

Centralité, normativité et action du travail

Réflexions autour d'ouvrages récents d'Alexis Cukier et Bertrand Ogilvie

Alain Loute et Jean Matthys



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/1509>

DOI : 10.4000/grm.1509

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Alain Loute et Jean Matthys, « Centralité, normativité et action du travail », *Cahiers du GRM* [En ligne], 14 | 2019, mis en ligne le 21 mai 2019, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/grm/1509> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.1509>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© GRM - Association

Centralité, normativité et action du travail

Réflexions autour d'ouvrages récents d'Alexis Cukier et Bertrand Ogilvie

Alain Loute et Jean Matthys

Présentation

- 1 Plusieurs ouvrages philosophiques récents ont remis au centre de leur réflexion la notion de travail. Après les discours qui ont annoncé sa mort (Rifkin), d'autres qui ont dénoncé « l'idéologie du travail » (Gorz), d'autres encore qui ont défendu une nécessaire décentration de nos sociétés à l'égard du travail (Méda), ces récents ouvrages reprennent le concept de travail comme un lieu essentiel, à la fois indispensable et central, pour penser les luttes et les politiques d'émancipation aujourd'hui. Ils renouent ainsi avec des débats anciens mais toujours d'actualité sur la « centralité du travail ».
- 2 Pour Alexis Cukier, dans *Le travail démocratique*, il faut résister à l'argument arendtien qui impose de penser le politique en opposition au travail. Au contraire, pour lui, « du point de vue d'une politique d'émancipation, c'est (...) plutôt la situation de "non-centralité du travail", c'est-à-dire de domination du travail par les logiques capitalistes, patriarcales et raciales, qu'il faut critiquer »¹. Le titre de son ouvrage indique en quelque sorte la liaison réciproque entre démocratie et travail. C'est, nous dit-il, « d'un même mouvement qu'il faut dépasser aujourd'hui l'aliénation du travail dans le capitalisme et la crise de légitimité des institutions politiques des sociétés dites démocratiques »². D'une part, le travail est porteur d'« attentes démocratiques » qu'il importe de réaliser et, d'autre part, la radicalisation de la démocratie ne peut passer que par une démocratisation du travail. Le « travail démocratique » désigne ainsi à la fois la nécessité normative de démocratiser les modes d'organisation et de décision du travail, et la nécessité stratégique d'en passer par la réorganisation du travail pour « travailler » la démocratie et œuvrer à la mise en place d'institutions démocratiques dans l'ensemble de la société.

- 3 Tout comme Cukier, Bertrand Ogilvie, dans son ouvrage *Le travail à mort au temps du capitalisme*, s'oppose aux philosophies qui dissocient travail et politique. Selon lui, on peut même montrer que le travail est « l'un des lieux natifs du politique »³. Plus qu'un « lieu stratégique », il s'agit de penser le travail comme « moteur même (...) de la résistance, de l'action politique ». Il écrit encore que « c'est dans le travail lui-même, dans sa dimension ontologique que se situe l'une des modalités possibles de la constitution d'une action politique qui ne se réfère pas à une problématique de la conscience, de la volonté, de la décision, de la mobilisation, de la liberté, mais à une problématique de la "résistance objective" »⁴.
- 4 Un air de famille rassemble donc ces deux ouvrages. Un même souci de penser le lien essentiel entre travail et politique, un même retour au thème de la centralité du travail, une visée similaire de critique du capitalisme contemporain les caractérisent. Néanmoins, les écarts et divergences entre les deux approches n'en sont pas moins importants. Il n'est, en effet, pas certain qu'ils entendent la même chose sous ce thème de la centralité du travail. Lieu, moteur, fondement ou essence, normatif, stratégique ou ontologique, ce thème de la centralité peut s'entendre de différentes manières sur lesquelles nous voudrions revenir dans un premier temps. Alors que pour Cukier le travail constitue le lieu et le moyen privilégiés du déploiement d'une politique démocratique, Ogilvie le qualifie aujourd'hui de « travail à mort ». Plus précisément, pour ce dernier, une contradiction radicale traverse le travail. S'il lui reconnaît une dimension émancipatrice propre au lieu de désobéissance qu'il constitue, il l'articule à une dimension mortifère qui l'emporte de plus en plus à l'heure actuelle. Cukier au début de son ouvrage prend d'ailleurs explicitement ses distances avec la position de Ogilvie. Il affirme ainsi que pour Ogilvie le travail « ne peut devenir autre chose que ce qu'il est : une forme pure de la domination. Il devrait donc être aboli, ou considéré comme un mal nécessaire, et le projet d'une émancipation du travail devrait en tout cas être abandonné »⁵. Contrairement à Cukier, Ogilvie n'écarte effectivement pas la perspective de l'abolition du travail, mais il s'empresse de préciser que cette abolition ne peut s'amorcer que sur la base de la réorganisation, ou de la désorganisation du travail. Autrement dit, on ne se libérera pas du travail sans libérer le travail.
- 5 Ce premier travail de croisement de ces auteurs autour de la question de la centralité du travail devrait nous permettre de rendre possible une deuxième confrontation, cette fois-ci sur le plan de la méthode et, plus fondamentalement, sur la conception de la normativité du travail qu'ils mobilisent chacun pour leur part. Notre thèse est que c'est à l'aune d'une certaine conception de la normativité que se lisent leurs défenses et leurs critiques de la centralité du travail. Pour Cukier, le travail est fort de « potentialités démocratiques » : il est porteur d'attentes normatives qui peuvent soutenir la lutte pour l'émancipation et contribuer à l'organisation de nouvelles institutions démocratiques. Pour Ogilvie, le travail est lieu et moteur d'une « résistance objective » qu'il ne faut pas entendre comme des « intuitions démocratiques » – pour reprendre une expression utilisée par Cukier – mais comme ce qui réellement et matériellement résiste, en vertu de « l'impossibilité permanente que la prescription passe sans reste dans l'exécution »⁶, relevant aussi bien d'une forme de « défaut » et d'indétermination que d'un « trop plein de puissance immanente »⁷. Le travail vivant pourrait alors se comprendre comme une production aléatoire, immanente et continue, singulière et plurielle de ses propres normes « vitales » que l'évaluation du travail,

comme forme de contrôle, cherche à normaliser et à subsumer sous la seule loi de la valorisation capitaliste produisant la figure intolérable du « travail à mort ».

- 6 L'intérêt de mettre au jour ces divergences dans la manière de comprendre la normativité du travail est de pouvoir identifier les positions intellectuelles différentes que ces conceptions de la normativité autorisent. Cukier défend la méthodologie de la « philosophie sociale » qui consiste en une explicitation d'intuitions démocratiques inchoatives et implicites. Par là-même, il se fait, telle est notre thèse, *herméneute du social*. Il déchiffre ces attentes implicites pour les articuler à travers un schème théorique plus général, afin proposer une « reconstruction théorique du sens démocratique de la critique ordinaire des travailleurs »⁸. Ogilvie, quant à lui, adopte un point de vue que l'on pourrait qualifier de *clinique*, se mettant à l'écoute des ratés et des béances, des ruptures et des déviations, pour dégager des lieux de négativité, de résistance objective à même le réel, occasions de résistances toujours singulières, sans norme, ni sujet, ni fin. Là où la position de Cukier s'identifierait par référence négative à ce qu'il appelle l'*injuste*, Ogilvie défend la perspective de l'*intolérable*, afin « de déplacer l'attention vers la singularité des cas et vers les manières dont les individus définissent, apprécient et exigent, selon des normes qui correspondent à l'effectivité de leur existence, des situations qui excèdent la seule dimension du travail et concernent l'ensemble de leur vie »⁹.
- 7 Ces deux manières de concevoir une posture intellectuelle par rapport au travail posent différentes questions sur la manière de concevoir l'action transformatrice de ce même travail que nous voudrions aborder dans une troisième et dernière section de ce texte. L'herméneutique sociale que construit Cukier semble compter sur le pouvoir d'explicitation des intuitions démocratiques pour rendre visible la dimension politique du travail. Il attire également l'attention sur des expérimentations concrètes de démocratisation, comptant en quelque sorte sur leur « force entraîante ». Pour le dire dans des termes honnethiens, Cukier semble présupposer que l'explicitation de ces attentes normatives motive les acteurs pour la lutte pour la reconnaissance. La présupposition anthropologique d'une structure réciproque de demandes de reconnaissance et la conception de l'histoire comme un processus de démocratisation produit par le potentiel démocratique des luttes pour la reconnaissance opère dans l'arrière-plan du texte de Cukier, sans être réellement explicitée. Exclue par un tel présupposé, la question des conditions et des formes de l'*action* de transformation sociale du travail reste alors entière. Chez Ogilvie, elle est abordée plus explicitement, quoique d'une façon que nous serons amenés à problématiser. Ce dernier reprend en effet à Jean-Marie Vincent l'opposition entre *faire* et *agir*¹⁰. « Le *faire* implique une finalité, un projet, un rapport fin/moyens, une prévisibilité, des objectifs »¹¹, tandis qu'avec l'*agir*, « il est question de "rendre autre", de l'irruption d'un autre cadre ». L'*agir* est production a-subjective d'une rupture, d'un décalage, qui est moins écart par rapport à une norme ou une finalité régulatrice que rupture avec tout registre finalisé. Pour Ogilvie, seule cette dimension de l'*agir* semble en dernière instance capable de traduire la résistance objective du travail en une pratique d'émancipation. L'action de transformation sociale du travail, dans ce pôle de l'*agir*, n'est pas alors visée téléologique mais repérage du lieu d'infléchissement du processus de « métamorphose » de la société, toujours déjà en cours mais jamais garanti dans ses effets. Mais l'*agir* est-il encore une action ? Cette « définalisation » de l'action politique ne nous reconduit-elle pas à certaines impasses de la pensée critique contemporaine ? Avant d'en arriver à l'analyse des modes d'interventions intellectuels que constituent

leurs ouvrages, commençons par préciser leurs positions respectives quant à la centralité du travail.

Centralité du travail

- 8 Au point de convergence des deux ouvrages, se trouve la volonté de revenir sur le concept de travail, qui constitue le chantier premier de nos auteurs. Cukier écrit ainsi que cet ouvrage propose « l'objectif de transformer radicalement le sens du travail, pour en faire un moyen central de l'activité démocratique »¹². La définition du travail constitue déjà un enjeu et un travail proprement politique pour notre auteur. Ogilvie, quant à lui, précise en début de son livre qu'« il s'agit de remarquer les mutations contemporaines qui permettent au travail de survivre à lui-même, pour s'efforcer de leur donner un nom. Ce livre se veut donc une réflexion tant philosophique que philologique sur les noms et sur leurs enjeux »¹³. Tous deux remettent donc en avant la notion de centralité du travail.
- 9 Commençons par Cukier. Chez celui-ci, cette notion doit s'entendre synthétiquement comme une « centralité politique du travail »¹⁴. Cette centralité politique peut s'analyser comme l'articulation de trois sens de la centralité du travail :
- une *centralité positionnelle* : le travail constitue un enjeu politique central dans nos sociétés ; au sens structurel d'une *centralité constitutive* : le travail fonde, structure et organise l'ensemble de la vie sociale ; ou au sens pratique d'une *centralité dynamique* : le travail est ce à partir de quoi les rapports sociaux peuvent être reproduits ou transformés¹⁵.
- 10 Le premier sens de la centralité doit s'entendre dans le fait que parmi les conditions déterminantes de la démocratie se retrouve de manière centrale le partage de la décision, de l'organisation et du contrôle du procès et des finalités du travail. D'où se déduit qu'« il n'est pas possible de transformer démocratiquement la société sans transformer préalablement la division du travail qui aujourd'hui entrave ce processus »¹⁶. Le sens constitutif de la centralité « pose que les pratiques politiques d'une période sont essentiellement définies par les formes contemporaines du procès de travail ; que les institutions politiques sont principalement organisées selon le modèle de l'organisation du travail ; que les institutions politiques sont en dernière instance structurées selon la division du travail »¹⁷. Enfin, selon le sens dynamique de la centralité du travail, le travail est *ce à partir de quoi* il est possible d'agir sur l'ensemble de la société. Il est un moyen privilégié permettant de transformer les différentes composantes de la société « et de les mettre en mouvement dans le temps »¹⁸.
- 11 Alors qu'il insiste à de nombreuses reprises sur la centralité du travail, une centralité qui se dit de manière triple, il prend néanmoins la précaution d'atténuer cette centralité. Plus précisément, il reprecise l'usage qu'il faut faire de la catégorie de *centralité constitutive*. Il faut, nous dit-il, l'entendre dans un sens « déflationniste ». L'erreur à éviter serait d'en venir à une absolutisation du travail, telle qu'il l'identifie chez Georg Lukács qui défendrait une interprétation métaphysique du travail. Dans le petit ouvrage *Qu'est-ce que le travail ?*, il affirme également que ses analyses le conduisent à « relativiser »¹⁹ la thèse de la centralité constitutive du travail. Dans la conclusion du *Travail démocratique*, il est plus précis encore : « on rappellera le sens spécifique de la centralité du travail qu'on a défendu ici : la centralité dynamique du travail à l'égard de la politique, c'est-à-dire l'idée que c'est principalement à partir du

travail que les rapports sociaux peuvent être transformés »²⁰. Si ce n'est l'appui d'une métaphysique du travail, qu'est-ce qui le conduit à défendre la thèse d'une centralité dynamique du travail ? Avant de répondre à cette question, présentons maintenant la manière dont Ogilvie se réapproprie également l'idée de la centralité du travail.

