialisme à refaire », *LTM*, avril 1968, n°263.
 « Limites et potentialités du mouvement de mai », *LTM*, août-septembre 1968, n°266-267.
 « D'un printemps à l'autre », *LTM*, avril 1969, n°274.

« Italie. Ni trade-unionistes ni bolchéviks », *LTM*, octobre 1969, n°279.
 André Gorz et Philippe Gavi, « La bataille d'Ivry », *LTM*, mars 1970 n°284.
 « Détruire l'Université », *LTM*, avril 1970, n°285.
 « Présentation [du dossier italien] », *LTM*, août-septembre 1970, n°289-290.
 « Technique, techniciens et luttes des classes », *LTM*, août-septembre 1971, n°301-302.
 « Le despotisme d'usine et ses lendemains », *LTM*, sept-oct 1972, n°314-315.
 « Quelle gauche ? Quel programme ? » *LTM*, janvier 1973, n°318.
 « Leurs fabriques et les nôtres », *LTM*, octobre 1973, n°327.
 « Caractères de classe de la science et des travailleurs scientifiques », *LTM*, janvier 1974, n°330.
 « Présentation », *LTM*, juin 1974, n°335.
 « Le programme caché de l'éducation permanente », *LTM*, novembre 1974, n°340.
 « Pour une critique des forces productives – Réponse à Marc Rakowski », *LTM*, janvier 1976, n°355.
 « L'escroquerie nucléaire », *LTM*, janvier 1977, n°366.
 « La plus grande liberté possible », *LTM*, octobre 1986, n° 483.
 « Lettre à François George » *LTM*, 2005, n°632-633-634.
 « Authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre », *LTM*, 2005, n°632-633-634.

Autres articles

Gerhard Horst, « Der Existentialismus bei Jean-Paul Sartre », *Der Turm*, août 1946.
 « Qui est Sartre ? », *Servir*, 31 juillet 1947.
 « Sartre contre le chrétien ? », *Servir*, 29 avril 1948.
 « La défense de l'Europe se passe de canons », *Servir*, 14 octobre 1948.
 Michel Bosquet, « Est-Ouest. La tentative yougoslave », *L'Express*, 20 août 1959.
 « Reportage. L'exemple tchèque », *L'Express*, 9 janvier 1964.
 « Réponse à Serge Mallet », *France Observateur*, 28 mai 1964.
 André Gorz, « Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel* », *The Nation*, mai 1964.
 « Workers' control : some european experiences », *Upstart*, janvier 71.
 André Gorz et François Châtelet, « Et si la politique redécouvrait la morale... » *Les Nouvelles littéraires*, n° 2583, 5 mai 1977, p. 11.
 « L'antiproductivisme », *Vert*, décembre 1980, n°14.
 « La conquête de l'autonomie », *Autogestions*, n°8/9 printemps 1982.
 « Entkopplung von Einkommen und Arbeit oder von Einkommen und Arbeitszeit? », in Forschungsberichte aus Sozial-und Arbeitsmarktpolitik, *Basislohn/Existenzsicherung Garantiertes Grundeinkommen für alle ?* n°16, 1987.
 « De l'aptitude au temps libre », *Transversales. Sciences/Cultures*, 50, mars-avril 1998, p. 24
 « Penser l'exode de la société du travail et de la marchandise », *Mouvements*, 50, juin-août 2007, p. 95-106.

Autres sources non ré-éditées

- « Sujet, structures, science et action politique. Discussion », *Démocratie nouvelle*, n°4, avril 1967.
- « Entretien », in Ilija Bojovic (dir.), 1968. *Archéologie d'une pensée*. Vevey, Ed. la Valsainte, Belgrade, Ed. Paideia, 2008.
- « Ade, Proletariat ! Ein Gespräch mit Hans Oxenius », *Ästhetik und Kommunikation Zivilisationskritik*, Mars 1981.
- Entretien avec Oskar Negt, in *Arbeitszeit ist Lebenszeit ! Argumente für die Verkürzung der Arbeitszeit*, Basisbücher, n°6, 1984.

Documents des archives IMEC

- « Ce travail a pour but de montrer la continuité philosophique qui relie *L'Être et le Néant* aux *Questions de méthode* », Archives André Gorz/IMEC/371/1/1.
- « On peut se demander ce que signifie l'ontologie pour Sartre », Archives André Gorz/IMEC/371/1/3.
- « Entretien avec Bodo Morawe », Archives André Gorz/IMEC : Version française 371/1/4, version allemande 371/1/7.
- « Situer la C. », Archives André Gorz/ IMEC/371/1/5.
- « Sur Husserl », Archives André Gorz/ IMEC/371/7/4.
- « Autant le reconnaître d'entrée de jeu... », Archives André Gorz/IMEC 371/7/7.
- « Zukunft ohne Arbeit oder Arbeit ohne Zukunft ? », Archives André Gorz/IMEC/371/7/20
- « Reshaping the welfare state », Archives André Gorz/IMEC/371/7/21.
- « Violence de l'économie », Archives André Gorz/IMEC/371/7/28.
- « Commentaire sur le livre de Christian Palloix et Philippe Zarifian », Archives André Gorz/IMEC/371/7/35.
- « De la conscience à la praxis », Archives André Gorz/ IMEC/371/8/25.
- « Force et faiblesse du marxisme aujourd'hui », Archives André Gorz/IMEC/371/8/26.
- « Quelques thèses pour lancer une discussion sur la pédagogie », Archives André Gorz/IMEC/371/8/32.
- « Quel syndicalisme ? », Archives André Gorz/IMEC/371/8/40.
- « Préface US à *Socialisme difficile* », Archives André Gorz/IMEC/371/9/1.
- « Je vais moi aussi insister surtout sur la praxis », Archives André Gorz/ IMEC/371/9/20.
- « Débat entre André Gorz et Herbert Marcuse », Archives André Gorz/IMEC/371/9/24.
- « Entretien avec Marcuse », Archives André Gorz/IMEC/371/10/3.
- « La plus grande liberté possible », Archives André Gorz/IMEC/371/10/17.
- « Lettre reçue d'Opielka, 27 novembre 1987 », Archives André Gorz/IMEC/371/13/2/4.
- « Dossier 2 », Archives André Gorz/IMEC/371/19/2.
- « Dossiers de presse », Archives André Gorz/IMEC/371/24 et 371/25.
- « Remarques pour la construction du concept d'Althusser », « Textes reçus » Archives André Gorz/IMEC/371/28.
- « Inverser les institutions », « Textes reçus », Archives André Gorz/IMEC/371/28.

« Lettre du 8 septembre 1991 à Betsy Bowman et Bob Stone », « Textes reçus » Archives André Gorz/IMEC/371/28.

« Division technique et sociale du travail et revenu garanti », Archives André Gorz/371/29/18.

« Correspondance », Archives André Gorz/IMEC/371/44, 371/45 et 371/46.

2. Littérature secondaire sur André Gorz

Ouvrages

BARBIN, Adeline, *André Gorz, Travail, économie et liberté*, SCEREN, 2013.

BLUHM, Harald, HÄGER, André, « Solitär – André Gorz », *Berliner Debatte Initial*, n°4, 2013.

BOWRING, Finn, *André Gorz and the Sartrean Legacy. Arguments for a Person-Centred Social Theory*, Houndmills, MacMillan press, 2000.

CHENAVIER, Robert, *André Gorz. Fonder l'écologie politique*, Paris, Michalon, 2020.

FOUREL, Christophe (dir.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2012.

FOUREL, Christophe, RUAULT, Clara, « Écologie et Révolution », *Pacifier l'existence. André Gorz/Herbert Marcuse : un dialogue critique*, Paris, Les Petits Matins, 2022.

GIANINAZZI, Willy, *André Gorz, une vie*, Paris, La Découverte, 2016.

GOLLAIN, Françoise, *Une Critique du travail. Entre écologie et socialisme*, Paris, La Découverte, 2000.

—, *André Gorz, une philosophie de l'émancipation*. Paris, L'Harmattan, 2018.

—, *André Gorz et l'écossocialisme*, Paris, Le Passager Clandestin, 2021.

KRÄMER, Hans Leo, (dir.), *Kongress über die Ideen von André Gorz. 15. und 16. Februar 2013 in Saarbrücken*, Universitätsverlag des Saarlandes.

LEGGEWIE, Claus, STENKE Wolfgang (dir.), *André Gorz und die zweite Linke. Die Aktualität eines fast vergessenen Denkers*, Berlin, Wagenbach, 2017.

LESOURT, Enzo, *André Gorz, portrait du philosophe en contrebandier*, Paris, L'Harmattan, 2012.

LITTLE, Adrian, *The Political Thought of André Gorz*, New York, Routledge, 2013.

MÜNSTER, Arno, *André Gorz ou le socialisme difficile*, Paris, Lignes, 2008.

Articles

- Recensions d'époque

CHÂTELET, François, « Charlot, des sous ! » *Express*, 11/06/1964.

CHENAVIER, Robert, « La logique de la liberté selon André Gorz. Lecture des *Chemins du paradis*. » non daté non publié, voir « Textes reçus », Archives André Gorz/IMEC/371/28.

DEMONCHAUX, André, « Pour une stratégie offensive », *Esprit*, septembre 1965.

HUSSON, Michel, « Fin du travail ou abolition du salariat ? », *Critique communiste*, n°144, hiver 1995-1996.

LALONDE, Brice, « Recension *Écologie et politique*, Michel Bosquet », *LS*, avril 1975.

LANTZ, Pierre, « Stratégie ouvrière et néocapitalisme par André Gorz », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, Vol. 19, N°03, juillet-septembre 1964.

LAUDRAIN, Maurice, « Les livres : *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* d'André Gorz », *Perspectives syndicalistes*, février 1965.

LEBRETON, André, « Interrogations sur le socialisme », *France Forum*, octobre 1964.

NICOLAS LE STRAT, Pascal, « Travail et constitution du sens à propos d'André Gorz », *Futur Antérieur*, n°35-36, février 1996.

MALLET, Serge, « Un réformisme révolutionnaire », *France Observateur*, 21/05/1964.

MAURIZIO, Lazzarato, COMBES, Muriel, ASPES, Bernard, « Le « travail » : un nouveau débat pour de vieilles alternatives », *Futur Antérieur*, n°35-36, février 1996.

NEGRI, Toni et VINCENT, Jean-Marie, « Paradoxes autour du travail », *Futur Antérieur*, février 1992, n°10.

NEGRI, Toni, « Misères du présent, richesses du possible d'André Gorz (recension) », tr. Giselle Donnard, *Futur antérieur*, 43, avril 1998.

—, « Su gorz, a partire da “leur écologie et la nôtre” », *Euronomade*, 9 décembre 2020.

ROSANVALLON, Pierre « Recension de Bosquet (Gorz), « Écologie et liberté » », *NO*, 13 juin 1977.

VINCENT, Jean-Marie, « Un provocateur tranquille », *NO*, 19 juillet 1965.

- Littérature critique

« Bulletin du Rhône », 1^{er} octobre 1964, n°208 recension non signée, suivi d'une discussion entre René Bletterie, André Chazalatte, Maurice Chevallier et Jean Guichard.

BERRY, Craig et KENNY, Michael, « André Gorz : Freedom, Time and Work in the Post-Industrial Economy », *New Political Economy*, Vol. 13, n°4, December 2008.

BOWRING, Finn, « Misreading Gorz », *New Left Review*, I/217, mai-juin 1996.

—, « Post-Fordism and the end of work », *Futures*, n°34, 2002.

BLUHM, Harald, HÄGER, André, « Solitär – André Gorz », *Berliner Debatte Initial*, n°4, 2013.

BRETON, André, « Interrogations sur le socialisme », *France Forum*, octobre 1964.

DUVERGER, Timothée, « Écologie et autogestion dans les années 1970. Discours croisés d'André Gorz et de Cornelius Castoriadis », *Écologie & politique*, vol. 46, n°1, 2013.

—, « Écosocialisme ou barbarie. La technocritique, source de l'écologie politique d'André Gorz », *Écologie & politique*, vol. 54, n°1, 2017.

JULLIARD, Jacques, « Les passions d'André Gorz », *NO*, 27 septembre 2007.

KAIL, Michel et SOBEL, Richard, « Le marxisme est un humanisme », *LTM*, vol. 632-633-634, n°4-5-6, 2005.

MOULIER-BOUTANG, Yann, « André Gorz, pour mémoire », *Multitudes*, vol. 31, n°4, 2007.

LIPIETZ, Alain, « André Gorz et notre jeunesse », *Multitudes*, vol. 31, n°4, 2007.

LÖWY, Michael, « Le marxisme d'André Gorz », *EcoRev'*, vol. 45, n°2, 2017.

RIZK, Hadi, « Au-delà du travail, dominant et dominé : lecture de Gorz, avec Sartre » in FISCHBACH, Frank *et al.* (dir.) *Histoire philosophique du travail*, Paris, Vrin, 2022.

SOBEL, Richard, « Marxismes et Critique de la valeur. Une lecture d'inspiration sartrienne », *L'Homme & la Société*, vol. 210, n°2, 2019, pp. 165-197.

—, « Le dernier Gorz et la *Critique de la valeur* », *Revue de philosophie économique*, 2021/2, n°22, p. 55-88.

—, « Le règne de la nécessité » borne-t-il l'émancipation sociale ? Deux lectures croisées de l'utopie communiste chez Marx », *Revue économique*, vol. 62, n°2, 2011, p. 187-214.