- 12 La position d'Ogilvie face au thème de la centralité du travail n'est pas monolithique et se révèle profondément et, pourrait-on dire, constitutivement ambivalente. Au cours de l'ouvrage, l'accent se déplace sensiblement d'un pôle à l'autre d'une contradiction fondamentale affectant le concept de travail. Ainsi, la centralité du travail est d'abord et avant tout la centralité d'une « contradiction pour l'instant insoluble »²¹, et dont la résolution paraît improbable pour encore un long moment. Cette contradiction peut se dire de prime abord comme la contradiction entre, d'une part, ce qui dans l'activité du travail « n'est pas tout à fait [du] travail », *i.e.* ce qui dans le travail l'empêche de se faire pure et simple application dans un rapport instrumental de maîtrise fin/moyen, en vertu de l'irréductible écart entre le prescrit et l'effectif²², béance du réel qui constitue par là un espace irréductible pour le « jeu » de la désobéissance, de la résistance et de l'invention créatrice toujours singulière – « jeu » à entendre dans la polysémie de ses résonnances, renvoyant aussi bien au sens mécanique (le jeu entre les rouages d'un mécanisme) que ludique (le jeu comme loisir et contraire du travail, mais aussi avec ce qu'il implique de règles et de code) ou encore esthétique (le jeu du comédien ou du musicien, avec ce que cela comporte d'imprévisible et d'improvisation) ; et d'autre part, la forme historique que prend cette activité lorsqu'elle ne peut s'actualiser que sous le joug du capital, sous son contrôle et à son service, c'est-à-dire au service de la seule finalité de la valorisation de la valeur qui ne peut se repaître du travail vivant qu'en le niant comme tel, s'efforçant de le rendre pleinement prévisible, malléable et évaluable sous la forme du travail abstrait, du travail (à) mort²³.
- 13 La réalité du travail se présente ainsi sous deux aspects contraires indémêlables, appelant à une dialectisation entre les deux formes du mot d'ordre de la « libération du travail » : entre d'une part la nécessité de libérer le travail qui (se) libère en tant que lieu de résistance et de bifurcation, et d'autre part, la nécessité de se libérer du travail. Refusant de les opposer de manière unilatérale, Ogilvie enjoint à « penser comment on ne peut se libérer du travail qu'en le libérant »²⁴ – une articulation qui se dit encore : « la libération du travail, sa réorganisation, ne devrait se faire que dans la perspective de son abolition », tout en ajoutant « que cette abolition ne peut s'amorcer que sur la base de sa réorganisation, ou de sa désorganisation... »²⁵.
- 14 On a vu que pour Cukier, la situation présente, lue à partir d'une certaine idée d'aliénation, peut se comprendre comme non-centralité du travail, dont il faut défendre et (re)conquérir la centralité contre les logiques capitalistes, racistes et sexistes qui, en quelque sorte, décentrent et séparent le travail de lui-même. Pour Ogilvie, en revanche, la radicale non-coïncidence à soi du travail implique le refus de le concevoir comme incarnant ou recelant une essence positive, sous la forme d'une exigence normative immanente de démocratie, qu'il faudrait libérer ou réaliser. Ce n'est pas l'aliénation et la soumission du travail à des logiques hétérogènes qui introduiraient le déchirement et la duplicité comme écart entre la norme et le réel, le potentiel et l'actuel, le « bon » travail et son mauvais usage capitaliste : ce que l'on entend par « travail » est, pour Ogilvie, intrinsèquement, irréductiblement et indémêlablement clivé, impur. Il faut partir du constat que dans la situation présente, qui est celle du « capitalisme absolu », de la subsumption réelle toujours plus poussée –

en extension dans l'ensemble des sphères du champ social, et en intension dans les subjectivités et les désirs – du travail sous le capital, il n'est pas possible de déterminer normativement, que ce soit par position *a priori* ou par induction à partir de l'expression en première personne des souffrances sociales, ce que serait « le travail » en dehors de sa subsomption capitaliste. Dans un tel contexte, les voix et les corps qui se dressent pour résister à l'aliénation capitaliste du travail sont toujours menacées de s'efforcer de la critiquer depuis son propre terrain²⁶, ou depuis son envers idéologique, son complément fantasmatique qu'est l'introuvable figure historique du « métier » comme « bon » travail artisanal²⁷ – et l'on pourrait ajouter comme figure de ce fantasme : les puissances de coopération et les attentes démocratiques supposément intrinsèques au travail.

- 15 Pour Ogilvie, « [l]e travail n'est pas seulement ce mode positif possédant en lui-même une puissance de dénonciation de l'injustice qui lui est faite, mais avant tout ce lieu où se rencontre du négatif dans l'impossibilité permanente que la prescription passe sans reste dans l'exécution »²⁸. S'il y a bien quelque chose à activer dans le travail pour dégager des voies d'émancipation, ce n'est pas la positivité d'une exigence normative démocratique immanente, mais sa condition structurellement clivée, sa finitude et sa non-coïncidence à soi constitutives. Ce que le travail recèle de potentiel émancipateur n'est à la limite rien d'autre que l'écart d'une négativité sans contenu, productrice de transformations toujours singulières, ne prenant pas fondamentalement, en tout cas jamais premièrement, la forme d'une exigence démocratique ou d'un impératif catégorique de participation égalitaire à visée universelle.
- 16 Ainsi, les potentialités libératrices du travail ne consistent pas en un supplément politique toujours déjà présent dans le travail sous la forme d'une attente normative démocratique, mais relève d'une « ontologie à portée directement politique »²⁹. On n'en déduira pas pour autant qu'Ogilvie tombe dans le travers justement critiqué par Cukier qui visait toute forme de « métaphysique du travail » telle qu'on la trouverait par exemple dans l'ontologie de l'être social d'un certain Lukács. Si Ogilvie se situe résolument sur le terrain d'une certaine ontologie, ainsi que d'une forme d'anthropologie philosophique, ce n'est en aucun cas pour faire de l'activité téléologique qu'est le travail une quelconque essence de l'humain. Si ontologie il y a, c'est « une ontologie possibiliste »³⁰, un matérialisme aléatoire radicalement a-téléologique, « une ontologie de l'imprévisible, de l'aléatoire, du circonstanciel », où l'être « compte la dimension d'une contradiction interne, un Un-multiple qui comporte la dimension d'un retournement et d'un réarrangement perpétuel en soi-même »³¹. Et s'il y a lieu d'occuper le terrain du discours anthropologique, c'est au moyen d'une « anthropologie négative » qui se refuse à identifier quelque forme de « substance » ou de « propre » de l'humain : une anthropologie de l'impropre, de l'hétérogène, de l'hétéronomie radicale et de l'aliénation structurelle.
- 17 Cette aliénation constitutive, telle que Lacan l'a définie comme l'un des concepts fondamentaux de la psychanalyse³² – au cœur de la troisième grande « blessure narcissique » infligée par la découverte freudienne au « narcissisme universel, [à] l'amour de soi que se porte l'humaine condition »³³ –, doit se comprendre comme « une aliénation du sujet qui ne repose pas sur une perte fantasmée, compensable ou réparable, mais qui est au contraire une construction d'identité inédite », « propre impropre qui organise la dépendance (Spinoza, Lacan) selon une polarité négative ou positive, c'est-à-dire qui va dans le sens d'un accroissement ou d'une réduction de cette

dépendance jamais éliminable (Spinoza)»³⁴. En filigrane, cette anthropologie de l'aliénation irréductible, clivant le sujet de façon *constitutive*, est jouée par Ogilvie contre le schéma jeune marxien – encore présent dans une certaine philosophie sociale contemporaine – hanté par le fantasme et l'horizon eschatologique de la coïncidence à soi du genre humain, une fois retrouvées l'origine, l'essence et la nature injustement perdues dans l'aliénation capitaliste. Dans le cadre analytique d'Ogilvie, le travail ne peut en aucun cas constituer l'essence positive d'un genre humain conçu comme sujet porteur de finalités qu'il peut et doit réaliser dans la maîtrise consciente de ses conditions, après avoir dépassé l'aliénation de ses puissances. Le travail devient au contraire le lieu et l'occasion d'une confrontation à la résistance irréductible du réel – une « rencontre » par définition manquée, impossible et traumatique, aux conséquences ambivalentes et imprévisibles, dépendant des configurations subjectives, individuelles et collectives, permettant son assomption et son élaboration plus ou moins sublimée, ou se fondant au contraire sur sa dénégation mortifère³⁵.

- 18 Il s'agirait à la limite de concevoir le travail comme « activité sans sujet », en tout cas jamais centrée sur le sujet qui en apparaît bien plutôt comme un effet : c'est précisément dans ce décentrement principal à l'égard de la maîtrise subjective, sous le coup de la résistance objective du réel à toute unification ou totalisation réductrices, que réside le potentiel politique subversif du travail³⁶. Ce profond déplacement de la problématique de l'aliénation charge ainsi la centralité du travail d'un nouveau sens, que l'on pourrait qualifier d'éthico-politique :

[L]a « centralité du travail », c'est aussi l'idée que le travail (...) désigne ce processus humiliant (au sens analytique d'une humiliation narcissique) qui porte atteinte à la représentation de lui-même du sujet tout-puissant, maître de ses actes et du monde, tant sur le plan psychique individuel que sur le plan de la représentation de soi collective de la « raison » occidentale (...) Il fait donc l'objet en permanence d'un refoulement structurel, au même titre que celui qui frappe les « conditions de possibilité », en dernière instance la sexualité, mais plus généralement ce que Georges Bataille nomme l'ordre de « l'hétérogène » et tout ce qui lui est associé : la vie, la mort, la nourriture... Affirmer la centralité du travail, c'est donc mettre l'accent sur ce déni spécifique, sur la résistance du réel comme destinée à être sans cesse oubliée, ou euphémisée, ou thématifiée comme son contraire, c'est-à-dire comme « valorisation de l'effort », à la place du repérage, plus difficile à penser et plus paradoxal, de la valeur heuristique de l'échec, de la limite, de la dépendance³⁷.

- 19 Pour Cukier la centralité politique du travail se fonde sur l'injustice de la négation de sa centralité qu'il s'agit de reconquérir, sa soumission à des logiques étrangères qu'il faut abolir pour retrouver la maîtrise démocratique sur l'organisation du procès et des finalités du travail. Pour Ogilvie, au contraire, ce qu'il y a d'intolérable dans la centralité du « travail à mort » consiste dans le déni du décentrement à soi du travail, dans le refoulement du réel du travail, de ce qui dans le travail conteste la représentation imaginaire fantasmatisée d'un sujet (individuel ou collectif) tout-puissant et coïncidant avec quelque essence supposée. S'il y a aliénation, ce n'est pas comme perte d'une identité de soi à soi, mais comme perte du rapport à l'hétérogène et à la résistance du réel – une « déréalisation » qu'une certaine pensée de l'aliénation comme « injuste » séparation du sujet avec lui-même est vouée à occulter et à reproduire. Contre quoi, ce qu'il s'agit d'aller puiser dans le travail n'est pas de l'ordre de la maîtrise supérieure et de l'origine retrouvée, mais relève au contraire de l'invention d'un rapport et d'un usage possibles, c'est-à-dire vivables, de l'irréductible ambivalence de la « condition »³⁸. La centralité politique du travail résiderait justement

en ceci qu'il constitue le lieu privilégié de l'expérience et de l'élaboration subjectivante – jamais garantie – de la conditionnalité, de l'aliénation et de la finitude structurelles des formes d'existence et d'activité humaines confrontées à la résistance du réel. C'est ainsi d'un même geste qu'Ogilvie échappe à une certaine métaphysique humaniste du travail et qu'il refuse les discours pressés d'annoncer la fin du travail : c'est au cœur du travail, et non dans sa supposée disparition, qu'il s'agit d'aller puiser, non une essence générique à désaliéner, mais ce qui le fait s'échapper à lui-même, aux représentations narcissiques du sujet et à la circularité autotélique, transparente et illimitée du Capital.

- 20 Cette idée se voit à la fois radicalisée, mais également déplacée au long de l'ouvrage. Ogilvie en avertit le lecteur dès sa préface, précisant que ce livre « porte la trace d'un déplacement d'accent qui ne doit pas être effacé : l'hésitation qu'il recèle est en elle-même un enjeu »³⁹. Si dans un premier ensemble de textes, Ogilvie reprend et prolonge les principaux enseignements des travaux issus de la psychodynamique du travail de Christophe Dejours, relus à la lumière de la conception de la liberté comme résistance chez le dernier Foucault, afin de souligner la présence d'un jeu intrinsèque au travail, habité de façon constitutive par un écart ouvrant l'espace pour la désobéissance et la contestation, la tonalité des textes évolue sensiblement au fil de l'ouvrage. Ce qui restait de valorisation du travail en tant que porteur d'un excès ontologique semble s'effacer au profit d'une distinction plus tranchée entre la logique du « faire » (à laquelle appartient le travail comme activité instrumentale) et celle de l'« agir ». La ligne de démarcation semble alors moins passer entre l'excès interne au travail et sa domination capitaliste, qu'entre deux formes de l'activité, dont le travail apparaît tendanciellement comme la forme toujours déjà subsumée sous la logique instrumentale du capital.

Le *faire* implique une finalité, un projet, un rapport fin/moyen, une prévisibilité, des objectifs, une articulation théorie/pratique ainsi que sa double interprétation : effectuation et fictionnalité régulatrice, *mètis* des grecs, compromis ou maintien de la tension de l'idéal régulateur comme horizon : maintien de l'exigence d'une révolution, d'une transformation... Avec l'*agir*, il est question de « rendre autre », de l'irruption d'un autre cadre, d'un autre monde, d'un autre paradigme, d'une forme ou d'une force tenue de soi-même : « volonté de puissance », pour reprendre l'analyse de François Zourabichvili, concept plastique de recréation instantanée, sans rapport moyen/fin, sans projet, d'une autre configuration qui ait la puissance d'exister. (...) Un tel agir intransitif a lieu plutôt qu'il ne fait quelque chose⁴⁰.

- 21 Ce déplacement semble exprimer un scepticisme grandissant à l'égard de la possibilité de faire du travail (ou de l'une de ses dimensions) l'Autre du capital. « Ce qui dans le travail constitue une dimension irréductible à la production, mais qui conduit à accomplir la subjectivité, est justement ce qui est dominé, presque effacé de la configuration du travail salarié en travail capitaliste »⁴¹. Par conséquent, une politique d'émancipation du travail devra avant tout se fonder sur « ce qui résiste au travail », cette expression semblant devoir toujours plus s'entendre au sens de ce qui échappe au travail, de ce qui résiste moins *dans* que *contre* le travail dominé par la logique du faire. Le lieu de l'excès ou du non-identique sera alors recherché avant tout du côté du langage, de l'expérience de la folie et de l'activité esthétique en tant que lieux d'exercice de l'agir non finalisé. La centralité du travail, devenue centralité du travail à mort, semble alors perdre la fonction éthico-politique qui lui revenait de droit dans les premiers textes de son ouvrage : c'est désormais à l'agir, dont les figures contestent depuis les *marges* la centralité du faire, que reviennent les puissances de subjectivations résistantes.

Sans doute la « centralité du travail », qui se défait sous nos yeux, reste pour un temps encore l'indispensable grille de lecture de l'aventure du travail, à condition de ne pas se laisser entraîner jusqu'à hypostasier son exclusive en une nouvelle théorie de la nature humaine. Mais c'est du côté de la folie, de l'art, de l'errance dans les interstices de la société productive et consumériste que se trouvent les éléments de compréhension d'une *activité* sans fin, sans substance et sans sujet, sans foi ni loi mais non sans feu ni lieu.⁴²

- 22 Ogilvie conclut son ouvrage en soutenant que le « tort absolu » du « travail à mort » consiste en la réduction et l'identification totale de la vie du travailleur à son travail, dans le fait « que la vie du travailleur en vienne à se résumer à son travail, qu'elle ne soit pas préservée dans son excès et son indétermination »⁴³ ; c'est-à-dire non seulement la domination du travail mort sur le travail vivant, mais plus radicalement la (dé)négaration de la dimension de l'agir au profit de la seule logique instrumentale du faire. « Il ne s'agit plus de libérer le travail mais de se libérer du travail, c'est-à-dire de toucher à la figure du travailleur pour en contester la valeur de paradigme anthropologique »⁴⁴. Une critique sous le coup de laquelle pourrait bien tomber la perspective de Cukier lorsqu'il en appelle à l'institution d'un statut politique du « travailleur-citoyen » visant à abolir toute forme de clivage entre économie et politique, travail et citoyenneté. Si le double projet croisé d'une démocratisation du travail (« que la démocratie ne s'arrête pas aux portes de l'entreprise ») et d'une démocratisation des institutions politiques impulsée depuis le monde du travail ne peut que susciter l'adhésion, la perspective d'Ogilvie inviterait sans doute néanmoins à problématiser ce qui pourrait apparaître là comme un désir d'unité ou d'unification du social, porteur d'un fantasme de la maîtrise, de la transparence et de la coïncidence à soi de la société, refoulant ce qu'il y a de non moins politiquement vital dans le registre de l'agir, lieu de l'hétéronomie radicale et du non-identique à soi, échappant en droit à la maîtrise et à la domination instrumentale du faire⁴⁵.
- 23 Notons que dans la conclusion de son livre, Cukier semble *in extremis* réintroduire une figure d'extériorité limitant la sphère du travail et sa centralité, quand bien même celui-ci serait devenu pleinement démocratique. Dans un bref commentaire des fameuses dernières lignes du Livre III du *Capital* à propos des « royaumes » de la nécessité et de la liberté, soulignant l'irréductibilité des contraintes des cycles de la nature et de la reproduction sociale, il affirme que ce n'est qu'*au-delà* de la sphère du travail démocratique que pourra s'actualiser, comme « fin en soi », le libre développement des puissances humaines qui ne pourront manquer de déborder largement la logique instrumentale du travail, « indépendamment de toute norme d'utilité sociale »⁴⁶. Il y a dans cette ultime relativisation du travail, dont la situation en conclusion de l'ouvrage signe le caractère à la fois essentiel et pourtant de fait marginalisé dans l'économie générale de son discours, quelque chose qui ne peut manquer d'apparaître comme de l'ordre de la reconnaissance de la nécessité d'une forme d'autocritique, selon nous insuffisamment élaborée, à l'égard de son traitement par trop unilatéral de la thèse de la centralité du travail. Cette palinodie n'est certainement pas rédhibitoire : il ne fait aucun doute que la norme ou forme de vie démocratique ne pourrait que s'en trouver davantage justifiée, dès lors qu'on la concevrait comme la forme institutionnelle la plus adéquate à la prise en charge, à l'élaboration collective de la « condition » structurellement hétéronome et finie de l'humain, et de la déhiscence entre le faire et l'agir, à l'œuvre aussi bien au-dedans qu'*au-delà* du travail.

- 24 Si l'on verra là l'une des voies à explorer pour penser la possibilité d'une articulation entre leurs perspectives respectives, les positions défendues par les deux auteurs peuvent néanmoins apparaître comme incarnant des tendances fondamentalement opposées, ou du moins dont la complémentarité ne va pas de soi : pour Cukier, le potentiel émancipateur anticapitaliste du travail démocratique réside avant tout dans la possibilité et l'exigence normative de se donner d'autres formes d'organisation et de finalisation, c'est-à-dire de maîtrise collective des activités productives ; pour Ogilvie, il s'agit plus radicalement de déployer les puissances de l'agir comme ce qui échappe à la logique de la finalité toujours déjà prise dans le fantasme de la maîtrise. C'est pourquoi il nous faut maintenant poursuivre notre lecture croisée autour de la question de la nature et du statut de la *normativité* à l'œuvre dans le travail d'après les deux auteurs.

Normativité du travail

- 25 Dès le début de son ouvrage, Cukier précise sa méthode, à savoir celle de la « philosophie sociale ». Que faut-il entendre ici par philosophie sociale ? À lire l'éditorial de Nathalie Chouhan dans un numéro des *Cahiers philosophiques*, « l'actuelle mise en exergue d'une philosophie sociale » se rattache « à un mouvement théorique général, à une conjoncture nouvelle qui voit la philosophie renouer avec les sciences sociales et développer, avec elles, des rapports de convergence, voire de coopération »⁴⁷. Au croisement de la philosophie et des sciences sociales, la visée de la philosophie sociale serait triple selon Nathalie Chouhan. Il s'agirait d'« établir un diagnostic portant sur les tendances sociales d'une conjoncture historique et évaluer leur caractère progressif ou régressif ; recourir aux outils des sciences sociales pour formuler ce diagnostic tout en maintenant une distance réflexive par rapport à leur démarche ; adresser ce diagnostic à un sujet historique capable de transformer la réalité sociale »⁴⁸.
- 26 Cukier s'inscrit dans ce « mouvement théorique général » de la philosophie sociale qui cherche à se distinguer de la philosophie politique traditionnelle. Afin d'explicitier plus précisément cette méthode, il est utile de se référer à un article récent de Cukier où il présente et discute longuement cette méthode⁴⁹. Il y précise d'emblée qu'il ne faudrait pas simplement définir la philosophie sociale par la seule importance accordée à l'analyse du « social », ni au seul fait de prendre appui sur des apports des sciences sociales. L'élément clé de la définition est plutôt l'ambition de développer une démarche critique plus inductive qui, au lieu d'adopter une approche idéaliste ou constructiviste qui énoncerait des définitions nouvelles du travail ou de la démocratie, tenterait d'explicitier les normes critiques à l'œuvre dans l'expérience sociale. Il s'agit d'examiner ce qui, dans les expériences négatives au travail (par exemple le sentiment d'injustice) ou dans les pratiques conçues comme alternatives ou transformatrices (par exemple les coopératives), constitue l'anticipation de formes plus démocratiques d'organisation du travail. Le geste méthodologique principal de la philosophie sociale consiste ainsi en une réflexion sur les fondements expérientiels et normatifs spécifiques de la critique de chacun de ses objets : à propos de quoi, au nom de quoi et en vue de quoi peut-on critiquer telle forme de vie ou telle institution ?⁵⁰
- 27 Dans cet article, il précise les formes que peuvent prendre la méthode de la philosophie sociale à travers deux de ses versions : celle de la Théorie critique de l'École de Francfort et celle du pragmatisme de John Dewey. Pour la première, il s'agit d'interroger réflexivement le potentiel épistémique et critique d'expériences sociales

particulières. Il cite ainsi le modèle de la critique sociale comme « mise au jour » développée par Axel Honneth. Celle-ci vise à mettre au jour des « intérêts sociaux non pris en compte par les institutions »⁵¹. Elle développe une critique des institutions dans la mesure où elles empêchent de concevoir certaines attentes normatives.

Autrement dit, il s'agit de partir de l'examen des expériences négatives des individus pour identifier, d'une part leurs causes sociales et d'autre part les normes immanentes de leur critique, et opposer ainsi à des institutions pathogènes la possibilité réelle d'autres institutions, capables de porter des processus d'émancipation. Résumons : la méthode de la philosophie francfortoise consiste en une *étiole sociale* et une *clarification normative* en vue d'une *critique des institutions*⁵².

28 La méthode de philosophie sociale pragmatiste, quant à elle, développe également une « méthode inductive » : « la philosophie sociale doit partir de la pratique comme cause, et non comme résultat de la théorie »⁵³. Dans le domaine du travail qui nous intéresse ici, cette méthode consiste ainsi pour Dewey à partir d'une analyse des « pathologies psychosociales (...) de la société entrepreneuriale de son temps », pour « envisager dans un deuxième temps les instruments existants en vue d'un "dépassement de l'ordre passé" et d'une "transition" vers une société démocratique »⁵⁴. Par « instrument existant », Cukier fait référence à « la réappropriation populaire de la méthode expérimentale fondée sur l'intelligence sociale »⁵⁵. En résumé, pour Cukier, « la méthode de la philosophie sociale pragmatiste consiste en une *reconstruction théorique des problèmes sociaux* et une *création d'instruments pratiques* en vue de la *transformation des institutions* »⁵⁶.

29 Pour être complet, il nous faut encore préciser que Cukier vise à articuler et combiner ces deux modèles de philosophie sociale. D'une part, le pragmatisme pourrait, selon Cukier, résorber entièrement l'asymétrie entre les intellectuels et le public démocratique, grâce à l'attention qu'il accorde aux « instruments pratiques existants ». D'autre part, la Théorie critique offrirait une anthropologie de la reconnaissance seule à même à permettre la systématisation des éléments de critique immanente. Au cœur de cette articulation des méthodes, un élément clé est la nécessité de la mobilisation d'un même arrière-fond anthropologique :

une alliance entre les méthodes de la philosophie sociale pragmatiste et francfortoise requiert que la première assume tout à fait qu'il est besoin d'une théorie anthropologique pour systématiser les éléments de critique immanente élaborés sur la base des sciences sociales, et que la seconde accepte d'endosser une perspective naturaliste sur les rapports entre individu et société et sur la possibilité de la démocratie⁵⁷.