3. Marxisme, nouvelle gauche et leurs critiques

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, 1965, Paris, La Découverte.

—, Louis, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.

—, Louis, *L'avenir dure longtemps*, Paris, 1992, Stock/IMEC.

ANDERSON, Perry, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977.

—, Perry, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983.

ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, tr. Georges Fradier, Paris, Calman-Lévy, 1983.

ARON, Raymond, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973.

—, *Marxismes imaginaires, D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1978.

—, *Le marxisme de Marx*, Paris, Fallois, 2001.

AVELINE, Claude, CASSOU, Jean, CHAMSON, André, FRIEDMANN, Georges, MARTIN-CHAUFFIER, Louis, VERCORS, *L'heure du choix*, Paris, Ed. Minuit, 1947.

BADIOU, Alain, *Mémoires d'outre-politique (1937-1985)*, Paris, Flammarion, 2023.

—, *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ? Une conférence donnée par Alain Badiou au séminaire étudiant Lectures de Marx*, Paris, Ed. Sociales, 2016.

BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation : ses mythes, ses structures*, Paris, Gallimard, 1974.

BELLEVILLE, Pierre, *Une nouvelle classe ouvrière*, Paris, Julliard, 1963.

BIHR, Alain, *Du « Grand Soir » à « l'Alternative »*, Paris, Ed. Ouvrières, 1991.

BOUFFARD, Alix, FERON Alexandre, *Marxisme orthodoxe ou marxisme occidental ? La réception de Lukács en France dans les années 1940 et 1950*, *Actuel Marx*, 2021/1, n° 69.

BRUNET, Jean-Paul, *Histoire du PCF*, PUF, Paris, 1987.

BOURDIEU, Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

BUBER-NEUMANN, Margarete, *Déportée en Sibérie*, Paris, Seuil, 1949.

DUCANGE, Jean-Numa, BURLAUD, Anthony (dir.), *Marx, passion française*, Paris, La Découverte, 2018.

FEUERBACH, Ludwig, *L'essence du christianisme*, tr. J-P. Osier, Paris, Maspero, 1979.

FONDU, Guillaume, *Une science sociale en contexte : usages allemands, russes et soviétiques de la critique de l'économie politique*, Thèse de philosophie, Université Rennes 1, 2019.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

—, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

FRIEDMANN, Georges, *Le Travail en miettes : spécialisation et loisirs*, Paris, Gallimard, 1956.

FRIEDMANN, Georges et NAVILLE, Pierre (dir.), *Traité de sociologie du travail*, Paris, Armand Colin, 1962.

GARAUDY, Roger, *Humanisme marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1957.

—, *Perspective de l'homme*, Paris, PUF, 1959.

- GEERLANDT, Robert, *Garaudy et Althusser : le débat sur l'humanisme dans le PCF et son enjeu*, Paris, PUF, 1978.
- GRAMSCI, Antonio, *Écrits politiques. 1, 1914-1920*, trad. Marie G. Martin, Gilbert Moget, Armando Tassi, Robert Paris, Paris, Gallimard, 1974.
- GUATTARI, Felix, *Les Années d'hiver*, Paris, Ed. Amsterdam, 2009.
- GUTERMAN, Norbert et LEFEBVRE, Henri, *Morceaux choisis de Karl Marx*, Paris, Gallimard, 1934.
- HABERMAS, Jürgen, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973.
- , *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
- HEINRICH, Michael, BOUFFARD, Alix, FERON, Alexandre, FONDU, Guillaume, *Ce qu'est Le Capital de Marx*, Paris, Les Éditions sociales, 2017.
- HELLER, Agnès, *La théorie des besoins chez Marx*, tr. Martine Morales, Paris, Union générale d'éditions, 1978.
- HERVE, Pierre, *La Révolution et les fétiches*, 1956, Paris, La Table ronde.
- HIRSH, Arthur, *The French New Left: an Intellectual History from Sartre to Gorz*, Boston, South End Press, 1981.
- HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodor W., *La Dialectique de la raison : fragments philosophiques*, tr. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
- HOWARD, Dick, *Defining the political*, Londres, Macmillan.
- , *The Marxian Legacy*, 1988, Londres, Macmillan.
- HUSSON, Michel (sous le pseudonyme Maxime Durand) « L'Autogestion ambiguë », *Critique communiste*, janvier 1992.
- JUDT, Tony, *Le marxisme et la gauche française 1830 – 1981*, Paris, Hachette, 1987.
- LEFEBVRE, Henri, *Le Marxisme*, PUF, Paris, 1948.
- , *Pour connaître la pensée de Marx*, Paris, Bordas, 1948.
- LEFORT, Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Librairie Droz, 1971.
- LENINE, Vladimir, *Que faire ?*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1925.
- LÖWY, Michael, « La théorie marxiste du parti », *Actuel Marx*, vol. 46, n°2, 2009.
- LUKACS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, tr. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960.
- LUXEMBOURG, Rosa, *Grève des masses, parti et syndicats*, Paris, Maspero, 1964.
- , *Réforme ou révolution ?*, Paris, Ed. Sociales Internationales, 1932.
- MALLET, Serge, *La nouvelle classe ouvrière*, Paris, Seuil, 1963.
- MARCHAIS, Georges, *L'Espoir au présent*, Paris, Ed. Sociales, 1980.
- MARCUSE, Herbert, « Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus », *Die Gesellschaft*, 1932, n°8.
- , *Éros et civilisation*, tr. J.-G. Nény et B. Fraenkel, Minuit, Paris, 1963.
- , *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, tr. Monique Wittig, Paris, Points, 1968.
- , *Sommes-nous déjà des hommes ?*, Alboussière, QS? Éditions, 2018.
- , *Culture et société*, tr. Gérard Billy, Paris, Minuit, 1970.
- , *Actuels*, Galilée, Paris, 1976.

- MARX, Karl, *Misère de la philosophie : Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, Paris, Éditions Sociales, 1946.
- , *Le Capital*, livre 1, Paris, Flammarion, 1969.
- , *Manuscrit de 1857-1858*, Paris, Éditions Sociales, 1980.
- , *Contribution à la critique de l'économie politique : introduction aux Grundrisse, dite de 1857*, tr. Guillaume Fondu et Jean Quétier, Paris, Éditions sociales, 2014.
- , *Manuscrits de 1844*, tr. Jacques-Pierre Gougeon, Paris, Flammarion, 1996.
- NAVILLE, Pierre, *La Vie de travail et ses problèmes*, Paris, Armand Colin, 1954.
- , *Le Nouveau Leviathan. 1. De l'aliénation à la jouissance, la genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Paris, M. Rivière et Cie, 1957.
- NEGRI, Toni, *Marx au-delà de Marx : cahiers du travail sur les « Grundrisse »*, Paris, Bourgois, 1979.
- NORA, Pierre, « Aliénation », in SIMONIN, Anne et CLASTRES, Hélène, (dir.), *Les Idées en France, 1945-1988*, Gallimard, Paris, 1989.
- PARTI COMMUNISTE et PARTI SOCIALISTE, *Programme commun de gouvernement du Parti communiste français et du Parti socialiste*, Paris, Éditions Sociales, 1972.
- POLANYI, Karl, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983.
- QUETIER, Jean, « Marx dans le combat politique (1864-1883) », *La Pensée*, n° 394, p. 78-88.
- RAVENEL, Bernard, *Quand la gauche se réinventait. Le PSU, histoire d'un parti visionnaire. 1960-1989.*, Paris, La Découverte, 2016.
- ROSANVALLON, Pierre, *Notre histoire intellectuelle et politique. 1968-2018.*, Paris, Seuil, 2018
- SAHLINS, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, tr. Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976.
- SEVE, Lucien, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Ed. Sociales, 1964.
- SURYA, Michel, *La révolution rêvée. Pour une histoire des intellectuels et des œuvres révolutionnaires (1944-1956)*, Paris, Fayard, 2004.
- TERTULIAN, Nicolas, « Aliénation et désaliénation : une confrontation Lukács-Heidegger », *Actuel Marx*, 2006/1, n° 39.
- THOMPSON, E.P., *Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste*, tr. fr. Alexia Blin, Antony Burlaud, Yohann Douet et Alexandre Feron, Montreuil, L'Echappée, 2015.
- TOSSEL, André, *Le marxisme du XXe siècle*, Paris, Syllepse, 2009.
- , *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Ed. Sociales, 1984.
- TOUBOUL, Hervé, *Marx avec Hegel*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2010.
- TROTSKY, Léon, *1905 suivi de Bilan et perspectives*, tr. Maurice Parijanine et Gérard Bloch, Paris, Minuit, 1976.
- VINCENT, Jean-Marie, (dir.), *Contre Althusser*, Paris, Union générale d'Éditions, 1974.
- , *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Ed. du Félin, 1998.
- WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. Jacques Chavy, Paris, Plon, 1967.
- WEIL, Simone, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1934.
- WRIGHT MILLS, Charles, *White collar*, New York, Oxford University Press, 1951.

- Catholicisme, personnalisme et communisme

CALVEZ, Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956.

COQ, Guy, *Mounier. L'engagement politique*, Paris, Michalon, 2008.

ELLUL, Jacques, « Pourquoi je me suis séparé de Mounier ? », *Réforme*, n°265, 15 avril 1950.

FESSARD, Gaston, *La Main tendue ? Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?*, Paris, Grasset, 1937.

—, *France, prends garde de perdre ta liberté*, Paris, Ed. du témoignage chrétien, 1946.

LUBAC, Henri de, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Gallimard, 1938.

—, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1945.

MOUNIER, Emmanuel, *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, Paris, Seuil, 1946.

—, « Main ouverte et marxisme fermé », *Esprit*, août 1948.

- Articles des *Temps Modernes*

AMENDOLA, Giorgio, « Lutttes des classes et développement économique après la Libération », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.

AUDRY, Colette, « Les Sœurs (Soledad) », *LTM*, mai 1956, n°124.

BASE OUVRIERE, « Renault-Flins 1971 », *LTM*, août-septembre 1971, n°301-302.

BASSO, Lelio, « Expansion monopolistique et stratégie ouvrière », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.

—, « Les perspectives de la gauche européenne », *LTM*, février 1967.

BERGER, Denis et THIRARD, Paul-Louis, « Un parti social-démocrate de type nouveau », *LTM*, mars 1970, n°284.

BOLAFFI, Guido, FLORES, Marcello, INGRAO, Bruna, RUFFOLO, Ugo, RUSSO, Franco, « Rapport sur l'école », *LTM*, août-septembre 1970.

BOLOGNA, Sergio et CIAFALONI, Francesco, « Les techniciens comme producteurs et comme produits », *LTM*, août-septembre 1970.

BOSC, Serge et BOUGUEREAU, Jean-Marcel, « Le mouvement des étudiants berlinois. Documents sur l'Université critique », *LTM*, juillet 1968, n°265.

BOUGUEREAU, Jean-Marcel, « L'intervention des étudiants », *LTM*, août-septembre 1969, n°277-278.

—, « L'intervention des étudiants », *LTM*, octobre 1969, n°279.

BOWLES, Samuel, « Contradictions de l'enseignement supérieur », *LTM*, août-septembre 1971, n°301-302.

CALAMAI, Marco et LOMBARDI, Claudio, « Quelques enseignements des luttes récentes », *LTM*, avril 1970, n°285.

CALVEZ, Yves, « La pensée de Karl Marx », *LTM*, oct. 1960, n°173-174.

CASTELLINA, Luciana, « Rapport sur la Fiat », *LTM*, octobre 1969, n°279.

CENTRO DI COORDINAMENTO CAMPANO, « Contribution à l'étude de l'école capitaliste », *LTM*, août-septembre 1970.

COLOMBEL, Jeannette, « Peut-on encore enseigner la philosophie aujourd'hui ? », *LTM*, avril 1970, n°285.

DEUTSCHER, Isaac, « Les trois courants du communisme », *LTM*, février 1964, n°213.

- FOA, Vittorio, « Les luttes ouvrières dans le développement capitaliste », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.
- GEORGE, François, « La révolution culturelle en Europe », *LTM*, juin-juillet 1969, n°276.
- GINTIS, Herbert, « Critique de l'illichisme », *LTM*, septembre-octobre 1972.
- GLUCKSMANN, André [sous le pseudonyme Philippe Olivier], « Syndicats, comité de lutte, comités de chaîne », *LTM*, n°310, 1973.
- , « Nous ne sommes pas tous des prolétaires », *LTM*, janvier 1974, n°330.
- GOLDSTEIN, Marc, « Le PC du 3 mai au 6 juin 1968 », *LTM*, novembre 1968, n°269.
- GRISSET, Antoine et KRAVETZ, Marc, « De l'Algérie à la réforme Fouchet : critique du syndicalisme étudiant », *LTM*, avril 1965, n°227 et mai 1965, n°228.
- , « Une occasion manquée. À propos du meeting du 16 mars des enseignants révolutionnaires », *LTM*, avril 1970, n°285.
- GRUMBACH Tiennot, « En partant de l'expérience de Flins », *LTM*, août-septembre 1971, n°301-302
- , « En cherchant l'unité de la politique et de la vie », *LTM*, n°307, février 1972, p. 1215
- ILLICH, Ivan, « L'école, cette vache sacrée », *LTM*, n°280, nov 1969.
- , « Révolution culturelle, école et développement », *LTM*, juin 1970, n°287.
- , « Déscolariser l'école », *LTM*, août-septembre 1970, n°289-290.
- JERVIS, Giovanni et COMBA, Letizia, « Contradictions du technicien et de la culture techniciste » *LTM*, avril 1970, n°285.
- JOSSE, François, « L'adaptation de l'Université à l'industrie », *LTM*, mai 1965, n°228.
- KOEHLER, Karl, « La grève des mineurs de Kiruna et son contexte politique », *LTM*, avril 1970, n°285.
- KRAVETZ, Marc, « Naissance d'un syndicalisme étudiant », *LTM*, février 1964, n°213.
- LEFEBVRE, Henri, « Le marxisme et la pensée française », *LTM*, juillet-août 1957.
- LEFORT, Claude, « Sartre et le marxisme », *LTM*, n° 89.
- LIPETZ, Alain, « Marchandise, autogestion et capitalisme organisé », *LTM*, février 1979, n°391.
- LOTTA CONTINUA, « Prenons la ville », *LTM*, octobre 1971, n°303.
- , « Prenons la ville (II) », *LTM*, octobre 1971, n°303.
- , « Sur l'organisation », *LTM*, octobre 1971, n°303.
- , « Introduction », *LTM*, juin 1974, n°335.
- , « Qui sommes-nous ? », *LTM*, juin 1974, n°335.
- , « La leçon chilienne », *LTM*, juin 1974, n°335.
- LUKACS, George, « Contribution au débat entre la Chine et l'Union soviétique », *LTM*, février 1964, n°213.
- LYOTARD, Jean-François, « Nanterre : ici, maintenant », *LTM*, avril 1970, n°285.
- MACCIO, Marco, « La Tchécoslovaquie et la stratégie soviétique », *LTM*, avril 1969, n°274.
- , « Parti, techniciens et classe ouvrière dans la révolution chinoise », *LTM*, août-sept 1970.
- MAGRI, Lucio, « Le modèle de développement capitaliste et le problème de "l'alternative" prolétarienne », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.
- MALLET, Serge, « De la parcelle à l'organisation des marchés », *LTM*, février 1961, n°178.
- MANDEL, Ernest, « La réforme de la planification soviétique et ses implications théoriques », *LTM*, juin 1965, n°229.
- , « Les grèves belges : essai d'explication socio-économique », *LTM*, avril 1961, n°180.

MARINI, Ruy Mauro, « Les mouvements étudiants en Amérique latine », *LTM*, octobre 1970, n°291.

MARZELLIER, Françoise, « Une enquête sur le travail féminin », *LTM*, avril 1961, n°180.

MATKOVIC, Zoran, « Réalités de l'autogestion yougoslave », *LTM*, juin 1965, n°229.

MILBERGUE, Jean-Pierre, « Les problèmes des étudiants », *LTM*, février 1964, n°213.

MISRAHI, Robert, « La relation universitaire », *LTM*, mai 1964, n°216.

MOTTURA, Giovanni, « Deux conceptions différentes de la construction de l'organisation révolutionnaire », *LTM*, août-septembre 1970

—, « Analyse des événements de Battipaglia », *LTM*, août-septembre 1970.

MUGHINI, Giampiero, « Le PCI et les groupuscules », *LTM*, août-septembre 1970.

PITHART, Petr, « Le “cours nouveau” et la classe ouvrière tchécoslovaque », *LTM*, avril 1969, n°274.

PLAMENIC, D., « L'insurrection étudiante de Belgrade », *LTM*, juin-juillet 1969, n°276.

POTERE OPERAIO (Pise), « Pour un travail politique dans les quartiers populaires », *LTM*, août-septembre 1970.

RIVER, Catherine, « Une année de luttes ouvrières », *LTM*, août-septembre 1970.

ROCARD, Geneviève, « Sur le travail des femmes mariées », *LTM*, septembre-octobre 1962, n°196-197.

—, « Sexisme ordinaire », *LTM*, janvier 1974, n°330.

—, « Sexisme ordinaire », *LTM*, février 1974, n°331.

—, « Les sexistes chroniques », *LTM*, mars 1974, n°332.

ROSSANDA, Rossana, « Les étudiants comme sujet politique », *LTM*, août-septembre 1968, n°266-267.

RIBAO, Renmin, « Les divergences entre le camarade Togliatti et nous », *LTM*, mai 1963, n°204.

ROSCIO, Antonio, « Ramenons la discussion à ses termes véritables », *LTM*, mai 1963, n°204.

SAHLINS, Marshall, « La première société d'abondance », *LTM*, octobre 1968, n°268.

SARTRE, Jean-Paul, *Les communistes et la paix*, *LTM*, juillet 1952, n° 81 et octobre-novembre 1952, n° 84-85.

—, *Le fantôme de Staline*, *LTM*, novembre-décembre 1956, n°130.

—, *Matérialisme et révolution*, *LTM*, juin-juillet 1946, n°9-10.

SARTRE, Jean-Paul – MANIFESTO, « Masses, spontanéité, parti », *LTM*, janvier 1970, n°282.

SCHAFF, Adam, « Sur le marxisme et l'existentialisme », *LTM*, oct. 1960, n°173-174.

SIK, Ota, « La gestion économique en Tchécoslovaquie », *LTM*, juin 1965, n°229.

SOFRI, Adriano, « Quelle avant-garde ? Quelle organisation ? », *LTM*, octobre 1969, n°279.

—, « Avant-garde, travail politique de masse et organisation de masse », juin 1974, n°335.

—, « Sur les conseils de délégués », juin 1974, n°335.

TOGLIATTI, Palmiro, « Sur le XXIIIe congrès du PCUS », *LTM*, janvier 1962, n°188.

—, « Ramenons la discussion à ses termes véritables », *LTM*, mai 1963, n°204.

VOLKOFF, Serge, « Ouvrières : le degré zéro de l'autonomie », *LTM*, janvier 1985, n°462.

XX, « Une grève exemplaire », *LTM*, avril 1969, n°274.

4. La phénoménologie

- ALIOCHA, Wald Lasowski, *Jean-Paul Sartre, une introduction*, Paris, Pocket, 2011.
- ASTRUC, Alexandre et CONTAT, Michel, *Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat ; avec la participation de Simone de Beauvoir, Jacques-Laurent Bost, André Gorz, Jean Pouillon*, Paris, Gallimard, 1977.
- BAROT, Emmanuel (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.
- BEAUVOIR, Simone de, *Le Sang des autres*, Paris, Gallimard, 1945.
- , *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947.
- BOSCHETTI, Anna, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, Paris, Minuit, 1985.
- CHIODI, Pietro, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milan, 1965.
- CHRISTOFFERSON, Michael, *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, 2014.
- CONTAT Michel, *Pour Sartre*, Paris, PUF, 2008.
- CONTAT Michel, RYBALKA Michel, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970.
- DAVIES Howard, *Sartre and « Les Temps Modernes »*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- DERANTY Jean-Philippe et HABER, Stéphane, « Philosophie de l'histoire et théorie du parti chez Sartre et Merleau-Ponty », *Actuel Marx*, 2009/2, n° 46, p. 52-66.
- FERON, Alexandre, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française. Sartre, Merleau-Ponty, Trần Đức Thảo*, Cham, Springer, 2022.
- , « Sartre contre Lefort. De quoi l'expérience prolétarienne est-elle le nom? », *Rue Descartes*, 2019/2, n° 96, p. 65-79.
- HUSSERL, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1989.
- JEANSON, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Myrte, 1947.
- LAFLAMME, Simon, « Sartre et la sociologie : la notion de totalisation », *Philosophiques*, 1983, 10, n°11.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- , *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.
- POSTER, Mark, *Existential Marxism in postwar France : from Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- RIZK, Hadi, *Individus et multiplicités, Essai sur les ensembles pratiques dans la Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- , *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948.
- , *Situations, III*, Paris, Gallimard, 1949.
- , *Préface* in Louis Dalmas, *Le communisme yougoslave depuis la rupture avec Moscou*, Paris, Terre des hommes, 1950.
- , « Après Budapest, Sartre parle », *L'Express*, 9 novembre 1956.
- , *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- , *Situations VI. Problèmes du marxisme, 1*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.
- , *Situations, VII. Problèmes du marxisme, 2*, Paris, Gallimard, 1965.

La Transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique, Paris, Vrin, 1965 [1936].

—, *Situations*, IX, Paris, Gallimard, 1972.

5. Théories et pratiques de l'autogestion

ALLAL, Amin, CATUSSE, Myriam, EMPERADOR BADIMON, Montserrat (dir.), *Quand l'industrie proteste : Fondements moraux des (in)soumissions ouvrières*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2018.

ANDOLFATTO, Dominique, LABBE, Dominique, *Sociologie des syndicats*, Paris, La Découverte, 2011.

ARTIERES, Philippe et ZANCARINI-FOURNEL, Michelle (dir.) 68, *une histoire collective 1962-1981*. Paris, La Découverte, 2008.

AUBERT, Antoine, « *Multitudes : aux origines d'une revue radicale* », *Raisons politiques*, vol. 67, n°3, 2017, pp. 31-47.

BAKOUNINE, Mikhail, *Le Socialisme libertaire. Contre les despotismes*, Paris, Denöel, 1973.

BIARD, Roland, « Bakounine théoricien de l'autogestion ? », *Autogestion et socialisme : études, débats, documents*, N°37-38, 1977, pp. 75-94.

BOURDET, Yvon, *La Délivrance de Prométhée. Pour une théorie politique de l'autogestion*, Paris, Anthropos, 1970.

—, *Pour l'autogestion*, Paris, Anthropos, 1974.

—, *L'Espace de l'autogestion*, Paris, Galilée, 1978.

DEFAUD, Nicolas, *La CFDT (1968-1995). De l'autogestion au syndicalisme de proposition*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

DETRAZ, Albert, KRUMNOW, Fredo, MAIRE, Edmond, *La CFDT et l'autogestion*, Paris, Cerf, 1973.

DREYFUS-ARMAND, Geneviève et al. (dir.), *Les années 68 : le temps de la contestation*, Bruxelles, Complexe, 2000.

DUMOUCHEL, Paul et DUPUY, Jean-Pierre (dir.), *L'Auto-organisation. De la physique au politique* (colloque de Cerisy, 10-17 juin 1981), Seuil, Paris, 1983.

EIZNER, Nicole, *Anciens paysans, Nouveaux ouvriers*, Paris, L'Harmattan, 1979.

GAZIER, Albert, « La Politique industrielle et sociale de la Yougoslavie », *La Revue socialiste*, mai 1953, p. 449-463.

GEORGI, Frank, (dir.), *Autogestion : la dernière utopie ?*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2003.

—, *CFDT : l'identité en question. Regards sur un demi-siècle (1964-2014)*, Nancy, L'Arbre Bleu, 2014.

—, *L'Autogestion en chantier, Les gauches françaises et le « modèle » yougoslave (1948-1981)*, Nancy, Arbre bleu, 2018.

—, « Un épisode méconnu de la guerre froide : les socialistes français à la découverte de la Yougoslavie autogestionnaire. », *Revue d'études Comparatives Est-Ouest*, vol. 50, n°1, 2019.

GRAMSCI, Antonio, « Le mouvement turinois des conseils d'usine », *Autogestions*, 1974, n°26-27, p. 55-69.

JOLLIVET, Marcel (dir.), *Sociétés paysannes ou lutte de classes au village*, Armand Colin, 1974.

LAMBERT, Bernard, *Les paysans dans la lutte des classes*, Paris, Seuil, 1970.

LASSERRE, Georges, *L'entreprise socialiste en Yougoslavie : gestion ouvrière, coopératives, gestion sociale*, Paris, Minuit, 1964.

LEDUC, Victor, *Aliénation ou autogestion. Le dilemme de notre temps*. Montreuil, La Brèche-Pec, 1989.

LEFEBVRE, Henri, « Henri Lefebvre ouvre le débat sur la théorie de l'autogestion », *Autogestion*, n°1, décembre 1966.

LINHART, Robert, *Lénine, les Paysans*, Taylor, Paris, Seuil, 2010.

LOJKINE, Jean, *Le Tabou de la gestion. La culture syndicale entre contestation et proposition*, Paris, l'Atelier, 1996.

MARTELLI, Roger, VIGREUX, Jean, WOLIKOW, Serge, *Le Parti rouge*, Paris, Armand Collin, 2020.

MEISTER, Albert, *Socialisme et autogestion : l'expérience yougoslave*, Paris, Seuil, 1964.

MOCH, Jules, *Yougoslavie, terre d'expérience*, Monaco, Ed. du Rocher, 1953.

MOURIAUX, René, *Le syndicalisme en France*, Paris, La Découverte, 2013.

QUIJOUX, Maxime, *Néolibéralisme et autogestion, l'expérience argentine*, Paris, Éd. de l'IHEAL, 2011.

—, *Adieux au patronat*, Vulaines-sur-Seine : Éditions du Croquant, DL 2018.

REICHHART, Ada, « Se libérer du temps : la coopération ouvrière face au rythme du capitalisme », *Mouvements*, 114, n°2, 2023, p. 106-115.

ROSANVALLON, Pierre, *L'Âge de l'autogestion*. Paris, Seuil, 1976.

ROSANVALLON, Pierre et VIVERET, Patrick, *Pour une nouvelle culture politique*, Paris, Seuil, 1977.

TOURAINÉ, Alain, *La Conscience ouvrière*, Paris, Seuil, 1966.

—, *Le Communisme utopique*, Paris, Seuil, 1968.

- Opéraisme et socialisme italien

ALLAVENA, Julien, *L'Hypothèse autonome*, Paris, Amsterdam, 2020.