30 Comment Cukier applique-t-il concrètement cette méthode dans son livre *Le travail démocratique* ? Le point de départ de son analyse est une analyse située de l'expérience sociale du travail, en s'appuyant sur des recherches empiriques. Ces recherches, tirées de la sociologie ou de la psychologie du travail, sont mobilisées pour dégager ce qu'il nomme le sens de la « critique ordinaire des travailleurs ». Ceux-ci, à travers leur discours, formuleraient des « intuitions démocratiques ». Leurs discours critiques laisseraient transparaître des attentes démocratiques. C'est sur la base de ces attentes qu'il va tirer des normes du travail démocratique. Il prend comme base de son analyse des discours critiques de travailleurs, notamment les contestations ordinaires de l'organisation néomanagériale du travail. « L'ensemble de ces analyses révèle une attente de type démocratique des travailleurs à l'égard du procès, de l'organisation et de la division du travail : participer à la délibération, la décision et l'action collective en

vue de résoudre les problèmes auxquels leur activité les confronte »⁵⁸. Ce travail de révélation des attentes met au jour les normes du travail démocratique. Cette première partie de l'ouvrage, « inductive, propose, comme le prescrit la méthode de la Théorie critique, une étiologie sociale des expériences négatives au travail et une clarification des normes politiques à l'œuvre dans la critique du travail »⁵⁹.

- 31 La deuxième partie de l'ouvrage est une partie plus proprement théorique. Elle fait retour, dans l'histoire de la philosophie, sur deux manières de penser la centralité dynamique du travail, deux manières de comprendre « le rapport entre travail et démocratie dans le projet d'un possible travail démocratique »⁶⁰ : soit le paradigme de la lutte des classes pour lequel « la transformation révolutionnaire des rapports sociaux conditionne la réorganisation du travail », soit le paradigme de la démocratie industrielle dans lequel « la réorganisation du travail constitue la condition de la démocratisation de la société »⁶¹. La troisième partie prolonge ce travail en examinant différentes approches du travail, à savoir celles du féminisme matérialiste, de l'écologie politique et de la théorie des communs, qui, selon Cukier, offrent chacune des voies de dépassement de cette antinomie entre les paradigmes de la lutte des classes et celui de la démocratie industrielle. Cette deuxième partie est qualifiée de *reconstructive*, suivant alors la méthode de la philosophie sociale pragmatiste afin de reconstruire le problème des rapports entre travail et démocratie.
- 32 Enfin, la dernière partie propose une critique des institutions contemporaines du travail et s'intéresse également à des expériences historiques positives d'expérimentation démocratiques du travail : coopératives de travail, expérimentation de collectifs de travail en autogestion et enfin des conseils de travailleurs. C'est en examinant ces expérimentations que Cukier cherche à « élaborer progressivement, de manière inductive, des voies d'invention institutionnelle (ce que l'on appellera les conseils d'entreprises, les conseils économiques et les conseils sociaux) susceptibles à la fois de correspondre aux normes de la critique démocratique du travail et de répondre aux problèmes concrets auxquels se confrontent celles et ceux qui sont déjà en position de tenter de réaliser cet intérêt démocratique au travail »⁶². Ces expériences ne doivent pas être comprises comme des modèles à proprement parler qu'il faudrait implémenter ou des exemples à suivre. Elles intéressent Cukier pour leur « force entraînante », ce qu'il appelle leur « potentiel de démocratisation ». Elles devraient permettre « d'instrumenter une politique démocratique du travail »⁶³.
- 33 Cette méthode de philosophie sociale appliquée par Cukier au travail peut sembler encore quelque peu obscure. Comment dégage-t-il des normes à partir de recherches empiriques ? Pourquoi parler d'« intuition » démocratique au cœur de la critique ordinaire des travailleurs ? Pourquoi parler de « potentiel de démocratisation » ? En quoi les expériences sociales seraient fortes de « potentialités » ? Quel rôle l'intellectuel critique joue-t-il en appliquant cette méthode ? Si comme l'affirme Nathalie Chouhan que nous avons citée précédemment, cette méthode de la philosophie sociale consiste à adresser un diagnostic « à un sujet historique capable de transformer la réalité sociale », comment faut-il penser cette adresse ? Comment intervient-il dans le social ?
- 34 Pour trouver des réponses à ces questions, il nous semble utile de revenir sur l'inscription de cette méthode dans l'horizon de l'éthique de la reconnaissance de Axel Honneth et, dans sa suite, de Emmanuel Renault. Une référence est ainsi explicitement faite par Cukier à Emmanuel Renault, dont il reprend l'objectif de développer une critique immanente du travail⁶⁴. Dans l'ouvrage *L'expérience de l'injustice*, Emmanuel

Renault défend un modèle de critique sociale qu'il qualifie de *clinique de l'injustice*. Il s'agit dans celui-ci de « prendre pour point de départ la définition vague de l'injustice (comme inégalité produite socialement) qui accompagne le sentiment d'injustice de ceux qui subissent l'ordre social et, à leur chevet, tenter de réélaborer les conceptions courantes de la justice par l'étude de plaintes et de comportements »⁶⁵. Chez Renault, l'expression de critique ordinaire révèle des attentes normatives fondamentales, des demandes de reconnaissance. Ces attentes normatives, révélées négativement à travers l'expérience du mépris, constituent le point de vue « immanent » à partir duquel critiquer le monde social.

- 35 En arrière fond de cette conception de la critique, on retrouve la « grammaire morale des mouvements sociaux » développée par Axel Honneth, c'est-à-dire une théorie du contenu normatif des actions collectives menées au sein de ces mouvements. L'auteur défend l'idée que tous les mouvements sociaux, malgré leur diversité, comportent une composante normative similaire, au sens où ils ont pour finalité commune de lutter contre des dénis de reconnaissance et de tenter de « restaurer les relations intersubjectives caractéristiques d'une socialisation réussie »⁶⁶.
- 36 C'est cet arrière-plan de l'anthropologie de la reconnaissance qui permet à Cukier de traduire les critiques ordinaires comme l'expression d'attentes normatives fondamentales et les expérimentations du travail démocratique comme des potentialités de démocratisation de la société. Cet arrière-plan se retrouve également dans la manière dont il prend appui sur les débats historiques entre différents modèles théoriques du travail démocratique. Honneth et Renault mettent en avant le rôle que peut jouer la théorie dans la lutte pour la reconnaissance. Nombre d'expériences négatives ne sont pas perçues par les acteurs dans leur dimension normative fondamentale. Pour le dire autrement, ces expériences ne sont pas toujours perçues comme du « mépris », c'est-à-dire des demandes de reconnaissance déçues. Pour Honneth, la théorie peut alors permettre d'ouvrir « un nouvel horizon sémantique et faire apparaître les activités familières sous un nouvel angle afin de rendre manifeste leur caractère "pathologique" »⁶⁷. Mobilisant les analyses des mouvements sociaux développées par la *Frame analysis*, Renault précise encore ce rôle de la critique théorique en affirmant qu'elle peut contribuer à produire un nouveau « "cadre de l'injustice", en entendant par là un ensemble de représentations partagées au sein du groupe mobilisé permettant d'une part d'identifier une situation sociale comme *injuste*, d'autre part, d'attribuer des causes à l'*injustice* et d'assigner des responsabilités à d'autres groupes sociaux, et enfin, de projeter une *transformation* de la situation »⁶⁸. Ces cadres doivent être compris comme des schèmes d'intelligibilité permettant de révéler les attentes normatives fondamentales et de les articuler dans un discours critique général.
- 37 Il nous semble que c'est le rôle que jouent les parties 2 et 3 du *Travail démocratique*. Ces parties intermédiaires constituent une forme de schématisation, une application d'un cadre conceptuel aux intuitions démocratiques qui permet réellement de donner sens aux critiques ordinaires des travailleurs. En ce sens, le travail de Cukier joue le rôle d'une sorte d'*herméneute du social*. Parler d'herméneutique peut surprendre. La théorie critique de la deuxième génération de l'École de Francfort ne s'est-elle pas construite en opposition notamment à l'herméneutique gadamérienne ? De même, Emmanuel Renault a précisé à plusieurs reprises qu'il prenait ses distances avec « le modèle de la critique sociale herméneutique », celle-ci présupposant « une vision trop harmonieuse

des cultures et des coutumes, en minimisant les effets de clivage induits par la différenciation sociale et en sous-estimant la violence des conflits politiques qui traversent les espaces symboliques »⁶⁹.

- 38 Il reste néanmoins, à nos yeux, que ces philosophies sociales partagent une même conception sémantique et herméneutique du rôle de la critique sociale⁷⁰. Il s'agit de produire « un horizon sémantique » comme l'affirme Honneth, capable de révéler et clarifier les expériences négatives *comme* des expériences de mépris. Chez Emmanuel Renault, cette conception de l'intervention intellectuelle est ainsi qualifiée de « porte parole » des expériences sociales négatives : « la critique théorique tente de fournir aux subalternes des outils culturels pour décrire leur propre expérience et accéder à la revendication dans une dynamique d'empowerment »⁷¹. Pour Renault, « l'analyse de la souffrance a pour fonction d'offrir des schèmes d'intelligibilité contribuant à un partage de l'expérience et à des dynamiques revendicatives »⁷². Il voit dans l'ouvrage *La misère du monde* coordonné par Bourdieu, ou dans les travaux de Das⁷³ sur l'invisibilisation de phénomènes de viols collectifs en Inde, l'exemple parfait d'une telle critique théorique : « Chez des auteurs comme Bourdieu et Das, l'écriture et la théorisation de la souffrance sociale ont précisément pour fonction de contribuer à la mise en visibilité de la souffrance et d'induire chez les individus un nouveau rapport à leur souffrance qui est susceptible de leur rendre leur capacité d'action et d'engagement politique »⁷⁴. Dans ces critiques théoriques, « il s'agit de jouer sur les ressorts à la fois cognitifs et affectifs de la critique, en proposant des modes d'intelligibilité du monde social contribuant à induire de nouveaux rapports à sa propre souffrance et à celle d'autrui, et, de ce fait, un nouveau rapport pratique au monde qui les produit, et de nouvelles possibilité de revendication »⁷⁵.
- 39 On pourrait répliquer à cette qualification de l'intervention intellectuelle de Cukier comme « herméneutique » qu'il fait également référence à la philosophie pragmatiste d'un John Dewey dont il retient l'objectif d'une « réappropriation populaire de la méthode expérimentale fondée sur l'intelligence sociale ». Mais n'est-ce pas lui, en dernière instance, qui définit dans sa dernière partie les propositions institutionnelles à garder et celles à critiquer ? Peut-il attendre que son intervention « instrumente une politique démocratique du travail » ? Une telle croyance ne s'explique-t-elle pas par l'adoption d'une conception herméneutique du rôle de l'intellectuel, celui-ci contribuant à mettre en mots, clarifier et révéler les potentialités démocratiques de certaines expériences sociales ?
- 40 Sur ce point, la confrontation avec l'approche d'Ogilvie se révèle particulièrement polémique et féconde. Le chapitre « De l'injuste à l'intolérable » du *Travail à mort* est en effet entièrement consacré à une critique des approches philosophiques du social qui s'élaborent en référence à un « exigence absolue de justice », à quoi l'auteur oppose « une nécessité infinie de résistance contre l'intolérable »⁷⁶. Non pas que le registre « absolu » de la justice soit trop ambitieux et qu'il faudrait lui préférer la modestie des résistances, au contraire : il y a, pour Ogilvie, une manière de « parler, au sujet de phénomènes comme les guerres contemporaines à tendance génocidaires ou identitaires, mais aussi comme la réorganisation du travail qui détruit les individus dans leurs corps et leurs subjectivités dans tous les pays du monde, en termes de justice et de reconnaissance » qui se révèle « tellement en dessous d'une réalité incommensurable que cette disproportion pose la question de sa portée d'évitement et de déni »⁷⁷. Le registre normatif de l'injustice serait intrinsèquement porteur de et

porté par un refoulement « de la dimension exterminatrice de la politique contemporaine » à l'étude de laquelle Ogilvie a consacré une bonne part de ses réflexions ces dernières années⁷⁸.