ALQUATI, Romano, « Lutte à la FIAT », tr. J. Allavena et M. Polleri, *Actuel Marx*, mars 2019, n°65, p. 155-167.

BALESTRINI, Nanni et MORONI, Primo, *La Horde d'or, Italie 1968-1977. La grande vague révolutionnaire et créative, politique et existentielle*, Paris, L'Eclat, 2017, trad. Jeanne Revel et Jean-Baptiste Leroux, Pierre Vincent Cresceri et Laurent Guilloteau.

CALLONGES, Yann et RANDAL, Pierre Georges, *Les Autoréductions. Grèves d'usagers et luttes de classes en France et en Italie, 1972-1976*, Paris, Bourgois, 1976.

COLLECTIF, *Usines et ouvriers. Figures du nouvel ordre productif*, Maspero, Paris, 1980.

DUMONT, Jean-Pierre, *La fin des OS ?* Paris, Mercure de France, 1973.

GINZBURG, Carlo, *Le Juge et l'historien : considérations en marge du procès Sofri*, tr. Myriem Bouzaher, Adelin Fiorato, Jean-Louis Fournel, Lagrasse, Verdier, 1997.

GRISONI, Dominique et PORTELLI Hughes, *Luttes ouvrières en Italie de 1960 à 1976*, Aubier Montaigne, Paris, 1976.

IL MANIFESTO, *Pouvoir et opposition dans les sociétés postrévolutionnaires*, Paris, Seuil, 1978.

INGRAO, Pietro et ROSSANDA, Rossana, *Appuntamenti di fini secolo*, Manifestolibri, Roma, 1995.

MATTICK, Paul, *Ribelli e Rinnegati, Il ruolo degli intellettuali e la crisi del movimento operaio*, Tommaso Musolini editore, Torino 1976.

PANZIERI, Rainero, *Quaderni Rossi*, 5, 1965, trad. française « Conception socialiste de l'enquête ouvrière », in *Quaderni Rossi, Lutte ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui*, Paris, Maspero, 1968.

SINISTRA'80, *Analisi e prospettive del lavoro*, « Ripensare il sindacato », Franco Angeli, Milano, 1989.

TRENTIN, Bruno, *Il sindacato dei consigli, intervista di Bruno Ugolini*, Editori Riuniti Interventi, 1980.

—, *La Cité du travail. Le fordisme et la gauche*, Paris, Fayard, 2012.

TRONTI, Mario, *Nous opéraïstes*, Paris et Lausanne, Ed. d'en bas et Ed. de l'Eclat, 2013, trad Michel Valensi.

—, *Ouvriers et capital*, tr. fr Yann Moulier-Boutang, Paris, Entremonde, 2016.

WRIGHT, Steve, *À l'assaut du ciel. Histoire critique de l'opéraïsme*, tr. Senonevero et Julien Guazzini, Genève et Paris, Entremonde, 2022.

6. L'écologie politique

ALBOUY, Mathieu, « *Le Sauvage* » : un mensuel pionnier de la culture écologiste, mémoire de master recherche en histoire, IEP Paris, 2013.

ARGANT, Thierry et HORWAT, Jeanine, « Le Mouvement national de lutte pour l'environnement », *Cause commune* n° 14/15, janvier/février 2020.

AUDIER, Serge, *La société écologique et ses ennemis*, Paris, La Découverte, 2017

—, *L'âge productiviste : Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, La Découverte, Paris, 2019.

—, *La cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, Paris, La Découverte, 2020.

AZAM, Geneviève, *Le Temps du monde fini*, Paris, LLL, 2010.

Autogestions, n°4, 1980, « Débat : autogestion et/ou écologie ? ».

B., Nicolas et B., Anthony, « Du système d à un projet de société : la low-tech au-delà du bricolage », *Blog Ingénieurs engagés*, novembre 2022.

BARBIN, Adeline, « La nature dans l'écologie politique d'André Gorz », in *L'écologie politique d'André Gorz*, Paris, Fondation de l'Écologie politique, 2014.

—, *La démocratie technique*, Thèse de philosophie, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, 2017.

BARCA, Stefania, « The Labor(s) of Degrowth », *Entitle*, 31 janvier 2017.

BERLAN, Aurélien, « Réécrire l'histoire, neutraliser l'écologie politique », *Terrestres*, 2020.

—, *Terre et liberté. La quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2021.

BONNET, Emmanuel, LANDIVAR, Diego, MONNIN, Alexandre, *Héritage et fermeture. Une écologie du démantèlement*, Paris, Divergences, 2021.

BOOKCHIN, Murray, *Notre environnement synthétique*, tr. Denis Bayon, Lyon, Atelier de création libertaire, 2017.

—, *Vers une technologie libératrice*, tr. Helen Arnold et Daniel Blanchard, Paris, Librairies Parallèles, 1974.

BOVE, José et DUFOUR, François, *Le Monde n'est pas une marchandise*, Paris, La Découverte, 2018.

CARBOU, Guillaume, « L'écologie politique, repères pour une cartographie », *L'Économie politique*, 2021/2 (N° 90), p. 36-47.

CASTORIADIS, Cornélius et COHN-BENDIT, Daniel, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Seuil, 1980.

CASTORIADIS, Cornélius, *Fait et à Faire*, Le Seuil, Paris, 1997.

—, « Les divertisseurs », *NO*, 20 juin 1977.

—, « Réponse à André Gorz », *NO*, 4 juillet 1977.

CHARBONNEAU, Bernard et ELLUL, Jacques, *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous*, Paris, Seuil, 2014.

CHARBONNIER, Pierre, *Abondance et liberté. Réinventer la liberté*, Paris, La Découverte, 2020.

—, « Faire la guerre ou faire la paix », *Terrestres*, 2020.

CHASTENET, Patrick, *Les Racines libertaires de l'écologie politique*, Paris, L'Échappée, 2023.

COMMONER, Barry, « Frail Reeds in a Harsh World ». *Natural History. Journal of the American Museum of Natural History*, vol. LXXVIII N°2, février 1969.

COMMONER, Barry, *L'Encerclement*, tr. Guy Durand, Paris, Seuil, 1972.

DELAUNAY, Janine, MEADOWS, Donella H., MEADOWS, Dennis L., RANDERS, Jørgens, [et al.], *Rapport sur les limites de la croissance*, tr. Jacques Delaunay, Paris, Fayard, 1972.

DENIS, Jérôme et PONTILLE, David, *Le soin des choses : politiques de la maintenance*, Paris, La Découverte, 2022.

DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DESPRET, Vinciane, *Habiter en oiseau*, Paris, Actes Sud, 2019.

DUDEN, Barbara, « Illich, seconde période », *Esprit*, août-septembre 2010.

DUMONT, René, *À vous de choisir. L'écologie ou la mort. La campagne de René Dumont*, Paris, Pauvert, 1974.

DUPUY, Jean-Pierre, *La Marque du sacré*, Paris, Flammarion, 2010.

EHRlich, Anne et EHRlich Paul, *The Population Bomb*, New York, Ballantine Books, 1968.

FLIPO, Fabrice, *Nature et politique. Contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, Paris, Amsterdam Éditions, 2014.

—, *L'écologie autoritaire*, Londres, ISTE Editions, 2017.

—, « Sartre, un penseur de l'écologie politique », *Implications philosophiques*, 2019.

FORTIER, Martin et PAQUOT, Thierry (dir.), *Ivan Illich, l'alchimiste des possibles*, Paris, Lemieux Editeur, 2016.

FOSTER, John Bellamy, *Marx écologiste*, tr. Aurélien Blanchard, Joséphine Gross et Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2011.

—, « The Meaning of Work in a Sustainable Society », *Monthly Review*, septembre 2017.

FRESSOZ, Jean-Baptiste, « Pour une histoire désorientée de l'énergie », Créteil, Daniel (ed.), *25èmes Journées Scientifiques de l'Environnement - L'économie verte en question*, 2014.

GALBRAITH, John, *L'Ère de l'opulence*, tr. Andrée R. Picard, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

HARRINGTON, Michael, *L'Autre Amérique : la pauvreté aux États-Unis*, tr. Anne Marchand, Paris, Gallimard, 1967.

GASQUET, Léa, « Dans l'Oregon, le fleuve Klamath victime de l'exploitation industrielle », *Socialter*, n°57, avril-mai 2023.

- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas, *The Entropy law and the economic process*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- GOLDSMITH, Edward, ALLEN, Robert, ALLABY, Michael, [et al.], *Changer ou disparaître*, tr. Armand Petitjean, Paris, Fayard, 1972.
- GUELDRY, Michel, « Le difficile dialogue entre économie néoclassique et économie écologique », *La Vie des idées*, 10 décembre 2013.
- HAUG, Timothée, *La rupture écologique dans l'œuvre de Marx. Analyse d'une métamorphose inachevée du paradigme de production*, Thèse en philosophie, Université de Strasbourg, 2022.
- HECHT, Gabrielle, *Le Rayonnement de la France. Énergie nucléaire et identité nationale après la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Amsterdam, 2014
- , *Uranium africain, une histoire globale*, Paris, Le Seuil, 2016
- HERVE, Alain, « Pour outiller l'écociété », *LS*, décembre 1975.
- , « Écologie politique », *LS*, juillet 1976.
- ILLICH, Ivan, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.
- , *Énergie et équité*, Paris, Seuil, 1975.
- , *Némésis médicale*, Paris, Seuil, 1975.
- , *Le Travail fantôme*, Paris, Seuil, 1980.
- JACOB, Jean, *Les sources de l'écologie*, Paris, Arléa-Corlet, 1995.
- LALONDE, Brice, *Sur la vague verte*, Paris, Robert Laffont, 1981.
- LARRERE, Catherine et LARRERE, Raphaël, *Du Bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, 1997.
- LARRERE, Catherine, « André Gorz », in *L'écologie politique d'André Gorz*, Paris, Fondation de l'Écologie politique, 2014.
- LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.
- , *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.
- , « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & politique*, 2018/1 (N° 56), p. 47-64.
- LATOUR, Bruno et SCHULTZ, Nikolaj, *Memo sur la nouvelle classe écologique. Comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même*, Paris, La Découverte, 2022.
- LENOIR, Yves, *Technocratie française*, Paris, Pauvert, 1977.
- LEONARDI, Emanuele, « The Topicality of André Gorz's Political Ecology Rethinking *Écologie et liberté* (1977) to (Re)Connect Marxism and Degrowth », in CHERTKOVSKAYA Ekaterina, PAULSSON Alexander, BARCA Stefania (dir.) *Towards a Political Economy of Degrowth*, Londres, Rowman & Littlefield, 2019.
- LEONARDI, Emanuele, « Décroissance et marxisme : la voie catalane », *Terrestres*, 2021.
- LIPIETZ, Alain, *Qu'est-ce que l'écologie politique ? La Grande Transformation du XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 1999.
- , *Vert espérance*, Paris, La Découverte, 1993.
- LORDON, Frédéric, « Pleurnicher le vivant », *Le Monde Diplomatique*, septembre 2021.
- LOVINS, Amory, *Stratégies énergétiques planétaires*, Paris, Bourgois, 1975.
- LÖWY, Michael, *Écosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Paris, Mille et une nuits, 2011.
- , « Écosocialisme et planification démocratique », *Écologie & politique*, vol. 37, n°3, 2008.

- MEDA, Dominique (dir.), *La lettre Mansholt 1972*, Paris, Les Petits Matins, 2023.
- MIES, Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, London, Zed Books, 2014.
- MISHAN, Edward Joshua, *The Costs of economic growth*, Londres, Staples Press, 1967.
- MITCHELL, Timothy, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, tr. Christophe Jacquet, Paris, La Découverte, 2013.
- MORIZOT, Baptiste, *Manières d'être vivant : enquête sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020.
- NÆSS, Arne, *L'écologie profonde*, tr. Afeissa Hicham-Stéphane, Paris, PUF, 2021.
- NAZARET, Arthur, *Histoire de l'écologie politique*, Paris, La Tenga, 2019, p. 22.
- O'CONNOR, James, « Is Sustainable Capitalism Possible ? » in O'Connor, Martin (dir.), *Is Capitalism Sustainable*, New York, Guilford, 1994.
- OPHULS, William et BOYAN, Stephen Jr., *Ecology and the Politics of Scarcity Revisited : the Unraveling of the American Dream*, New York, W.H. Freeman and Company, 1977.
- PAQUOT, Thierry, *Introduction à Ivan Illich*, Paris, La Découverte.
- PASSET, René, *L'économie et le vivant*, Paris, Payot, 1979.
- PIGNOCCHI, Alessandro, *La recomposition des mondes*, Paris, Seuil, 2019.
- PIGOU, Arthur, *The Economics of Welfare*, Londres, MacMillan, 1920.
- PRUVOST, Geneviève, *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*, Paris, La Découverte, 2021.
- Que choisir ?*, n°144, juin 1977, « Au soleil de l'an 2000. Peut-on stopper le nucléaire ? ».
- RECLUS, Élisée, « De l'action humaine sur la géographie physique. L'homme et la nature », *La Revue des Deux Mondes*, XXXIV, 15 décembre 1864, p. 762-771.
- REDEKER, Robert, « Cornelius Castoriadis ou la politisation de l'existence », *LTM*, juin-juillet-août 2000, n°609.
- SAINT-MARC, Philippe, *La socialisation de la nature*, Paris, Stock, 1971.
- SAINTENY, Guillaume, *L'introuvable écologisme français ?*, Paris, PUF, 2000.
- SNPEA-CFDT, *L'électronucléaire en France*, Paris, Seuil, 1975.
- TOPÇU, Sezin, *La France nucléaire. L'art de gouverner une technologie contestée*, Paris, Le Seuil, 2013.
- TOURAINE, Alain, « Les nouveaux conflits sociaux », *Sociologie du travail*, janvier-mars 1975, pp. 1-17.
- , *L'Après-socialisme*, Paris, Grasset, 1980.
- , *La Prophétie anti-nucléaire*, Paris, Seuil, 1980.
- VIEILLE-BLANCHARD, Élodie, « Les limites à la croissance dans un monde global. Modélisations, prospectives, réfutations », Thèse en sciences sociales, EHESS, 2011.
- VIVERET, Patrick, *Attention Illich*, Paris, Seuil, 1976.
- VRIGNON, Alexis, « Écologie et politique dans les années 1970. Les Amis de la Terre en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 113, n°1, 2012, p. 179-190.
- , « Journalistes et militants. Les périodiques écologistes dans les années 1970 », *Le Temps des médias*, vol. 25, n°2, 2015, p. 120-134.
- , *La Nébuleuse écologique en France, Une nébuleuse au cœur des années 68*, Rennes, PUR, 2017.