- 41 L'un des grands intérêts de l'approche d'Ogilvie est ici d'inviter à opérer un déplacement de focale, afin d'analyser les présupposés anthropologiques qui grèvent « la plupart des réflexions morales des philosophies sociales actuelles, notamment chez Axel Honneth »⁷⁹. De ce point de vue, la pratique interprétative d'Ogilvie n'est pas celle d'un herméneute du social, mais celle d'un analyste des discours intellectuels passés au crible d'une lecture symptomale visant à dégager les implicites anthropologiques occupant « la place vide d'une interrogation refoulée »⁸⁰.
- 42 Au prisme de cette interrogation, la perspective des philosophies sociales d'obédience honnethienne apparaît comme se caractérisant par la projection sur les agents sociaux d'une aspiration essentielle vers le bien, sous la forme d'une demande de reconnaissance au service d'un besoin de socialisation réussie et de réalisation positive de soi. Celles-ci seraient portées par les principes de l'amour dans la sphère intime, de l'égalité dans la sphère du droit, et de l'accomplissement individuel et de la reconnaissance de sa contribution au sein de la sphère de la production⁸¹. Les « pathologies sociales » se présentent à cet égard sous la forme de l'empêchement depuis le dehors, du blocage ou de la limitation extrinsèque de cette tendance intrinsèque vers le bien. L'idée même d'une critique des *pathologies* du social semble renvoyer implicitement aux schèmes d'une déviation accidentelle par rapport à la norme du déploiement d'une essence saine, de l'écart par rapport à un horizon moyen de moralité ou à la perte de l'équilibre organique. La pathologie est ici aliénation qui sépare le sujet de sa pleine réalisation, de sa pleine coïncidence à soi et à son essence.
- 43 Cette perspective pêche, selon Ogilvie, par une sorte de positivisme anthropologique, dans une approche quelque peu naïve, morale, anthropomorphique et par trop centrée sur la figure du Moi et de la conscience, fût-elle intersubjectivement conditionnée⁸². Il fait alors appel aux enseignements de la psychanalyse pour déployer une anthropologie négative mettant en lumière le caractère profondément amoral, non finalisé et violent, intarissable source de domination, de ce qui se joue dans la naissance du sujet et dans son rapport toujours déjà aliéné et aliénant à la sexualité, à l'Autre, au langage⁸³. Cette anthropologie négative se fonde sur le sans-fond de l'insuffisance congénitale, déficience ou déhiscence constitutive de l'humain (c'est le thème de la *Hilflosigkeit* freudienne, que l'on peut faire remonter au mythe prométhéen de Protagoras chez Platon), cette condition qui implique l'absence de toute nature originare, mais produit la nécessité de la production symbolique indéfinie de natures toujours *secondes*, c'est-à-dire politiques, sociales et historiques. L'absence de « propre » de l'humain récuse non seulement toute anthropologie substantialiste, mais aussi toute approche normative du social qui, quand bien même elle assumerait, comme chez Honneth, un certain formalisme dans la définition de la vie bonne, n'en présuppose pas moins une aspiration essentielle et finalisée, individuelle et collective, à une figure du bien comme « socialisation réussie »⁸⁴. Pour Ogilvie, il faut substituer à cette approche « une politique de l'être-en-commun pensé comme une condition de possibilité et non comme un idéal, un objectif, ni même un projet »⁸⁵. Cela n'est pas sans conséquences sur la manière dont on peut penser le caractère intrinsèquement « social » de l'humain.

[Le lien social] n'est pas un lien mais une absence de rapport, car de même qu'« il n'y a pas de rapport sexuel », on peut dire qu'il n'y a pas de rapport social, en ce sens que le social, comme le disait déjà clairement Aristote dans les *Politiques*, n'est pas

habité par une finalité qu'on pourrait appeler sociabilité, mais qu'il est le lieu d'une socialité, c'est-à-dire d'une rencontre et d'une articulation toujours improbables entre une déficience, une détresse originaire et la possible prise en charge par une tradition symbolique qui n'est pas en soi bonne, mais simplement possible. L'entrée dans le langage n'est pas le destin normal ou naturel ou finalisé de l'être humain, mais la possibilité aléatoire, stochastique – et qui ne s'effectue qu'au prix d'une perte irrémédiable – d'un échange sans intentionnalité, qui fait de l'assomption du social une aliénation structurelle⁸⁶.

- 44 La « socialité » constitutive de l'humain est de l'ordre du *Faktum*, ou de la condition de possibilité, jamais de la norme ou de la finalité. Il y a là une aliénation structurelle et indépassable du sujet, qui est négligée et même refoulée par la perspective honnethienne. Par son inscription aliénante dans l'ordre du langage, le sujet est irrémédiablement et constitutivement clivé, décentré par rapport à lui-même et à son Moi comme « centre » et figure de la conscience : toujours déjà au-delà, par défaut plus que par excès, de toute naturalité des instincts, des besoins ou d'une exigence de « réalisation de soi ». L'aliénation structurelle à l'Autre est si radicale qu'elle récuse tout besoin essentiel et transhistorique de reconnaissance dont la satisfaction entraînerait la réalisation de soi du sujet, et dont l'empêchement constituerait une pathologie ou une injustice sociale.

J'objecterai que la vie humaine ne se comporte nullement comme la continuation naturelle d'un projet d'être « bonne » (le bien-vivre d'Aristote ne dit pas cela), même si son amélioration est parfois à l'ordre du jour collectif ou individuel. Toute autre perspective qui voit la vie humaine, individuelle ou collective, s'engager dans une voie destructive ou autodestructive ne peut être considérée comme une pathologie mais comme la possibilité permanente de cette vie, qui implique qu'elle ne peut jamais s'installer dans la perspective sereine d'une amélioration continue d'un progrès mais qu'elle est en permanence guettée par des bifurcations qui mènent à toutes sortes de déplacements, dont certains peuvent apparaître intolérables et ne peuvent être combattus qu'au nom de l'inacceptable de fait et non d'une norme de droit, qu'elle soit fixée *a priori* (l'idéal de justice) ou déduite d'une analyse des souffrances sociales qui s'expriment dans les termes inanalysés d'une anthropologie implicite dont les enjeux politiques de pacification ne sont que trop visibles⁸⁷.

- 45 Il faut pousser la dépendance et l'indétermination néoténique de l'humain jusque-là : « le sujet ne cherche pas à se réaliser ; la société n'est pas une entreprise de recherche de la justice »⁸⁸. Que ce soit individuellement ou collectivement, l'humain n'est pas en soi animé par un désir de vie bonne, mais pris dans les coordonnées surdéterminées d'une vie simplement possible au sein de configurations psychiques, symboliques et institutionnelles dont la nécessité de l'existence n'exclut pas, mais au contraire enveloppe l'indétermination, la contingence et la mobilité indéfinies de leurs formes et de leurs contenus déterminés⁸⁹. L'émancipation n'a plus pour horizon une libération conçue comme désaliénation totale, mais a pour condition et moteur une « liberté intransitive » comprise comme possibilité (surdéterminée, jamais absolue ou inconditionnée) de modifier les coordonnées déterminées d'une aliénation en soi indépassable, mais indéfiniment transformable.

Il me semble que c'est encore s'inscrire trop facilement dans la linéarité d'une aliénation réversible – destinée tout naturellement à déboucher sur des procédures d'émancipation – que de négliger la forme matricielle d'une détresse originelle articulée directement à la menace de mort qui fait des êtres humains des êtres essentiellement vulnérables, dont la dépendance et l'interdépendance insurmontables ne peuvent les conduire qu'à trouver dans la forme d'un maître

(fût-il intérieur) la possibilité non pas de s'émanciper mais de changer de maître (il y en a de pire que d'autres (...)).⁹⁰

- 46 Loin de tout horizon de désaliénation totale, fût-il pensé comme terme inatteignable et par là même régulateur, les moments d'émancipations doivent se comprendre comme « surgissement continu des résistances au seuil du tolérable, qui s'effectuent avant de se penser »⁹¹. Les théories critiques qui pensent trouver le fondement des luttes à partir d'une énonciation normative de justice, fût-elle induite par explicitation-traduction des attentes des agents sociaux eux-mêmes, mettent la réalité sens dessus dessous : « les discours de légitimation de la construction sociale ne sont que des habillages après coup d'une "nécessité de hasard" et d'une structuration propre à l'être humain complètement ambivalente, et (...) viennent renforcer cette tendance mais de manière non déterminante et jamais avec garantie, car ils ne sont que rationalisation après coup et pas expression d'une nature »⁹². Ces approches philosophiques du social risquent de tomber sous le coup de la critique développée par Marx et Engels dans *L'idéologie allemande* : condamnées au mieux à fantasmer l'immédiate effectivité des idées et à masquer par là leur impuissance réelle, au pire à refléter et reconduire les catégories par lesquelles « l'état actuel » se justifie et se reproduit, fût-ce en autorisant et en se supplémentant de la projection imaginaire d'utopies dont la forme et la fonction relèvent du théologique.
- 47 C'est alors la catégorie même de reconnaissance qui doit faire l'objet d'une historicisation critique, apparaissant dès lors comme « la forme spécifique d'une existence et d'une organisation sociale, notamment une organisation du travail, fondée sur la nécessité de l'existence de travailleurs libres et responsables entre lesquels l'intersubjectivité devient la forme fantasmée de leur entrelacement réciproque, c'est-à-dire le mode de conscience propre du salariat »⁹³. Appartenant à ce cadre historique déterminé et contingent qu'elle fétichise à son insu, la grammaire de la reconnaissance ne peut que se voir perpétuellement déçue par un ordre social, affectif, économique et politique qui repose sur le renversement et la violation structurelle de ses propres principes – le cas de propriété privée comme Loi du monde du capital privant des masses entières de toute forme de propriété est ici paradigmatique, question de la propriété qui est d'ailleurs moins absente qu'« absente » et « euphémisée » dans les réflexions de Honneth, qui ne l'aborde jamais de front mais se contente de l'aménager dans un optique essentiellement redistributive⁹⁴.
- 48 La perspective d'Ogilvie refuse donc d'occuper la position de l'herméneute dégageant une norme à contenu déterminé et supposée intrinsèque à l'expérience du travail. Ce qui ne signifie pas que la question de la norme soit tout à fait absente de son approche. En un sens, son attention à la normativité se décale d'un cran, et au schème de la révélation se substitue celui, non pas herméneutique mais productif, de l'interprétation analytique visant à « laisser se développer un processus de prolifération, aboutissant à un effet de sens porteur de sa propre norme de vérité »⁹⁵. À la figure de l'herméneute, qui se rêve toujours quelque part prêtre, prophète ou médecin, se substitue celle de l'analyste :
- Seule la clinique psychanalytique, en tant qu'elle est le lieu de ce récit après coup d'un événement ou d'une rencontre qui n'est pas le destin d'un « être » fort ou plein, mais l'avènement d'une configuration vulnérable au carrefour de lignes de déterminations imprévisibles, permet de situer l'analyse comme cet espace de reconstruction ou de reconfiguration fictive (Rancière), langagière, qui n'est pas un salut ni une santé, mais un acte éthique sans garantie ni contenu prévisible⁹⁶.

- 49 L'anthropologie négative de la conditionnalité et de l'hétéronomie radicales permet ainsi de rendre compte et invite à se rendre attentif à ce que l'on pourrait qualifier de *normativité sans norme et sans fin*, immanente à l'existence conditionnée et surdéterminée d'effets-sujets voués à la fois à subir et à réinventer sans cesse les formes possibles de leurs vies, individuelles et collectives, dont ils héritent, à la manière des hommes du 18 Brumaire, dans des circonstances non librement choisies, sans jamais pouvoir se fonder sur quelque norme ou essence déterminée. S'il y a bien une forme d'éthique à l'œuvre dans ce travail clinique, ce ne peut être que celle d'une norme vide de tout contenu : la règle de l'éthique « formelle » de la psychanalyse énonçant l'exigence de *ne pas céder sur son désir*⁹⁷ – qui pourrait se traduire ici : « Tout homme veut être sujet de ses normes »⁹⁸.
- 50 Arrachée à son sens moral, idéaliste et abstrait, la norme pourrait s'entendre ici dans le sens « vital », matériel, causal et quasiment « fonctionnel » – ce qui ne veut pas dire mécanique – du *conatus* spinoziste : expression d'un désir qui ne se définit pas comme « aspiration à », mais comme effort pour persévérer dans son être, puissance immanente de déploiement en acte de ses effets singuliers, productrice de ses propres normes. La « normativité » du vivant est moins faite de choix, de création *ex nihilo* ou de réalisation d'une représentation subjective *a priori*, que d'opérations de *sélection*, individuelle et collective mais toujours impersonnelle et asubjective, de « virtualités faibles »⁹⁹ rendant quelque forme de vie tolérable, c'est-à-dire simplement possible – fût-ce sur les modes jugés « pathologiques » de la servitude volontaire ou de l'autodestruction¹⁰⁰. Cette sélection devrait s'entendre au sens darwinien de « l'assimilation statistique et destructrice qui ne laisse subsister que les articulations qui, factuellement, ont eu lieu »¹⁰¹, mais aussi, pourrions-nous ajouter, au sens du programme éthique spinoziste de l'« organisation des rencontres » et de la prudente « expérimentation » des rapports de composition-décomposition au sein de « l'épreuve physique et chimique » que constitue l'existence¹⁰².
- 51 La reprise par Ogilvie du thème canguilhemien de la *polarité axiologique de la vie* – et donc de la normativité de cette forme de vie particulière qui est à l'œuvre dans le « travail vivant » – ne renvoie ainsi pas à l'Un d'un principe ou d'une essence générique aliénée, mais au droit-puissance, immanent à l'humain indéterminé, d'« inventer un sens inédit à sa vitalité et une orientation singulière à son activité » : un droit-puissance qui pourra, selon toute probabilité, être revendiqué et mobilisé « contre l'exclusivité de l'*homo faber* »¹⁰³. En effet, « si on laissait aux ouvriers la possibilité de nommer et de décider de leurs conditions d'existence », « [il] n'est pas certain qu'ils ne demanderaient que du travail, ni même qu'ils en demanderaient »¹⁰⁴.
- 52 La normativité sans norme de l'éthique analytique ne peut pas plus préjuger de la forme que du contenu des normes toujours singulières et historiques des sujets. La tâche de l'analyste n'est à la limite que de se mettre à l'écoute des paroles toujours singulières des sujets, et d'œuvrer, dans une forme d'agnosticisme normatif, à la libre et indéfinie – à la fois indéterminée et interminable – production-transformation de normes/formes de vie « tolérables », sans autre critère que celui de leur « simple » possibilité.
- 53 Si l'on perçoit bien l'intérêt critique de cette anthropologie négative de la normativité sans norme, la question serait de savoir si cela a toutefois encore un sens de parler de normativité pour désigner un tel discours : « l'anthropologie tant lévi-straussienne que lacanienne n'a jamais prétendu au statut de norme. Constaté que l'humain est institué

ne signifie pas qu'il doive l'être. Il l'est, ou il n'est pas, tout simplement »¹⁰⁵. Plus fondamentalement, cette approche permet-elle encore de penser quelque chose comme l'action politique ?