7. Les nouveaux mouvements sociaux

- BOUAMAMA, Said, *De la galère à la citoyenneté. Les jeunes, la cité, la société*, Paris, DDB, 1993.
- DALLA COSTA, Mariarosa et JAMES, Selma, *The Power of Women & the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press, 1972.
- BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 2012.
- DELPHY, Christine, *L'Ennemi principal, Tome 1*, Paris, 1997, Syllepse.
- ELLUL, Jacques, *Changer de révolution*, Paris, 1982, Seuil.
- FEDERICI, Silvia, *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia, 2004.
- FORTUNATI, Leopoldina, *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor, and Capital*, New York: Autonomedia, 1996.
- GRELL, Paul et WERY, Anne, *Héros obscurs de la précarité*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- GRELL, Paul, *Les jeunes face à un monde précaire*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- HOOBS, bell, *De la marge au centre. Théorie féministe.*, tr. fr Noomi B. Grüsigg, Paris, Cambourakis, 2017.
- LACLAU, Ernesto et MOUFFE, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une radicalisation de la démocratie*, tr. Julien Abriel, Paris, Pluriel, 2019.
- LATOUCHE, Serge, *La Planète des naufragés*, Paris, La Découverte, 1991.
- LENOIR, René, *Les Exclus. Un Français sur dix.*, Paris, Seuil, 1974.
- MAIRE, Edmond, « Le mouvement ouvrier face aux idéologies de crise », *Le Monde*, 21 et 22 août 1980.
- TOFFLER, Alvin, *La Troisième vague*, tr. Michel Deutsch, Paris, Denoël, 1980.
- TOURAINE, Alain, DUBERT, François, HEGEDUS, Zsuzsa et WIEVIORKA, Michel, *Le pays contre l'État. Lutttes occitanes*, Paris, Seuil, 1981.
- TOURAINE, Alain, *Le Retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Paris, Fayard, 1984.
- , *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994.

8. Temps de travail, temps de vie et revenu universel

- ADRET, *Travailler deux heures par jour*, Paris, Seuil, 1977.
- AZNAR, Guy, *Tous à mi-temps ! ou le scénario bleu*, Paris, Seuil, 1981.
- , *Travailler moins pour travailler tous*, Syros, 1993.
- BOULIN, Jean-Yves, CETTE, Gilbert et TADDEI, Dominique (dir.), *Le temps de travail*, Paris, Syros, 1993.
- BAHRO, Rudolf, *L'Alternative : pour une critique du socialisme existant réellement*, tr. Patrick Charbonneau, Paris, Stock, 1979.
- BOUFFARTIGUE, Paul, *Temps de travail et temps de vie. Les nouveaux visages de la disponibilité temporelle*, Paris, PUF, 2012.
- BRESSON, Yolland, *Le capital temps. Pouvoirs, répartition et inégalités*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.
- COMMISSARIAT GENERAL DU PLAN, *Le travail dans vingt ans*, Paris, Ed. Odile Jacob, La Documentation française, 1995.

- DARES, « Ségrégation professionnelle entre les femmes et les hommes : quels liens avec le temps partiel ? », 2019.
- DE CHALENDAR, Jacques, *Vers un nouvel aménagement de l'année*, Paris, La Documentation française, 1970.
- , *L'horaire variable ou libre : l'aménagement des temps de travail au niveau de la journée*, Paris, La Documentation française, 1972.
- DÖRRE, Klaus, BAETHGE, Marin, GRIMM, Andrea, PELLUL, Wolfgang, *Jugendliche Angestellte. Selbstbehauptung gegen Solidarität ?*, Leske et Budrich, Opladen, 1994.
- DUMAZEDIER, Joffre, *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, Seuil, 1962.
- , *Révolution culturelle du temps libre : 1968 – 1988*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.
- DUPUY, Jean-Pierre, « À la recherche du temps gagné » in ILLICH, Ivan, *Énergie et équité*, Paris, Seuil, 1977.
- DURAND, J.-P., MERRIEN, F.-X., *Sortie de siècle, La France en mutation*, Paris, Vigot, 1991.
- ÉCHANGES ET PROJETS, *La révolution du temps choisi*, Paris, Albin Michel, 1980.
- FORSCHUNGSBERICHTE AUS SOZIAL-UND ARBEITSMARKTPOLITIK, *Basislohn/Existenzsicherung Garantiertes Grundeinkommen für alle ?* N°16, 1987, Wien.
- GADREY, Jean, « Société de services ou société de serviteurs ? », *Futuribles*, n° 147, octobre 1990.
- GROSSIN, Walter, *Les temps de la vie quotidienne*, Paris, Ed. Mouton, 1974.
- HENRY, André, *Le Ministre qui voulait changer la vie : une politique du temps libéré*, Orléans, Corsaire, 1996.
- HONNETH, Axel, Institut für Sozialforschung, *Mitteilungen*, Heft 12/September 2001.
- HUNNICUTT, Benjamin, *Work Without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*, Temple University Press, 1988.
- KAUFMANN, Jean-Claude (dir.), *Faire ou faire faire ?*, Rennes, PUR, 1996.
- KRIPPENDORF, Jost, KRÄMER, Bernhard, KREBS, Ralph, *Arbeitsgesellschaft im Umbruch – Konsequenzen für Freizeit und Reisen*, Berner Studien zum Fremdenverkehr, Bern, Verlag Forschungsinstitut für Fremdenverkehr der Universität Bern, 1984.
- LAMOUR, Philippe et DE CHALENDAR, Jacques, *Prendre le temps de vivre*, Paris, Seuil, 1974.
- LE GOFF, Jacques, *Du silence à la parole : droit du travail, société, État*, Quimper, Calligrammes, 1989.
- MAITTE, Corinne et TERRIER, Didier, *Les rythmes du labeur. Enquête sur le temps de travail en Europe occidentale XIVE – XIXE siècle*, Paris, La Dispute, 2020.
- MICHAU, Jean-Louis, *L'horaire modulaire. Pour un aménagement du temps de travail*, Masson, Paris, 1981.
- NEGT, Oskar (dir.), *Die zweite Gesellschaftsreform*, Göttingen, Steidl, 1994.
- OFFE, C., HINRICHS, K., WIESENTHAL, H. (Hg), *Arbeitszeitpolitik. Formen und Folgen einer Neuverteilung der Arbeitszeit*, Campus, Frankfurt, 1982.
- OFFE, Claus, (dir.), *Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Frankfurt/M, Campus, 1984.
- OPIELKA, Michael (dir.), *Die ökosoziale Frage, Entwürfe zum Sozialstaat*, Frankfurt / M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1985.
- OPIELKA, Michael, *Sozialpolitik : Grundlagen und vergleichenden Perspektiven*, Rowohlt, 2004.

OTTO, Karl A., *Die Arbeitszeit! Von der vorindustriellen Gesellschaft bis zur « Krise der Arbeitsgesellschaft »*, Centaurus, Pfaffenweiler, 1989.

PIZZORNO, Alessandro, « Accumulation, loisirs et rapports de classe », *Esprit*, juin 1959, n°274.

POULOT, Denis, *Question sociale. Le Sublime ou le travailleur comme il est en 1870 et ce qu'il peut être*, Paris : C. Marpon et E. Flammarion, 1887.

ROBERTS, Keith, *Automation, unemployment and the distribution of income*, European Centre for Work and Society, 1983.

ROUSTANG, Guy, *Le travail autrement*, Paris, Dunod, 1982.

SUE, Roger, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994.

THOMPSON, Edward P., *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique, 2004.

TOTI, Gianni, *Il tempo libero*, Riuniti, Roma, 1961.

TOURAINE, Alain, « Travail, loisirs et société », in *Esprit*, juin 1959, n°274.

ZOLL, Rainer (dir.), *Nicht so wie unsere Eltern ! Ein neues kulturelles Modell ?*, Westdeutscher Verlag, 1989 ZOLL, Rainer (dir.), *Ein neues kulturelles Modell. Zum soziokulturellen Wandel in Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas*, Westdeutscher Verlag, 1992.

9. Capitalisme contemporain et philosophie sociale

ABDELNOUR, Sarah, *Les Nouveaux prolétaires*, Paris, Textuel, 2018.

ARNSPERGER, Christian, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2005.

—, *Éthique de l'existence post-capitaliste. Pour un militantisme existentiel*, Paris, Cerf, 2009.

BACQUE, Marie-Hélène et BIEWENER, Carole, *L'empowerment, une pratique émancipatrice ?*, Paris, La Découverte, 2015.

BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Eve, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

CASILLI, Antonio, *En attendant les robots, Enquête sur le travail du clic*, Paris, Seuil, 2019.

CASTEL, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.

CHAMAYOU, Grégoire, *La Société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018.

CORBIN, Alain, *Histoire du repos*, Paris, Plon, 2022.

CORIAT, Benjamin. *L'atelier et le robot : essai sur le fordisme et la production de masse à l'âge de l'électronique*. Paris, Bourgois, 1990.

—, *Penser à l'envers, travail et organisation dans l'entreprise japonaise*. Paris, Bourgois, 1991.

COUTROT, Thomas. *Libérer le travail. Pourquoi la gauche s'en moque et pourquoi ça doit changer*. Paris, Seuil, 2018.

COUTROT, Thomas et PEREZ, Coralie, *Redonner du sens au travail : une aspiration révolutionnaire*, Paris, Seuil, 2022.

CUKIER, Alexis, *Le Travail démocratique*, Paris, PUF, 2018.

DEJOURS, Christophe, *Souffrance en France : la banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.

—, *Travail vivant : Travail et émancipation*. Paris, Payot, 2009.

DEVETTER, François-Xavier, JANY-CATRICE, Florence, RIBAUT, Thierry, *Les services à la personne*, Paris, La Découverte, 2015.

- DIDRY, Claude, *L'institution du salariat*, Paris, La Dispute, 2016.
- DUMENIL, Gérard et LEVY, Dominique. *The crisis of neoliberalism*. Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- DUVAL, Guillaume, *L'entreprise efficace à l'heure de Swatch et Mcdo, Le seconde vie du taylorisme*, Paris, Syros, 1998.
- EWALD, François, *L'État Providence*. Paris, Grasset, 1984.
- FERRARESE Estelle et LAUGIER Sandra, « Politique des formes de vie », *Raisons politiques*, vol. 57, n°1, 2015.
- FERRARESE, Estelle et LAUGIER, Sandra (dir.), *Formes de vie*, Paris, CNRS Éditions, 2018.
- FERRERAS, Isabelle, *Gouverner le capitalisme ? Pour un bicaméralisme économique*, Paris, PUF, 2012.
- FERRERAS, Isabelle, BATTILANA, Julie et MEDA, Dominique (dir.), *Le manifeste travail : démocratiser, démarchandiser, dépolluer*, Paris, Seuil, 2020.
- FISCHBACH, F., MERKER, A., MOREL, P.-M., & RENAULT, E. *Histoire philosophique du travail*. Paris, Vrin, 2022.
- FISCHBACH, Franck, *Sans Objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.
- , *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris, La Découverte, 2009.
- , *La privation de monde. Temps, espace et capital*. Paris, Vrin, 2011.
- , *Après la production. Travail, nature et capital*. Paris, Vrin, 2019.
- FRANÇOIS, Arnaud. *Le Travail et la vie*. Paris, Hermann, 2022.
- FRIOT, Bernard. *Puissances du salariat : emploi et protection sociale à la française*, Paris, La Dispute, 1998.
- GADREY, Jean, *Socio-économie des services*, Paris, La Découverte, 2003.
- GAUDART, Corinne et VOLKOFF, Serge, *Le Travail pressé. Pour une écologie des temps de travail*, Paris, Les Petits Matins, 2022.
- GOURGUES, Guillaume et NEUSCHWANDER, Claude, *Pourquoi ont-ils tué Lip ? De la victoire ouvrière au tournant néolibéral*, Paris, Raisons d'agir, 2018.
- GRAEBER, David, *Bullshit Jobs*, Paris, LLL, 2018.
- , *Dette : 5000 ans d'histoire*, Arles, Actes Sud, 2016.
- HABER, Stéphane. *L'Aliénation : Vie sociale et expérience de la dépossession*. Paris, PUF, 2007.
- , *Penser le néocapitalisme. Vie, capital et aliénation*. Paris, Les Prairies ordinaires, 2013.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- HARVEY, David, *Brève Histoire du néolibéralisme*. Paris, Les Prairies ordinaires, 2014.
- HIMANEN, Pekka, *L'Éthique hacker*. Paris, Exils, 2001.
- JAEGGI, Rahel, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans Minima Moralia. Traduit de l'allemand par Aurélien Berlan », *Actuel Marx*, vol. 38, n°2, 2005, pp. 135-158.
- KEUCHEYAN, Razmig, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*. Paris, La Découverte, 2010.
- KLEIN, Naomi, *No Logo : la tyrannie des marques*. Montréal, Léméac et Arles, Actes Sud, 2001.
- LALLEMENT, Michel. *Un désir d'égalité, vivre et travailler dans des communautés utopiques*. Paris, Seuil, 2019.

- LATOUCHE, Serge, *Travailler moins, travailler autrement ou ne pas travailler du tout*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2021.
- LAURENT, Éloi, *Économie pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2023.
- LE TEXIER, Thibault. *Le maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale*. Paris, La Découverte, 2022.
- LEROUX Nathalie et LORIOU Marc (dir.), *Le Travail passionné. L'engagement artistique, sportif ou politique*, Toulouse, Érès, 2015.
- LINHART, Danièle. *L'insoutenable subordination des travailleurs*. Toulouse, Érès, 2021.
- MARTY, Céline, « Pavlina R. Tcherneva, La garantie d'emploi. L'arme sociale du Green New Deal », *Lectures*, 19 mai 2021.
- , « Contester la subordination des salarié.es à l'heure de la start-up nation. À propos de Danièle Linhart, *L'Insoutenable subordination des salariés*, Érès, 2021 », *Contretemps*, 11 juin 2021.
- , « Les apports de David Graeber à la philosophie du travail : une critique anarchiste du travail. » Colloque « Construire des passerelles. Autour de l'œuvre de David Graeber », Laboratoire Triangle, Juillet 2022, Lyon.
- MEDA, Dominique, *Le Travail, une valeur en voie de disparition ?* Paris, Flammarion, 2010.
- MICHALON, Samuel, MYLONDO, Baptiste et ROBIN, Lilian, *Non au temps plein subi ! Plaidoyer pour un droit au temps libéré*, Bellecombès-en-Bauge, Éditions du Croquant, 2013.
- NEGT, Oskar, « L'espace public oppositionnel aujourd'hui », *Multitudes*, 2009/4 (n° 39), p. 190-195.
- PARRIQUE, Timothée, *Ralentir ou périr. L'économie de la décroissance*, Seuil, 2022.
- POSTONE, Moishe, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, tr. Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2009.
- RENAULT, Emmanuel, « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? », *Actuel Marx*, n°49, 2011.
- , « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx*, vol. 40, n°2, 2006.
- RIFKIN, Jeremy, *L'âge de l'accès*, Paris, La Découverte, 2005.
- SALLUSTIO, Madeleine, *À la recherche de l'écologie temporelle. Vivre des temps libérés dans les collectifs néopaysans autogérés : une analyse anthropologique*. Rennes, PUR, 2022.
- SINAÏ, Agnès (dir.), *Penser la décroissance. Politiques de l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2013.
- SOBEL, Richard, « Le travail est-il soluble dans le capitalisme ? Apports et limites de l'interprétation de Marx par Moishe Postone », *Revue économique*, n°6, 2017, p. 1103-1134.
- STIEGLER, Barbara, *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.
- SWATON, Sophie, *Pour un revenu de transition écologique*, Paris, La Découverte, 2018.
- TAWNEY, Richard, *Religion and the rise of capitalism, a historical study*, London, J. Murray, 1944, p. 229-238.
- TCHERNEVA, Pavlina R., *La garantie d'emploi. L'arme sociale du Green New Deal*, Paris, La Découverte, 2021.
- THUILLIER, Pierre, *L'aventure industrielle et ses mythes*, 1982, Bruxelles, Ed. Complexe.
- TOFFLER, Alvin, *La Troisième vague*, Paris, Denoël, 1980.
- TOPALOV, Christian, *La Naissance du chômeur. 1880-1910*, Paris, Albin Michel, 1994.
- TRENKLE, Norbert, *La grande dévalorisation*, Fecamp, Post-éditions, 2014.

- VELTZ, Pierre, *La société hyperindustrielle*, Paris, Seuil, 2017.
- VERDIER, Margot, *Le Commun de l'autonomie. Une sociologie anarchiste de la zad de Notre-Dame-des-Landes*, Vulaines-sur-Seine, Ed. du Croquant, 2021.
- VIGARELLO, Georges, *Histoire de la fatigue. Du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 2020.
- VILLALBA, Bruno, *Politiques de sobriété*, Paris, Le Pommier, 2023.
- WEBER, Florence, *Le travail à côté : une ethnographie des perceptions*, Paris, EHESS, 2009.

10. Autres ouvrages et articles cités

- AUFFRAY, Danièle, BAUDOUIN Thierry, COLIN Michèle, *Le travail et après*, Paris, Delarge, 1978.
- BATAILLE, Georges, *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1967.
- BEBEL, August, *La Femme et le socialisme*, tr. Claude Prevost, Berlin, Dietz, 1964.
- BELLAMY, Edward, *Cent ans après ou l'an 2000*, tr. Paul Rey, Paris, Eternel, 2015.
- DANINO, Philippe, *Philosophie du problème*, Paris, CNRS Éditions, 2021.
- DAVOINE, Lucie, MÉDA, Dominique, « Quelle place le travail occupe-t-il dans la vie des Français par rapport aux Européens ? », *Informations sociales*, vol. 153, n°3, 2009, p. 48-55.
- DIDEROT, Denis, *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Garnier, II.
- HENRICH, Dieter, « Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv, Ergebnis, Probleme, Perspektiven, Begriffsbildung », *Konstellationsforschung*, M. Mulsow u. M. Stamm (dir.), Frankfurt, Suhrkamp, 2005, p. 15-30, trad. « L'analyse des constellations en philosophie classique allemande », in *Histoire de la Philosophie. Idées, temporalités et contextes*. Textes réunis et introduits par P. Cerutti, Paris, Vrin, 2018.
- MORIN, Pierre, *Le Développement des organisations*, Paris, Dunod, 1971, p. 15-19.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Gallimard, 1990.
- RUSSELL, Bertrand, *Éloge de l'Oisiveté*, tr. Michel Parmentier, Paris, Allia, 2002.
- BUYER, Raymond, *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952.

Index des noms propres

A

ADLER-KARLSSON, Gunnar	547, 583, 588
ADORNO, Theodor	13, 261, 362, 628, 633
ADRET	563, 576, 585
ALLAVENA, Julien	283, 315-316, 322-328
ALQUATI, Romano	283-286
ALTHUSSER, Louis	38, 46, 50-55, 60-64, 140, 175, 178, 181-183, 228, 257, 302-304, 462, 505, 515
AMENDOLA, Giovanni	273-275
ANDERS, Günther	365-366
ANDERSON, Perry	26, 37, 39-45, 72, 89, 224, 272
ARENDT, Hannah	44, 519-520, 590, 653
ARNSPERGER, Christian	632
ARON, Raymond	38, 48, 69, 75-79, 87, 93, 139, 179
AUDIER, Serge	10, 181, 330-337, 354, 366, 406, 413, 423-428, 441-444, 451-454, 489, 503
AXELOS, Kostas	46, 53, 72, 261
AZNAR, Guy	562-564, 573, 629, 661

B

BADIOU, Alain	129, 180, 252
BAHRO, Rudolf	10, 452, 532, 568
BAKOUNINE, Mikhaïl	260, 326, 627
BALESTRINI, Nanni	281-286, 316
BARBIN, Adeline	30, 394-405
BASSO, Lelio	272-277
BATAILLE, Georges	107, 568
BAUDRILLARD, Jean	170, 460-461
BEAUVOIR, Simone de	11, 33-41, 57, 69, 106-109, 114, 149, 187, 257, 279, 303, 500
BECK, Ulrich	586
BENSAÏD, Daniel	64, 534
BENSAÏD, Norbert	378
BERLAN, Aurélien	427, 435-444, 520, 633
BERNSTEIN, Edouard	47, 255
BIDET, Jacques	600
BIGO, Pierre	46, 49
BIRH, Alain	13, 458, 460, 503
BOLTANSKI, Luc	14, 601
BOOKCHIN, Murray	10, 335, 397, 412, 418, 429, 444, 454, 629
BOSCHETTI, Anna	41, 58-60, 256
BOST, Jacques-Laurent	106, 256
BOUFFARD, Alix	43, 46, 70
BOUGUEREAU, Jean-Marcel	257, 299, 303, 318
BOURDET, Yvon	97, 188-189, 254, 256, 408, 534
BOURDIEU, Pierre	76, 368, 491

C

CAILLE, Alain	5, 30, 481
CALVEZ, Jean-Yves	46-49, 142
CAMUS, Albert	38, 107, 205
CASTEL, Robert	220, 558
CASTORIADIS, Cornélius	10, 69, 106, 144, 181, 189, 227, 335, 393, 418, 504, 629
CHAMAYOU, Grégoire	22, 600, 631
CHARBONNEAU, Bernard	51, 330-337, 366, 412, 426, 569, 645
CHARBONNIER, Pierre	421-428, 451-452
CHATELET, François	176, 248, 415
CHENAVIER, Robert	29-30, 109, 432, 479, 622
COMMONER, Barry	342-349, 358
CONTAT, Michel	33, 72, 106, 182, 185
COUTROT, Thomas	13, 441, 458, 504, 634
CUKIER, Alexis	22, 219-220, 535, 633

D

DANIEL, Jean	11, 64, 334, 418, 444, 534
DEJOURS, Christophe	67, 482
DELEUZE, Gilles	258, 534
DELORS, Jacques	305, 533, 566
DELPHY, Christine	500
DERRIDA, Jacques	534
DESCOLA, Philippe	397
DUMAZEDIER, Joffre	507, 536-538
DUMONT, René	188, 352, 369, 394, 414, 422, 432, 466
DUPUY, Jean-Pierre	328, 374, 393, 584, 679
DUVERGER, Timothée	34, 335, 359

E

EAUBONNE, Françoise d'	10, 304, 629
ELLUL, Jacques	10, 51, 330-337, 365-366, 412, 426, 490, 564, 645
ENGELS, Friedrich	43-44, 56, 65-69, 90-92, 140, 151, 224, 258, 594

F

FEDERICI, Silvia	500
FERON, Alexandre	4, 34, 43-46, 56-59, 63-76, 82, 99, 181, 226
FEUERBACH, Ludwig	49, 61-62, 85, 151
FISCHBACH, Franck	22, 25, 67, 83-85, 132, 514-515
FLIPO, Fabrice	3, 331-344, 354, 372, 384, 393-406, 416, 421, 496, 524-526, 583
FOA, Vittorio	272-276, 281, 284
FONDU, Guillaume	43-46, 74, 168, 180
FOSTER, John Bellamy	14, 358

FOUCAULT, Michel 38, 60, 258, 537, 626
 FOUREL, Christophe 3-20, 29-30, 46, 65, 107, 112, 273,
 333-338, 353-355, 363, 425, 455, 466, 489, 625, 648
 FOURIER, Charles 254, 340, 406, 522, 627
 FRANÇOIS, Arnaud 3, 549-550
 FRIEDMANN, Georges 38-48, 56, 166, 181, 240

G

GADREY, Jean 30, 509
 GALBRAITH, John Kenneth 178, 341
 GARAUDY, Roger 37-55, 61-64, 413
 GAVI, Philippe 279, 418
 GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas 341, 343
 GEORGI, Frank 250-261, 302, 325, 327, 408-409, 633
 GIANINAZZI, Willy 3-9, 28-30, 107-112, 140-142, 196-
 210, 240-255, 258-261, 273-280, 305, 314, 333-336,
 343, 361-369, 377-378, 383, 487, 504, 511, 622
 GOLDMANN, Lucien 46, 61-64, 261, 273, 628
 GOLDSMITH, Edward 333, 342
 GOLLAIN, Françoise 5-10, 29-30, 109, 141-146, 184, 195,
 214, 287, 337, 352-356, 366, 435, 447, 468, 531, 623-
 625
 GOURGUES, Guillaume 251, 326, 635
 GRAEBER, David 421, 560
 GRAMSCI, Antonio 59, 61, 225, 240, 244, 258, 272, 286,
 299, 319, 426, 628, 659
 GRISET, Antoine 257, 299, 303
 GRUMBACH, Tiennot 305, 321
 GUATARRI, Félix 257, 460

H

HABER, Stéphane 4, 17, 47, 62-63, 83-98, 150, 339, 583
 HABERMAS, Jünger 20, 67, 389, 480-481, 539-540, 628
 HEGEL, G. W.F. 46, 54, 61-62, 83-85, 107-113, 145, 460,
 649-651
 HEIDEGGER, Martin 65, 70, 107, 649-652
 HERVE, Alain 333-335, 413-418, 436-437
 HEURGON, Marc 304, 335
 HONNETH, Axel 586, 628
 HOOKS, bell 510
 HORKHEIMER, Max 362, 628
 HOWARD, Dick 337, 355, 531
 HUSSERL, Edmund 53-65, 107-110, 127, 481, 648, 651,
 668
 HUSSON, Michel 13, 458, 460