Action du travail

- 54 Sur ce dernier enjeu de l'action du travail, revenons tout d'abord à Alexis Cukier. Sa méthode de la philosophie sociale est toute entière orientée vers une visée de critique et de transformation des institutions. Néanmoins, il semble qu'elle soit en difficulté de réellement penser l'action politique transformatrice que peut représenter le travail. Pour le comprendre, il faut en revenir à l'arrière-plan de l'anthropologie de la reconnaissance qui sous-tend sa méthode. Il nous semble que celui-ci ne joue pas qu'un rôle de « systématisation des éléments de critiques immanentes ». Elle a également pour effet de résoudre à l'avance la question de la genèse des forces de transformations sociales.
- 55 Qu'entendons-nous par une telle affirmation ? Afin d'explicitier ce point, prenons appui sur un article de Jacques Lenoble¹⁰⁶ consacré, entre autres, à la théorie de la reconnaissance de Honneth. Comme nous l'avons déjà évoqué à travers l'idée de grammaire morale des mouvements sociaux, Lenoble nous rappelle que pour Honneth « la lutte pour la reconnaissance constitue la force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine »¹⁰⁷. Cette lutte trouve son point d'ancrage motivationnel dans les trois formes de mépris que constituent les dénis de reconnaissance dans les sphères de l'amour, du droit et de l'estime sociale. Autrement dit, la violence physique, l'exclusion juridique et les atteintes à la dignité humaine peuvent motiver l'engagement dans des luttes pour la reconnaissance. Ceci, bien entendu, à la condition de concevoir les réactions émotionnelles négatives au mépris comme « les symptômes psychiques à partir desquels un sujet peut prendre conscience qu'il est illégitimement privé de reconnaissance sociale »¹⁰⁸.
- 56 Lenoble précise que cette idée d'une effectuation historique progressive des exigences normatives portées par l'idée de reconnaissance à travers les luttes pour la reconnaissance dépend d'une « opération d'apprentissage moral »¹⁰⁹ qui n'est pas réellement questionnée par Honneth. En effet,
- cette opération d'apprentissage est conçue comme liée à une capacité supposée donnée, sans, par conséquent, qu'aucune attention ne soit apportée à l'opération qui consisterait à apprendre à apprendre. Le seul ressort de l'expérience affective du mépris est supposé enseigner le sujet de ses attentes normatives de reconnaissance et susciter le besoin de modifier ce qui cause ou non leur réalisation¹¹⁰.
- 57 L'insistance de Cukier – lorsqu'il cherche à définir l'alliance entre Théorie critique et pragmatisme – sur l'importance de lier une théorie anthropologique à une « perspective naturaliste sur les rapports entre individu et société et sur la possibilité de la démocratie » n'est-elle pas l'indice d'un même présupposé que chez Honneth, d'une même capacité supposée donnée au cœur de sa démarche ? Mais d'où vient cette capacité des acteurs ordinaires à apprendre, à se disposer à se transformer ?
- 58 Une autre hypothèse est que la mobilisation d'une forme d'intervention intellectuelle que nous avons qualifiée d'herméneutique soit mise en avant pour pallier à cette opération d'apprentissage des acteurs ordinaires. Le rôle de révélation, de clarification

et d'articulation des attentes normatives des acteurs par un herméneute du social aurait comme visée de « toucher » les acteurs au niveau de leur imagination pour les amener à se transformer. Une telle issue a déjà été empruntée dans le champ philosophique. On la trouve par exemple chez Paul Ricoeur qui a affirmé vouloir « compléter » la lutte pour la reconnaissance de Honneth par la prise en compte des expériences symboliques de reconnaissance mutuelle, seules à même selon lui de motiver les acteurs face à une lutte pour la reconnaissance interminable¹¹¹. Ces expériences symboliques nous motiveraient à persévérer dans la lutte pour la reconnaissance en nous donnant à penser un vivre-ensemble pacifié comme proposition de monde possible. Elles offriraient « une confirmation que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire »¹¹². Dans une telle perspective, l'intervention intellectuelle de l'herméneute du social peut aller jusqu'à se prolonger par la proposition d'une philosophie de l'histoire marquée par le schème d'une espérance en une réconciliation dont l'herméneute nous apprendrait à lire les signes. Une telle tâche semble être celle que Ricoeur nous propose, bien avant sa discussion des thèses de Honneth, lorsqu'il s'intéresse dans les années 60 à la question de l'homme non violent et à son efficace dans l'histoire. Ricoeur écrit ainsi à propos du non-violent : « Il n'est pas en marge du temps, il serait plutôt "intempestif", inactuel, comme la présence anticipée, possible et offerte, d'une autre époque qu'une longue et douloureuse "médiation" politique doit rendre historique »¹¹³. Comme l'écrit Lenoble, « dans une formule imagée, l'on pourrait ainsi dire que la dimension théologique s'est muée, sans perdre de sa religiosité prophétique, en une herméneutique qui temporalise l'unité comme promesse d'une parousie à la fois espérée et garantie »¹¹⁴. À nouveau, à travers une telle position, la question de l'apprentissage des forces de transformations sociales du travail reste entière.

- 59 Ici encore la perspective d'Ogilvie offre un contrepoint critique appréciable, quoique non sans soulever de nouvelles difficultés. On a vu comment, sur fond de son anthropologie négative, il prend ses distances à l'égard des conceptions « d'une libération ou d'une émancipation progressive (...) qui ne parvient jamais à s'affranchir du rêve, ou du fantasme, d'un état enfin trouvé de résolution des conflits et des contradictions »¹¹⁵. En ce qui concerne la politique que cette anthropologie autorise, il se réclame alors des positions du dernier Foucault : si l'indétermination de l'humain entraîne la double nécessité *et* de son institutionnalisation symbolique, *i.e.* de son inscription au sein du champ du pouvoir, *et* de la variabilité indéfinie des formes historiques du symbolique et du pouvoir, aucun régime déterminé d'institutions ne peut prétendre à la stabilité. C'est d'un même mouvement que sont rendues nécessaires – une fois encore, en un sens non moral, mais vital, matériel, causal ou fonctionnel – l'institution d'un ordre symbolique *et* le jeu d'une liberté résistant et transformant *sans fin(s)* cet ordre. L'émancipation universelle par désaliénation est écartée au profit d'une « liberté intransitive » et « indéfiniment continuée », « ordonnée à la perspective de la résistance », à la multiplicité de stratégies « de déplacement et de retournement permise[s] par ce "jeu" (...) inhérent à l'existence humaine indéterminée, à cette "seconde nature", qui ne surgit qu'"au lieu de l'Autre", (...), vouée à s'orienter dans le labyrinthe de ses multiples dépendances de manière à les faire jouer les unes contre les autres »¹¹⁶.
- 60 Ce caractère définitif de la résistance et de la transformation est ce qui serait avant tout en jeu dans certaines figures récentes de moments politiques émancipateurs

identifiés par Ogilvie. Il fait ainsi positivement référence à *Occupy Wall Street* ainsi qu'à certains mouvements contemporains de « précaires ».

Ce décentrement des précaires qui, plus ou moins consciemment, font passer leur être avant leur faire et déploient une activité, un *agir* qui ne correspond plus aux finalités de régime d'exploitation commun aboutit à des comportements (qui sont parfois des révoltes) d'occupations d'espaces, de créations de lieux qui ne sont pas le point de départ ou de rassemblement de revendications classiques, mais qui constituent des occasions, suivies ou non d'effets, de naissances de nouvelles subjectivités, rendues étrangères à la domination¹¹⁷.

- 61 Ces moments politiques – ou plus exactement ces lieux politiques qui substituent la spatialité de « l'avoir-lieu » à la temporalité des fins – sont porteurs, dans leur manière d'occuper et transfigurer l'espace et la langue, d'une résistance sur le mode de la logique non finalisée de l'agir. L'agir politique n'est pas fondamentalement lutte pour l'invention et l'institution de contre-finalités, mais désactivation de la logique même de la finalité au cœur du politique.

L'action politique n'a plus de langage car elle s'est laissée complètement conquérir par une conception instrumentaliste du langage qui va de pair avec une conception de l'action politique comme un *faire*, c'est-à-dire comme une logique de la mise en œuvre et de l'application d'une théorie (comme une science et une technique), au lieu de se penser et de se dire d'abord comme un *agir*, c'est-à-dire un acte sans projet ni fin qui vise d'abord à rendre possible un déplacement profond des sensibilités, des perceptions, donc un rapport tout autre au langage, pratiqué comme monde commun et comme lieu de déviation, de bifurcation, de devenir autre, et non comme moyen d'appliquer « le même », exactement ce qui était prévu : ce qui est impossible¹¹⁸.

- 62 Ces lieux incarnent ainsi une certaine « pratique de liberté » foucauldienne, qui « ne désigne pas l'exercice d'une faculté fondatrice, mais la pratique hasardeuse et risquée d'une sorte de manipulation permanente de virtualités faibles, point de plasticité et de bifurcation situé sur un scène où peuvent se relancer sans cesse de nouvelles tentatives de subjectivation, individuelles et collectives »¹¹⁹. Il y a là affirmation d'une « politique de l'hétéronomie radicale »¹²⁰, dans le cadre de laquelle il ne s'agit pas de « faire usage de sa liberté, [mais de] laisser la liberté s'exercer au travers de l'indétermination de la situation »¹²¹. Ici encore, ce qui est en jeu est la promotion d'une attention matérialiste immanente aux lieux où pointe le réel comme non-identique, en rupture avec une manière idéaliste de penser la politique à partir des finalités et des projections subjectives qui s'exprimerait sur le mode de la dénonciation de « l'anormalité » ou de « l'injustice » de l'ordre capitaliste.

[L]a politique est le contraire de la morale en ce sens qu'elle ne situe pas son effet du côté d'un projet, d'une attente, de la projection d'un horizon possible, sans même parler d'une transcendance, mais cherche, dans un plan d'immanence, les points faibles d'un système qui semble clos, les points d'hétérogénéité dans une homogénéité constituée par le tissu compact des représentations issues des rapports de forces transmis par la tradition. La politique consiste à se demander comment donner au monde une forme autre, plutôt qu'une autre forme, c'est-à-dire une forme qui tienne compte d'une part du fait que cette altérité n'est pas un idéal ou un projet mais la dimension même, toujours déjà présente, en amont, de l'existence sociale comme non-rapport social – c'est-à-dire comme rencontre non téléologique, effet et non but, irréductiblement hétérogène à elle-même –, et d'autre part du fait que l'histoire des sociétés humaines n'est « effectivement » que l'histoire de ce mouvement incessant de reconfiguration¹²².

- 63 Si l'on accordera la nécessité de sortir d'une approche morale-idéaliste reconduisant, fût-ce sous des atours pragmatistes, l'idée d'une causalité finale, c'est-à-dire d'une efficace immédiate des fins comme représentation normative animant et activant immédiatement les sujets, on pourrait se demander si Ogilvie ne va pas un pas trop loin lorsqu'il substitue à cette approche l'idée selon laquelle « [l]a métamorphose politique n'est pas un avenir utopique mais un passé et un présent *constamment* à l'œuvre »¹²³. Nous voudrions interroger la « constance » et le « toujours-déjà là » de cette altérité et de cette liberté intransitive « en rapport avec l'immanence d'une instabilité et d'une déficience interne à l'ordre de la nécessité et de la condition »¹²⁴. N'y-a-t-il pas là retour d'une forme d'idéalisme au cœur du matérialisme, sous la figure d'une *garantie* de l'existence du non-identique, du négatif, du réel, ontologiquement *toujours déjà donné* ? Il y aurait ainsi une manière de critiquer l'idéalisme normatif des fins au nom du fait qu'il s'inscrit « trop facilement dans la linéarité d'une aliénation réversible – destinée tout naturellement à déboucher sur des procédures d'émancipation »¹²⁵, qui conduirait paradoxalement à cette autre forme de garantie qui consiste à poser comme toujours déjà ontologiquement donnée les puissances « réelles » de la résistance – quitte à ce que cette garantie se renverse, sur un mode littéralement désespéré, en un « in-volontarisme pessimiste » d'inspiration deleuzienne¹²⁶.
- 64 Cette figure de garantie se donne particulièrement à voir dans la reprise par Ogilvie du geste foucauldien consistant à renverser le rapport pouvoir/résistance, et à rendre la seconde antérieure au premier – tout pouvoir devenant une désactivation voire une répression toujours après coup du jeu, du possible, de l'indétermination et de l'ouverture supposément toujours déjà donnés¹²⁷ –, qui semble, bien malgré elle, reconduire sinon à un spontanéisme vitaliste¹²⁸, du moins à une démarche en quête de fondement et de garantie ontologique. On ne peut s'empêcher de prendre *cum grano salis* ce retournement, typique d'un certain post-structuralisme « événementialiste »¹²⁹, qui fait de l'absence de garantie, qu'elle soit originaire ou finale, une nouvelle forme de fondement métaphysique pour une (méta)politique. Comme l'écrit François Matheron à propos du « matérialisme aléatoire » du dernier Althusser, le « refus de toute garantie fonctionne en fait comme une garantie ontologique suprême : celle de la possibilité d'une perpétuelle réouverture des processus »¹³⁰. Il y a là un retournement dialectique qui ne s'avoue pas et qui mériterait d'être problématisé.
- 65 Nous voudrions nous demander si, paradoxalement, ce retour de la garantie ne pourrait pas se comprendre comme une forme de contrecoup ou de retour du refoulé non maîtrisé de la finalité que le discours d'Ogilvie avait en quelque sorte forclos. En effet, si « les interstices de la société capitaliste, ou autres, ne sont porteurs d'aucune téléologie »¹³¹, cela ne signifie pas pour autant que ces « interstices », pour cesser d'(in)exister sur le seul mode inopérant et « sans usage »¹³² d'intensités faibles, n'aient pas « vitalement » besoin de quelque chose de l'ordre d'un projet, d'une (contre-)finalité ou encore d'une « Idée » (au sens badiouien¹³³), incarnés dans un ordre symbolico-imaginaire et « institutionnel ». N'y a-t-il pas dans la finalité du projet quelque chose de l'ordre des conditions de la *durée* du « devenir autre » et de la « transformation de l'action » ? S'il s'agit « de construire des espaces où des actions soient possibles »¹³⁴, ne faudrait-il pas compter la finalité parmi les *conditions* et les *moyens* de l'autonomie relative d'une telle action spatialisante, qui doit, pour « avoir-lieu », pouvoir être dotée d'une puissance d'exister suffisante, capable de « tenir de soi-

même », de *s'orienter* et de durer dans et face à une situation qui lui est radicalement hostile – ce qui précisément semble avoir justement manqué aux « mouvements des places » ?

- 66 On voudrait se demander si ne s'exprime pas ici la tentation au sein d'une certaine pensée critique française depuis, disons, la « séquence 1968 », de retourner immédiatement et triomphalement la défaite épopéique du mouvement ouvrier et la fin des grands récits d'émancipation – qui étaient effectivement finalisés, sinon inexpugnablement pétris d'eschatologie –, en une nouvelle promesse, voire en l'assurance de l'effectivité toujours déjà en acte des processus de subjectivations alternatives et résistantes. La garantie semble s'être ainsi déplacée de la rupture subjective porteuse en acte d'un contre-projet incarné dans l'espace symbolico-imaginaire des pratiques, des discours et des institutions du mouvement ouvrier, à la déhiscence interne au réel « aléatoire »¹³⁵. Ce n'est pas par hasard, en effet, si cette défaite a temporellement coïncidé avec plusieurs entreprises intellectuelles qui l'ont réfléchi, c'est-à-dire à la fois pensée et exprimée, re-présentée et intensifiée, à travers une critique radicale des concepts de totalité, de sujet et de finalité (Althusser, Foucault, Deleuze : tous trois des références constantes chez Ogilvie). Au sein de cette période de déconstruction philosophique de la problématique inséparablement moderne, rationaliste et idéaliste, à laquelle le marxisme avait fondamentalement partie liée, ces concepts constituaient sans doute une sorte de *métonymie théorique* d'un certain mode de pratique politique, d'engagement subjectif et d'organisation partisane, incarnés de façon paradigmatique par le PCF, et plus généralement par l'ensemble des représentants d'une certaine orthodoxie communiste, tant sur le plan de la théorie que des pratiques. Pourtant, alors entrés en crise terminale, les espaces institutionnels et discursifs traditionnels du mouvement ouvrier semblent avoir laissé place moins à une nouvelle politique faites de subjectivations résistantes, de machines désirantes et de lignes de fuites révolutionnaires – telles que la séquence rouge de la décennie 1968 les laissaient entrevoir – qu'au *vide* institutionnel, discursif et stratégique, aussitôt investi par les forces de la contre-révolution néolibérale à partir de la fin des années 1970¹³⁶.
- 67 Faute d'espaces, de temporalités et de discours pour l'élaboration patiente et obstinée du réel, c'est-à-dire pour le *travail* politique sans lequel la rencontre toujours traumatique avec la résistance du réel ne peut conduire qu'à l'impuissance résignée et aux diverses formes que peut prendre sa dénégation, il devient tentant de faire de l'immaîtrisable-réel le fond ontologique et le moteur immédiat, non-dialectique, de l'émancipation. S'il en constitue bien en quelque sorte la condition, on voudrait suggérer qu'il s'agirait plutôt d'en faire *un moment* d'une dialectique du *travail de la politique*, qui reste à (ré)inventer, et qui refuserait d'osciller improductivement entre les deux pôles auxquels conduit un certain « événementialisme », à savoir un activisme forcené (« pathos de la décision ») et un attentisme ascétique (« poétique de l'abandon, du "laisser être" »¹³⁷) – deux pôles se définissant par le contournement de tout « travail » politique, et au sein desquels le sujet et le déni du réel ne cessent d'ailleurs de faire retour sous des formes les plus fantasmatiques¹³⁸.
- 68 Contre quoi on voudrait suggérer que si la résistance objective est bien une condition de possibilité d'une politique matérialiste, le négatif lui-même n'est jamais garanti, mais au contraire à son tour *conditionné par les effets qu'il autorise* ; que si le non-identique du réel est, selon le mot lacanien, *impossible*, c'est que, pour exister dans le

monde, il doit être intégré à un processus et s'inscrire dans un lieu symbolico-imaginaire de ressaisie dans un projet : faire l'objet, donc, d'une « praxis » au sens lacanien d'une « action concertée par l'homme, quelle qu'elle soit, qui le met en mesure de traiter le réel par le symbolique »¹³⁹. Pour le dire autrement, qu'il y ait sans cesse production de différences réelles sur des lignes de fuite, ne garantit pas qu'il y ait par là même production de différence *significative*, celle qui se produit quand non seulement « ça se transforme » et « ça résiste », mais quand cela se met à se transformer et à résister *autrement*¹⁴⁰, d'une manière qui soit capable de produire des effets plus ou moins durables dans le monde et les subjectivités¹⁴¹. Pour que la résistance objective du réel soit un vecteur de transformation subjective individuelle et collective, et non une rencontre purement traumatique productrice d'impuissance, de réaction (auto)destructrice de dénégation, de forclusion, ou encore d'abandon et de résignation, sont probablement requises des conditions politiques, organisationnelles et « idéologiques » (au sens althusserien d'un complexe pratique et symbolico-imaginaire d'appareils et de discours), sous formes d'espaces et de temporalités porteuses de contre-finalités, de contre-discours, de lieu d'élaboration, d'assomption et de « gestion » de la rencontre irréductiblement traumatique avec le réel. En l'absence de quoi le « jeu » de l'indétermination et de la résistance inhérent au réel sera systématiquement subsumé ou marginalisé, voire écrasé sous la seule logique sociale finalisée qui réussisse à s'imposer, en l'absence d'adversaire sérieusement menaçant : celle du capital compris comme rapport social autotélique de la valorisation de la valeur¹⁴².

- 69 On pourrait alors suggérer, en envisageant la nécessité matérialiste de réintroduire de la *finalité contre la garantie* ontologique, que le « point de réel » et du non-identique « correspond aux moments dans lesquels la téléologie de l'identité absolue – la seule qui existe : celle du capital poursuivant son auto-valorisation – est interrompue par des contre-finalités qui empêchent précisément l'adéquation du capital à son propre concept »¹⁴³. Contre-finalité et non fond ontologique toujours déjà donné : « le non-identique n'existe que là où voient le jour des réappropriations du pouvoir de se donner des fins, arrachant aux impératifs du capital les virtualités des techniques, de l'attention, de la communication et de la coopération et les réinscrivant dans un usage libre et intensif des existences finies »¹⁴⁴. À l'heure où le mode de production et de sujétion capitaliste a fait sien l'argumentaire antinaturaliste sur lequel s'était fondé l'essentiel de la critique sociale progressiste¹⁴⁵, ère de la subsomption de plus en plus réelle voire « absolue » des activités et des volontés, des corps et des âmes sous le capital¹⁴⁶, c'est la capacité à désirer et à se donner des normes et formes de vie « autres » qui est *en jeu* – comme ce qui est radicalement menacé autant que comme ce par où peut être produit du non-identique. Mais afin que l'excès et le non-identique puissent avoir une prise sur les conditions de leur durée et exister autrement que sur le mode d'interstices, quasi exclusivement représentés et localisés dans les marges de la folie et de l'activité esthétique qui leur servent de modèle et d'exutoire sublimé et fantasmatique, il est peut-être nécessaire de penser la forme et/ou les contenus possibles, fussent-ils indéfinis, aporétiques et interminables, de leur *institution*, c'est-à-dire aussi de leur finalisation et de leur « normalisation » relatives. Quitte à ce que cette réhabilitation matérialiste des fins exige de renverser les rapports fin/moyen : au lieu de voir dans les moyens une ruse de la fin, c'est-à-dire une manière de ruser avec la résistance du réel en la tournant contre elle-même pour faire advenir la fin, concevoir au contraire la finalité comme une *ruse des moyens*, c'est-à-dire comme la forme

symbolico-imaginaire des conditions de possibilité et de durée d'une singularité finie, individuelle ou collective. Pour indéterminées et problématiques que soient les formes de leur radicalisation ou réactivation contemporaines, les noms de « démocratie » ou de « communisme de la finitude »¹⁴⁷ peuvent en désigner certaines coordonnées que l'on peut tenir pour des principes d'orientation *vitaux*.

- 70 Cette réhabilitation de la politique comme enveloppant un rapport intrinsèque à une dimension de travail et de projet ne revient pas, du moins pas nécessairement, à réduire la politique à la logique du faire, de la maîtrise toute-puissante et de la réalisation-application d'une norme dans un rapport fin/moyens. La question est, à la fois plus « simplement » et plus radicalement – c'est-à-dire d'une manière qui n'évacue pas la question de la finitude et de l'hétéronomie, de la contingence et de la fragilité du politique – celle de l'institution de lieux pour le déploiement et l'intensification, capables de durer, du non-identique, pour un « usage libre et intensif des existences finies ». Sur ce point, il semblerait que la perspective de Cukier, par son exploration d'innovations institutionnelles incarnant une exigence démocratique en acte, offre certaines propositions pertinentes, mettant en lumière certains points aveugles des réflexions d'Ogilvie.

Conclusion

- 71 À travers ce parcours, nous avons voulu montrer que les deux approches ici étudiées s'éclairent mutuellement, non pas malgré mais *en vertu même* de leurs divergences : chacune renvoyant à l'autre ses propres silences et impensés. Si nous avons pris le parti de jouer nos deux auteurs l'un contre l'autre, quitte à approfondir et accentuer, voire caricaturer les divergences entre leurs problématiques respectives, ce n'est pas plus pour le plaisir de la polémique que pour les présenter comme les termes d'une alternative radicale et exclusive. Refusant la réconciliation paresseuse par position d'une complémentarité abstraite, notre conviction est plutôt que c'est par la traversée et le « travail » du négatif de l'écart entre ces deux approches que nous nous sommes efforcés de faire réagir l'une sur l'autre, que la voie d'une dialectique entre libération du travail et libération par le travail peut être réexplorée.
- 72 Chacun des auteurs incarnerait ainsi un pôle de l'oscillation caractéristique (du blocage) d'une certaine pensée de l'émancipation : du côté de Cukier, une manière de se donner pour acquise la présence et l'efficace d'exigences normatives démocratiques au sein de l'expérience contemporaine du travail, l'action politique se réduisant aux modalités d'explicitation, de réalisation et d'opérationnalisation de ces normes ; du côté d'Ogilvie, à l'inverse, une manière de penser l'émancipation en dehors de toute forme de finalité, de maîtrise et de projet « conscient », par définition réduits à l'imaginaire fantasmatique et narcissique de l'identité et de la toute-puissance. Nous avons voulu ici demander s'il ne s'agit pas là de deux manières opposées et symétriques, et par là même solidaires, de dénier la nécessité du *travail (de la) politique* : non pas au sens de la dimension politique du travail, qu'ils réhabilitent et explorent chacun avec brio, mais au sens de la dimension nécessairement *laborieuse* de la politique.