I

ILLICH, Ivan 10-20, 185, 257, 304, 330, 340, 360-386,
 414-448, 500-508, 537, 584, 622, 645-702

J

JACOB, Jean 334, 414
 JEANSON, Francis 108, 114

JONAS, Hans 393, 429, 456
 JULLIARD, Jacques 69, 240, 257, 303, 409

K

KANT, Emmanuel 54, 62, 74
 KHROUCHTCHEV, Nikita 142, 351
 KIERKEGAARD, Soren 46, 73, 107, 112
 KLEIN, Naomi 10, 616, 619
 KRAVETZ, Marc 257, 298
 KRUMNOW, Frédo 249, 250, 327

L

LALLEMENT, Michel 4, 521, 525, 633
 LALONDE, Brice 5, 335, 384, 404-416, 454, 648
 LANTZ, Pierre 175, 248
 LARRERE, Catherine 334, 395
 LATOUCHE, Serge 490, 634
 LATOUR, Bruno 397, 456
 LEFEBVRE, Henri 10, 37-54, 61-64, 140, 181, 254-261,
 335, 408, 629
 LEFORT, Claude 69, 76, 103-106, 189, 227
 LENINE, Vladimir 45, 142, 163-165, 174, 224, 258, 265,
 319, 406, 468
 LEVI-STRAUSS, Claude 38, 60, 183
 LINHART, Danièle 22, 210, 221
 LINHART, Robert 165, 228, 265
 LIPIETZ, Alain 5, 13, 142, 305, 331-335, 413-414, 452-
 464, 488, 491, 503, 635, 648-661
 LOJKINE, Jean 23, 221-223
 LÖWY, Michael 10, 180, 225, 272, 452, 535, 634
 LUKACS, Georg 40-44, 61-74, 107, 180, 225, 247, 257-
 261
 LUXEMBOURG, Rosa 44-45, 103, 173, 220-225, 240, 257-
 258, 316-319, 595, 628

M

MACCIO, Marco 292, 327
 MAGRI, Lucio 273-275
 MAIRE, Edmond 250-251, 327, 333, 409, 503
 MAITTE, Corinne 557-562
 MALLET, Serge 39, 66, 109, 176-188, 240-241, 247-261,
 273, 287, 294, 469
 MANDEL, Ernst 53, 188, 242, 252-263, 273, 311
 MANIFESTO, Il 28, 273, 292, 316-321, 467, 596
 MANSOLT, Sicco 12, 333, 342-345, 354, 402-403, 455
 MARCUSE, Herbert 4, 10-13, 20, 46, 142, 178, 196-197,
 247-261, 304, 330-344, 353-355, 360-367, 399-400,
 417, 440-451, 466-467, 530, 628-629, 645
 MARGLIN, Stephen 291, 360, 367, 553-555
 MARX, Karl 10-13, 20-96, 107, 112-200, 206, 224-225,
 239-258, 283-291, 319, 334-360, 421, 441, 460-516,
 534-595, 601, 615-633, 653-659
 MEDA, Dominique 30, 402, 455, 504, 513, 544, 572,
 585, 634

MERLEAU-PONTY, Maurice 34-42, 56-59, 65-71, 96-108,
128-129, 181, 226, 393
MICHAU, Jean-Louis 550, 575, 625
MITTERRAND, François 20, 334, 390
MORIN, Edgar 12, 53, 333, 405, 488, 666
MORONI, Primo 281-286, 317
MOULIER-BOUTANG, Yann 258, 272, 281-285, 322, 466,
515, 592, 615
MOUNIER, Emmanuel 50-51, 141
MÜNSTER, Arno 10, 29, 30, 165, 180, 307, 358, 472-473,
489, 535-539

N

NAVILLE, Pierre 42-48, 56, 181, 240, 252
NEGRI, Toni 5, 187, 272, 281, 286, 314, 322-324, 488-491,
513-515, 529-593, 594, 601, 615, 628, 648
NEGT, Oskar 253, 566-569, 586-589, 616, 668
NIETZSCHE, Friedrich 112, 650-652
NORA, Pierre 17, 39, 439

O

OFFE, Claus 565-568, 586
OPIELKA, Michael 521, 586, 590

P

PANZIERI, Raniero 282-289, 360-364, 628
PAQUOT, Thierry 369-378, 419, 648
POSTONE, Moishe 535, 547, 586
POUILLON, Jean 106, 303
PRUVOST, Geneviève 10, 397, 421, 424, 445

Q

QUETIER, Jean 74, 154

R

RAVENEL, Bernard 252, 253, 353, 408, 413
RENAULT, Emmanuel 22, 593
RIZK, Hadi 84-91, 93-95, 132
ROCARD, Michel 14, 279, 384
ROLANT, Michel 249, 384

ROSANVALLON, Pierre 249-251, 264, 271, 308, 326-328,
339, 399-411, 453, 461-463
ROSSANDA, Rossana 257, 273, 299, 319, 596
ROUSTANG, Guy 505, 525
RUSSELL, Bertrand 457, 566

S

SAHLINS, Marshall 427-428, 518
SALLUSTIO, Madeleine 521, 626-637
SARTRE, Jean-Paul 3-46, 53-158, 168, 174-188, 226-227,
256-258, 303, 310-319, 337, 344, 360-371, 394, 418-
420, 476
SMITH, Adam 334, 544
SOBEL, Richard 3-4, 30, 179-184, 515, 586, 610
SOFRI, Adriano 304, 319-323
SOFRI, Gianni 321-323
SUE, Roger 518, 537, 565, 626

T

TAYLOR, Frédéric 165, 221, 265
TERRIER, Didier 557-562
THOMPSON, Edward P. 63-64, 159, 557
TOFFLER, Alvin 455, 461, 490, 532, 566
TOPALOV, Christian 553
TOSEL, André 37, 43, 55, 181
TOURAINÉ, Alain 67, 181, 240, 252, 278, 335, 388, 408,
417, 460, 490-496, 531, 565, 629
TRENTIN, Bruno 274-277, 325, 374, 466-467, 488
TRONTI, Mario 271, 280-286, 314, 323, 360, 364, 628
TROTSKY, Léon 44, 45, 113, 224

V

VERCELLONE, Carlo 5, 534, 592
VINCENT, Jean-Marie 64, 140, 177, 252, 257, 305, 512-
513, 529, 539
VIVERET, Patrick 5, 367, 411
VRIGNON, Alexis 333-335, 404-423

W

WAHL, Jean 108
WEBER, Max 44, 530, 539-540, 557
WEIL, Simone 49, 181, 204
Wright mills, Charles 171
WRIGHT, Steve 171, 178, 280-283

Table des matières

REMERCIEMENTS	3
REMARQUES TECHNIQUES	7
INTRODUCTION GENERALE	9
1. <i>La critique sociale et écologique de l'existence capitaliste par André Gorz</i>	10
1.1. L'existence singulière d'un penseur hétérodoxe	11
1.2. Par-delà les idées reçues	13
1.3. La problématique pratique de l'aliénation	15
1.4. L'idéal pratique de l'autogestion	18
1.5. Un corpus unifié	19
1.6. Perspectives de recherches contemporaines	22
2. <i>Méthode et plan de la thèse</i>	25
2.1. Perspectives de philosophie sociale	25
2.2. Une méthode contextualiste	26
2.3. Interpréter les archives	28
2.4. État de l'art	29
2.5. Problématique et plan	30
 PREMIÈRE PARTIE : LES FONDEMENTS DE LA THEORIE AUTOGESTIONNAIRE DE GORZ : L'EXISTENTIALISME MARXISTE (1945-1964)	 33
INTRODUCTION	34
CHAPITRE 1 : LE « MOMENT DE L'ALIENATION » : MARXISME ET EXISTENTIALISME DANS L'APRES-GUERRE EN FRANCE	37
<i>Introduction</i>	37
<i>Section 1. Vers un marxisme non-communiste : penser l'aliénation</i>	40
1. Le contexte politique : chercher une alternative à l'URSS	40
2. Le contexte intellectuel : la relecture humaniste de Marx autour de l'aliénation	43
2.1. Le corpus marxiste accessible	43
2.2. La théorie de l'aliénation dans les textes philosophiques du jeune Marx	45
2.3. La réception non-marxiste chez les catholiques et les personnalistes	49
2.4. L'humanisme marxiste communiste : Henri Lefebvre et Roger Garaudy	51
3. Le projet de syntaxe commune entre phénoménologie, existentialisme et marxisme	56
3.1. Une unification théorique	57
3.2. Une unification pratique	58
3.3. Existentialisme et structuralisme	59
3.4. L'antihumanisme du structuralisme marxiste	60
<i>Section 2 : L'existentialisme marxiste de Sartre</i>	65
1. Fonder l'existentialisme marxiste	68
1.1. L'intégration progressive du marxisme par Sartre	68
1.2. Questions de Méthode : le marxisme comme « l'indépassable philosophie de notre temps »	69
1.3. La crise du marxisme	71
1.4. Vivifier le marxisme par l'existentialisme : l'apport de la philosophie du sujet	73
1.5. Matérialiser l'existentialisme ?	75
2. L'anthropologie sartrienne	76
2.1. La praxis et le pratico-inerte	76
2.2. La méthode régressive-progressive	79
3. Une théorie de l'histoire	82
3.1. L'aliénation anthropologique comme destin de toute praxis	82
3.2. Les difficultés d'une analytique abstraite de l'aliénation	85
3.3. Se libérer de l'aliénation	87
3.4. Rareté, besoins et travail : la condition historique	89
4. L'analytique des groupes : fondements pour une théorie autogestionnaire	97
4.1. L'impensé de l'autogestion chez Sartre	97
4.2. Les ressources autogestionnaires chez Sartre : la théorie des groupes	98
4.3. Quelles prémisses pour l'autogestion ?	103

CHAPITRE 2 : L'EXISTENTIALISME MARXISTE DE GORZ : SUJET, MORALE, ALIENATION ET REVOLUTION.....	107
<i>Section 1. Existentialiser le marxisme, matérialiser l'existentialisme</i>	107
1. L'héritage sartrien	107
1.1. La rencontre humaine	107
1.2. L'héritage phénoménologique et existentialiste.....	111
2. Vers l'articulation entre l'existentialisme et le marxisme.....	113
2.1. Le travail existentiel producteur de valeurs	113
2.2. L'aliénation comme situation morale.....	117
2.3. Critique existentialiste du déterminisme marxiste : l'oubli du sujet.....	120
3. Matérialiser l'existentialisme	126
3.1. Situer matériellement le projet sartrien	126
3.2. Situer matériellement l'aliénation.....	129
4. Les prémisses existentialistes de la critique du travail	133
4.1. La critique existentialiste de l'instrumentalité du travail	133
4.2. La critique existentialiste de la fonction sociale du métier	135
4.3. La critique de l'inertie de « l'expérience professionnelle »	137
<i>Section 2. Gorz comme théoricien marxiste de l'aliénation et de la révolution</i>	139
1. La découverte du marxisme	141
1.1. La socialisation marxiste.....	141
1.2. <i>Le Traître</i> : la conversion subjective au marxisme	142
2. Fonder moralement le marxisme	143
2.1. Par-delà les oscillations entre une conception existentialiste et marxiste de l'aliénation	144
2.2. Reconstituer les intentionnalités derrière le pratico-inerte.....	150
2.3. La réappropriation consciente des praxis aliénées	152
2.4. La vocation universelle du prolétariat	154
2.5. Le but du projet révolutionnaire : l'appropriation des forces productives.....	159
3. Actualiser le marxisme	160
3.1. Critique interne et critique externe.....	161
3.2. Réactualiser la critique marxiste.....	165
3.3. Quelle est la situation de la lutte des classes ?.....	168
3.4. Quelle est la situation de l'aliénation ?.....	169
3.5. Perspectives autogestionnaires	173
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE : GORZ ABANDONNE-T-IL SARTRE POUR LE MARXISME ?	175

DEUXIÈME PARTIE : L'AUTOGESTION DE LA PRODUCTION : UNE « REFORME REVOLUTIONNAIRE » (1964 – 1980) 187

INTRODUCTION	188
CHAPITRE 3. LE « CONTROLE OUVRIER » : UNE STRATEGIE REVOLUTIONNAIRE.....	195
<i>Section 1. Critique des stratégies « matérialistes » du mouvement ouvrier</i>	196
1. Disparition ou étouffement de la conscience critique ?.....	196
2. La passivité des revendications matérialistes	197
3. La dialectique des revendications économiques	201
4. Vers une stratégie réformiste offensive : la transformation qualitative des rapports de production.....	202
<i>Section 2. Le pouvoir ouvrier sur la production : une réforme révolutionnaire</i>	205
1. La réforme révolutionnaire contre la réforme réformiste	206
2. Les pouvoirs sur la production : vers un pouvoir autonome	208
3. Vers l'autogestion de la production et des besoins	211
4. Méthodes, cadre et fins de l'autogestion	214
5. Le tabou de la gestion après le taylorisme.....	220
<i>Section 3. Le syndicat, organe de l'autogestion productive et de l'autogestion des luttes</i>	224
1. Théories du parti et du syndicat.....	224
2. Le pouvoir des syndicats de travailleurs sur la production	228
3. L'autonomie syndicale : une condition pour l'autogestion de la lutte	233
4. Vers un syndicalisme européen	237
<i>Section 4. Le sujet du projet autogestionnaire : quelle « nouvelle classe ouvrière » ?</i>	239
1. La nouvelle classe ouvrière : un sujet élitiste ?.....	240
2. Les contradictions vécues par les travailleurs qualifiés	242

CHAPITRE 4. RECOMPOSITION DE L'IDEAL AUTOGESTIONNAIRE : PRATIQUES ET CRITIQUES DES INSTITUTIONS	247
<i>Section 1. La « nouvelle gauche » autogestionnaire</i>	247
1. Gorz théoricien du mouvement ouvrier	247
2. L'engagement auprès de la CFDT, syndicat autogestionnaire	249
3. La « nouvelle gauche » politique	252
4. La diffusion de l'idéal autogestionnaire	254
5. Gorz, intellectuel des Temps Modernes	255
<i>Section 2 : La théorie autogestionnaire face aux pratiques internationales</i>	259
1. À l'Est, l'autogestion nouvelle	259
1.1. Le « modèle » yougoslave	259
1.2. Que peut l'autogestion yougoslave ?	263
2. Le socialisme italien : pouvoir ouvrier et autonomie syndicale	271
2.1. La stratégie italienne : critique de l'aliénation et revendication du pouvoir ouvrier	272
2.2. La condition du pouvoir ouvrier : l'autonomie syndicale	274
<i>Section 3. L'après-1968 : l'élargissement du projet autogestionnaire face aux échecs institutionnels</i>	278
1. Qui est le sujet autogestionnaire ?	278
1.1. L'« ouvrier-masse » contestataire : les apports de l'opéraïsme italien	280
1.2. L'intégration du personnel qualifié	286
1.3. Les étudiants : un nouveau sujet autogestionnaire	297
2. La critique des institutions : recomposition pratique de l'idéal autogestionnaire	303
2.1. Quelles formes de l'auto-organisation des masses ?	304
2.2. L'autonomie italienne	314
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE : L'EXTENSION DE L'IDEAL AUTOGESTIONNAIRE	325
 TROISIÈME PARTIE : L'ÉCOLOGIE POLITIQUE AUTOGESTIONNAIRE	 329
INTRODUCTION	330
CHAPITRE 5. LA CRITIQUE ÉCOLOGIQUE DU PRODUCTIVISME	341
<i>Section 1. L'impossible capitalisme écologique</i>	343
1. La finitude des ressources productives extraites : les fondements matériels du capitalisme	343
2. Les « productions destructives » : des externalités négatives ?	346
3. La critique des besoins	349
4. La critique de l'idéal capitaliste de croissance	352
5. L'ébranlement des conditions matérielles de reproduction du capital	354
<i>Section 2. La technocritique écologique : se défaire des outils du productivisme</i>	359
1. Les indéterminations de la technocritique d'Herbert Marcuse	362
2. La technocritique opéraïste des moyens de production	364
3. La technocritique d'Ivan Illich des institutions quotidiennes	365
3.1. La rencontre autour de la critique de l'école	368
3.2. La technocritique existentielle des institutions	369
3.3. La critique de la voiture individuelle	374
3.4. La critique de la médecine	377
4. La technocritique énergétique : le choix politique des ressources énergétiques	383
CHAPITRE 6. « LEUR ÉCOLOGIE ET LA NOTRE » : VERS L'ÉCOSOCIALISME AUTOGESTIONNAIRE	392
<i>Section 1. Une écologie anti-déterministe : l'alternative entre le risque écofasciste et l'écosocialisme autogestionnaire</i>	393
1. Une écologie anti-naturaliste existentialiste : la défense du monde vécu	393
2. Les risques technocratique et écofasciste	399
3. L'autogestion matérielle : l'autorégulation plutôt que l'hétérorégulation	404
<i>Section 2. Politiser l'écologie avec l'autogestion de la société civile</i>	407
1. L'autogestion par la société civile	407
2. L'écologisme autogestionnaire : quelle politisation ?	412
<i>Section 3. L'autogestion des besoins pour l'autolimitation de la production</i>	419
1. L'aliénation des besoins	419
2. L'autogestion des besoins	423
3. L'autolimitation de la production	425
4. Vers la décroissance de la production	429
5. Quelle division sociale du travail pour autogérer les besoins ?	433

<i>Section 4. Les outils écologiques autogérables</i>	436
1. Les outils « ouverts »	436
2. Quel usage de l'outil industriel ?	440
3. Quelles énergies conviviales ?	445
4. Quel soin convivial ?	449
CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE	451

QUATRIÈME PARTIE : L'AUTOGESTION DU TEMPS : DEPASSER LE PRODUCTIVISME (1980-2007).....457

INTRODUCTION	458
CHAPITRE 7. DES LIMITES DE L'AUTOGESTION DES ACTIVITES HETERONOMES A L'AUTOGESTION DES ACTIVITES AUTONOMES	462
<i>Section 1. La crise du sujet autogestionnaire face aux obstacles à son pouvoir sur la production</i>	465
1. La crise du sujet révolutionnaire.....	465
2. Le sujet autogestionnaire marxiste : un prolétariat qualifié	467
3. La destruction du pouvoir du sujet autogestionnaire	469
<i>Section 2. L'impossible autogestion du travail social hétéronome</i>	473
1. L'hétéronomie de la production sociale	473
2. L'interprétation existentialiste de l'hétéronomie sociale	476
3. La régulation fonctionnelle du monde social : discussion avec Habermas	480
4. Dans quelle mesure l'hétéronomie productive est-elle immuable ?	485
<i>Section 3. Le néo-prolétariat postindustriel, « subjectivité libérée » en quête d'autonomie</i>	487
1. L'analyse opéraïste des mutations du prolétariat	487
2. Les indifférents au travail : la subjectivité en lutte contre la fonctionnalité	490
3. Le néo-prolétariat antiproductiviste	495
4. L'autonomie comme exigence existentielle	497
5. Le mouvement féministe critique de la rationalité économique.....	500
6. L'articulation difficile de ce néo-prolétariat multiple.....	502
<i>Section 4. Réduire le travail hétéronome pour garantir les activités autonomes</i>	505
1. Quelles sont les activités économiques ?.....	506
2. Réduire le travail hétéronome	512
3. L'autogestion des activités autonomes : par-delà la nécessité	516
4. Utiliser l'efficacité du travail hétéronome à des fins autonomes.....	521
5. La répartition pluraliste entre les activités.....	525
6. Le rôle de l'État et du politique	529
<i>Conclusion : Adieux au marxisme ?</i>	534
CHAPITRE 8 : L'AUTOGESTION DU TEMPS POUR BORNER LA RATIONALITE ECONOMIQUE	536
<i>Section 1. Les rythmes capitalistes contre les temporalités du monde vécu</i>	539
1. Le capitalisme libère la rationalité économique des normes culturelles	539
2. Le facteur temps pour mesurer la production : vers son illimitation	543
3. L'aliénation des temps de vie	546
4. Les résistances à l'aliénation temporelle	551
<i>Section 2. Le contrôle social du temps dans la société salariale</i>	553
1. La lutte contre l'autogestion du temps	553
2. La société salariale contrôle le temps de travail.....	558
3. La demande libertaire de « temps libre »	562
<i>Section 3. Libérer le temps</i>	566
1. Un projet de civilisation non-utilitariste.....	566
2. L'obstacle culturel : l'idéologie du travail.....	570
3. La réduction du temps de travail	572
4. L'autogestion des temps de travail et de vie.....	574
5. Le rôle des syndicats.....	578
6. Le droit existentiel au temps libre.....	580
<i>Section 4. Le revenu décorrélé de l'emploi</i>	585
1. Décorrélérer le revenu du temps de travail effectif	586
2. Les risques technocratiques de cette corrélation	590

CHAPITRE 9 : LE POSTFORDISME ET LE NUMERIQUE : UN NOUVEL ESPOIR AUTOGESTIONNAIRE ?	592
<i>Section 1. Les illusions autogestionnaires du postfordisme capitaliste</i>	592
1.1 La mondialisation du capital	593
1.2 La lean production asservit les pratiques autogestionnaires.....	596
1.3 L'externalisation de la production : la décomposition de la société salariale	602
1.4 Le revenu suffisant garanti pour la multiactivité choisie	604
<i>Section 2. L'autogestion communiste de la connaissance pour dépasser la crise du capitalisme cognitif</i>	609
2.1 Le general intellect repose sur des pratiques autogestionnaires indomptables par le capitalisme	609
2.2 Le general intellect met en crise la loi de la valeur	613
2.3 Les possibilités émancipatrices à partir du general intellect : pratiques autogestionnaires et revenu universel ..	617
2.4 La technocritique renouvelée.....	622
CONCLUSION DE LA QUATRIEME PARTIE : LE SOCIALISME DU TEMPS LIBERE	624
CONCLUSION GENERALE : AUTOGESTION, TRAVAIL, TEMPS ET ECOLOGIE.....	627
1. <i>Résultats de la lecture philosophique de Gorz</i>	627
1.1. Une œuvre philosophique écosocialiste ouverte	627
1.2. Le fil rouge autogestionnaire.....	630
1.3. Pour une critique existentielle du capitalisme.....	631
2. <i>Par-delà Gorz : quelles normes autogestionnaires ?</i>	633
2.1. Démocratiser, démarchandiser et dépolluer le travail : les perspectives gorziennes contemporaines	633
2.2. Limites et recomposition de l'idéal autogestionnaire au travail	635
2.3. La temporalité des pratiques autogestionnaires.....	636
2.4. Pour une critique écologiste matérialiste de la production, du travail et des besoins	639
PRESENTATION ANALYTIQUE DE LA THESE	643
ANNEXES.....	648
1. LISTE DES ENTRETIENS REALISES	648
2. TRADUCTION PERSONNELLE GERHARD HORST „DER EXISTENTIALISMUS BEI JEAN-PAUL SARTRE“, <i>DER TURM</i> , AOÛT 1946, p. 12-14	648
3. EXTRAITS DE LA CORRESPONDANCE	653
4. PHOTOGRAPHIE DE GORZ AVEC MARCUSE A L'UNIVERSITE DE VINCENNES	653
BIBLIOGRAPHIE	662
1. LITTERATURE PRIMAIRE	663
2. LITTERATURE SECONDAIRE SUR ANDRE GORZ.....	671
3. MARXISME, NOUVELLE GAUCHE ET LEURS CRITIQUES	673
4. LA PHENOMENOLOGIE	679
5. THEORIES ET PRATIQUES DE L' AUTOGESTION	680
6. L'ECOLOGIE POLITIQUE	682
7. LES NOUVEAUX MOUVEMENTS SOCIAUX	686
8. TEMPS DE TRAVAIL, TEMPS DE VIE ET REVENU UNIVERSEL	686
9. CAPITALISME CONTEMPORAIN ET PHILOSOPHIE SOCIALE	688
10. AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CITES	691
INDEX DES NOMS PROPRES	692
TABLE DES MATIERES	695

La philosophie de l'autogestion d'André Gorz : travail, écologie et temps de vie

Résumé : Cette thèse propose une lecture inédite de l'œuvre d'André Gorz, comme œuvre *philosophique* continue, articulée autour de l'idéal de l'autogestion, pour répondre au problème de l'expérience vécue, individuelle et collective, de l'aliénation. À partir de ses fondements philosophiques dans le double héritage existentialiste-marxiste de Jean-Paul Sartre et de Karl Marx, l'idéal autogestionnaire s'actualise, par le contrôle ouvrier, dans les pratiques concrètes de production, dans les années 1960 ; puis dans toutes les conditions matérielles d'existence, par l'autogestion des besoins, à visée écologique, dans les années 1970 ; et enfin, dans une dimension existentielle, par l'autogestion du temps, de travail et de vie, à partir des années 1980. La critique du salariat et le soutien au revenu inconditionnel à partir des années 1990 en découlent alors. Plutôt que de les juxtaposer, cette lecture articule ainsi la philosophie du travail de Gorz avec son écologie politique anticapitaliste et décroissante, qui pense la réduction de la production et du temps de travail.

Cette thèse de philosophie sociale mobilise l'histoire des idées pour recomposer les contextes et les acteurs (marxisme humaniste, nouvelle gauche, opéraïsme italien, Marcuse, Illich, la nébuleuse écologique, l'École de Francfort et la sociologie allemande) qui contribuent à nourrir l'œuvre de Gorz.

Mots clés : aliénation, autogestion, écologie politique, marxisme, existentialisme, temps, salariat

André Gorz's philosophy of self-government: work, ecology and life time

Abstract: This thesis offers an original reading of André Gorz's work, as a continuous philosophical work, articulated around the ideal of self-government, in response to the problem of the lived experience, both individual and collective, of alienation. From its philosophical foundations in the dual existentialist-Marxist heritage of Jean-Paul Sartre and Karl Marx, the self-government ideal was actualised, through workers' control, in concrete production practices in the 1960s; then in all the material conditions of existence, through the self-management of needs, with an ecological aim, in the 1970s; and finally, in an existential dimension, through the self-management of time, work and life, from the 1980s onwards. This led to a critique of the wage system and support for unconditional income from the 1990s onwards. Rather than juxtaposing them, this reading articulates Gorz's philosophy of work with his anti-capitalist and decreasing political ecology, which considers the reduction of production and working time.

This thesis in social philosophy draws on the history of ideas to reconstruct the contexts and actors (humanist Marxism, the New Left, Italian operaism, Marcuse, Illich, the ecological nebula, the Frankfurt School and German sociology) that helped nourish Gorz's work.

Keywords: alienation, self-government and self-management, political ecology, Marxism, existentialism, time, wage labour