NOTES

1. Alexis Cukier, *Le travail démocratique*, Paris, PUF, 2018, p. 19. (Désormais cité TD).
2. *Ibid.*, p. 8.
3. Bertrand Ogilvie, *Le travail à mort. Au temps du capitalisme absolu*, Paris, L'Arachnéen, 2017, p. 17. (Désormais cité TM).
4. *Ibid.*, p. 19.
5. TD, p. 8.
6. TM, p. 35.
7. *Ibid.*, p. 36.
8. TD, p. 13.
9. TM, p. 11.
10. Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Paris, PUF, 1987.
11. TM, p. 192.
12. TD, p. 20.
13. TM, p. 7.
14. TD, p. 72.
15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*.
18. *Ibid.*, p. 75.
19. A. Cukier, *Qu'est-ce que le travail ?*, Paris, Vrin, 2018, p. 72.
20. TD, p. 236.
21. TM, p. 9.
22. « Travailler, c'est combler l'écart entre le prescrit et l'effectif. Il faut le répéter, le travail se définit comme ce que le sujet doit ajouter aux prescriptions pour pouvoir atteindre les objectifs qui lui sont assignés ; ou encore ce qu'il doit ajouter de soi-même pour faire face à ce qui ne fonctionne pas lorsqu'il s'en tient scrupuleusement à l'exécution des prescriptions. (...) Le réel, c'est ce qui se fait connaître à celui qui travaille par sa résistance aux savoir-faire, aux procédures, aux prescriptions ; plus généralement ce qui se révèle sous la forme d'une résistance à la maîtrise technique, voire à la connaissance » (Christophe Dejours, *Travail vivant, t. 1 : Sexualité et travail*, Paris, Payot, 2013, p. 27).
23. TM, pp. 173-176.
24. *Ibid.*, p. 9.
25. *Ibidem*.
26. *Ibid.*, p. 83.
27. *Ibid.*, p. 28. Notons qu'Ogilvie prend ici ses distances par rapport à la perspective de Dejours qui serait pris dans cette nostalgie du « métier ». Nous y reviendrons.
28. *Ibid.*, p. 35.
29. *Ibid.*, p. 15.
30. *Ibid.*, p. 91.
31. *Ibid.*, p. 22.
32. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, Paris, Seuil, 1973.
33. Sigmund Freud, « Une difficulté de la psychanalyse » (1917), in *Écrits philosophiques et littéraires*, Paris, Seuil, 2015, p. 1169.
34. TM, p. 26. Voir aussi B. Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet. (1932-1949)*, Paris, PUF, 1987, p. 108.

35. Face au caractère foncièrement a-téléologique du réel, « les consciences réagissent sous la forme d'une résistance, d'un déni qui aboutit à des conduites globales clivées d'acceptation sans réserve de la réalité, de non-contestation et en même temps de refus de cette même réalité sous la forme de différentes conduites de fuite, de clivages, d'autodestruction » (B. Ogilvie, *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 168-169). En guise d'exemple paradigmatique, et riche d'enseignements « intersectionnels », on peut mentionner la découverte clinique par la psychodynamique du travail du complexe de la « virilité » comme stratégie collective de défense, fondée sur un « imaginaire de maîtrise », opérant le déni du réel, afin de « lutter contre la peur engendrée par le travail en lui opposant un déni de perception » (Pascale Molinier, « Le continent noir de la féminité : sexualité et/ou travail ? », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 66, n° 2, 2002, pp. 105-123 ; C. Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998, pp. 143-152).

36. *TM*, p. 23.

37. *Ibid.*, p. 18.

38. « On appellera "condition" l'ensemble des éléments d'un processus qui constituent ses conditions de possibilité mais dont la question se pose sans cesse de savoir, dans la mesure où ils en représentent l'effectuation réelle mais pas le sens ou la finalité, s'ils ont la même dignité que la figure du processus achevé (...) La condition est donc le lieu permanent d'une oscillation entre la subordination (relative ou absolue) et l'émancipation » (B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, *op. cit.*, pp. 122-123). « Or, selon une logique qui n'est plus aujourd'hui tout à fait absolue, mais dont on ne peut que reconnaître qu'elle est toujours largement dominante, la condition de possibilité d'un processus, qui pourrait au fond être légitimement considérée comme "supérieure" à ce qui ne peut se passer d'elle pour persévérer dans son être, est au contraire systématiquement classée comme "inférieure" (...) On peut aussi traduire cette structure particulière dans de termes psychiques : on se sent supérieur à ce dont on dépend et l'on peut même en arriver à haïr celui qu'on asservit précisément parce qu'on est obligé de l'asservir pour survivre, parce que sa présence est le rappel permanent de notre dépendance généralisée, de la présence des conditions qui font que nous ne sommes pas des êtres autosuffisants, "causa sui" » (*ibid.* p. 125).

39. *TM*, p. 9.

40. *Ibid.*, p. 192.

41. *Ibid.*, p. 186. Prenant ses distances vis-à-vis de certaines formules de la psychodynamique de Dejours, Ogilvie affirme que « le réel du travail (capitaliste) est avant tout le réel du monde social qui tend à effacer le réel du monde objectif » (*ibid.*, p. 187). On ne peut selon lui maintenir l'idée d'un lien intrinsèque, que ce soit *de jure* ou *de facto*, entre travail et émancipation, sauf à fantasmer une articulation originellement (ou téléologiquement) harmonieuse entre l'organisation sociale-technique du travail et la coopération effective comme lieu de l'invention subjectivante au contact du réel (*ibid.*, pp. 186-188). Selon Ogilvie, la perspective politique ouverte par Dejours ne peut être que celle de la recherche d'un retour à l'équilibre perdu entre ces deux dimensions : prise dans la nostalgie d'une certaine configuration des rapports de travail que la séquence de l'État social avait rendu possible durant les Trente Glorieuses, cette recherche prend concrètement la forme d'un appel désabusé aux « serviteurs de l'État » et aux « gouvernements » les invitant à « s'informer » et à lancer un débat dans l'espace public, afin qu'ils puissent enfin porter une véritable « politique du travail » (*ibid.*, p. 188).

42. *Ibid.*, pp. 193-194.

43. *Ibid.*, p. 212.

44. *Ibid.*, p. 176.

45. « A l'opposé de tout invariant anthropologique, ce qui joue ici un rôle déterminant, c'est l'accident, l'aléatoire, la rencontre, l'histoire. De même que, comme l'écrit Spinoza, "toutes les idées, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies", de même toutes les énonciations et

toutes les actions, en tant qu'elles sont agies d'un agir intransitif sont rendues à leur puissance d'être le lieu où tout peut se dire et s'avérer, c'est-à-dire non pas se révéler mais se dire autrement, s'ouvrir à la variabilité infinie des modalités d'un dire qui ne s'efface pas dans son dit mais se maintient dans la souveraineté de cet agir intransitif, comme lieu de bifurcation et de réorientation, de re-mondialisation. Qu'ensuite le faire s'étaye sur le dire, qu'il l'organise, est à la fois nécessaire, inévitable, mais ne peut plus se faire dans l'oubli de la zone d'indétermination, de la scène originaire qui ne lui fixe aucun destin, aucune signification arrêtée, mais au contraire l'appelle inlassablement à en revenir à la possibilité de sa contestation et de sa reformulation » (*ibid.*, p. 99).

46. TD, p. 238.

47. Nathalie Chouchan, « Éditorial », in *Cahiers philosophiques*, n° 132, 2013/1, pp. 3-6, p. 3.

48. *Ibid.*, p. 4.

49. Cf. A. Cukier, « Travail démocratique : la philosophie sociale comme méthode, entre Théorie critique et pragmatisme », in Magali Bessone (dir.), *Méthodes en philosophie politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, pp. 171-190.

50. *Ibid.*, p. 173-174.

51. *Ibid.*, p. 175.

52. *Ibidem.*

53. *Ibid.*, p. 176.

54. A. Cukier, « Travail démocratique : la philosophie sociale comme méthode, entre Théorie critique et pragmatisme », *op. cit.*, p. 181.

55. *Ibidem.*

56. *Ibid.*, p. 177.

57. *Ibid.*, p. 185.

58. TD, p. 51.

59. *Ibid.*, p. 189.

60. *Ibid.*, p. 80.

61. *Ibid.*, p. 80.

62. *Ibid.*, p. 172.

63. A. Cukier, « Travail démocratique : la philosophie sociale comme méthode, entre Théorie critique et pragmatisme », *op. cit.*, p. 189.

64. TD, p. 14.

65. Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 24-25.

66. E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 93.

67. Olivier Voirol, « Préface », in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 9-34, p. 28.

68. E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 95.

69. *Ibid.*, p. 22.

70. A ce sujet, nous renvoyons le lecteur aux deux articles suivants : Alain Loute, « L'imagination au cœur de l'économie de l'attention : L'optimisme sémantique de Paul Ricoeur », in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 13, 2017, Numéro 2 : L'acte d'imagination : Approches phénoménologiques (Actes n° 10). URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=937> ; A. Loute, « Identité narrative collective et critique sociale », in *Etudes Ricoeuriennes*, Vol 3, No 1 (2012), pp. 53-66. URL : <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/119/51>

71. E. Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008, p. 374.

72. *Ibid.*, p. 150

73. Cf. Veena Das, *Critical Events, An Anthropological Perspective on Contemporary India* Delhi, Oxford University Press, 1995.
74. E. Renault, *Souffrances sociales*, *op. cit.*, pp. 373-374.
75. *Ibid.*, p. 379.
76. *TM*, p. 67.
77. *Ibid.*, p. 72.
78. B. Ogilvie, *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012 ; B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, *op. cit.*
79. *TM*, p. 73.
80. *Ibidem.*
81. *Ibid.*, p. 74.
82. *Ibid.*, p. 87.
83. *Ibid.*, p. 75.
84. E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 93.
85. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, *op. cit.*, p. 43.
86. *TM*, p. 168.
87. *Ibid.*, p. 94.
88. *Ibid.*, p. 74.
89. « Il est frappant de voir que dans ce domaine qui est celui de l'infinie variété des formes historiques, il semble qu'on ait bien souvent tendance à confondre la forme et le contenu. Comme le rappelle Lévi-Strauss dans son dernier texte publié, qu'il n'y ait de l'humain que dans le cadre de la Règle, voilà qui est indubitable. Mais dire laquelle est une tout autre affaire, où viennent se loger l'histoire, la lutte, le débat politique et culturel. Il n'est pas possible, autrement dit, d'évoquer la nécessité de la Règle pour faire valoir ou même imposer telle ou telle règle particulière, propre à un temps et à un lieu, et par là destinée à être un jour ou l'autre dépassée, transformée, écartée. C'est ici que se rejoignent sexualité et citoyenneté (on pourrait dire aussi en abordant la question d'un autre biais, sexualité et laïcité) : de même que l'évocation en général des conditions de possibilité de la communauté, du vivre en commun, ne permettent pas de justifier *de facto* la légitimité de telle ou telle manière d'organiser cette vie en commun, de même l'évocation de la régulation humaine de la sexualité et de la famille ne nous dit rien sur ce qu'il est souhaitable de légitimer en tel lieu et en tel moment comme type de sexualité et comme type de famille. Il semble que dans ces deux domaines, certains soient en permanence prêts à faire illégitimement passer, par de coups de force théoriques ou pratiques, telle ou telle solution historique particulière pour la seule réalisation possible ou valide de la forme générale » (B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, *op. cit.*, pp. 160-161).
90. *TM*, p. 78.
91. B. Ogilvie, *L'homme jetable*, *op. cit.*, p. 42.
92. *TM*, p. 94.
93. *Ibid.*, p. 78.
94. *Ibid.*, pp. 74, 80 et 86.
95. *Ibid.*, p. 168. Jean-Pierre Osier écrit dans le même sens que chez Freud, du moins tel qu'il faudrait le lire depuis Lacan, « l'interprétation n'est pas l'opération herméneutique qui découvrirait derrière la lettre manifeste un récit latent, maintenu dans l'immanence du sens, comme le croyait encore Politzer. Laplanche et Leclaire ont (...) montré qu'on ne pouvait "lire" un rêve qu'en en *produisant* la lecture, mieux *les lectures* » (Jean-Pierre Osier, « Ou Spinoza ou Feuerbach », in Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier, Paris, Maspero, 1968, p. 18). Production en lieu et place de la révélation : telle est la « bonne nouvelle » qu'annoncera également Gilles Deleuze : « le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit. (...) Nous ne cherchons pas en Freud un explorateur de la profondeur humaine et du sens originaire, mais le prodigieux découvreur de la machinerie de l'inconscient par lequel le sens est

produit, toujours produit en fonction du non-sens » (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 89-91).

96. TM, p. 169.

97. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, Seuil, 1986, p. 368.

98. Georges Canguilhem, « Milieu et normes de l'homme au travail », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. III, 1947, cité en TM, p. 177.

99. TM, p. 100.

100. Pour Ogilvie, « la servitude se situe bien dans le prolongement du conatus, elle ne lui est pas extérieure » (B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, op. cit., p. 164n).

101. TM, p. 169.

102. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, pp. 239-240 ; G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, pp. 58 et 128.

103. TM, p. 178.

104. *Ibidem*.

105. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, op. cit., p. 159.

106. Jacques Lenoble, « Le droit selon le modèle de la loi de la loi : les limites de la théorie de la reconnaissance de Honneth et de l'interprétation anthropologique du droit de Supiot », in *R.D.U.S.*, 44, 2014, pp. 233-258.

107. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2008, p. 171.

108. *Ibid.*, p. 166.

109. J. Lenoble, « Le droit selon le modèle de la loi de la loi », op. cit., p. 237.

110. *Ibidem*.

111. Sur cette question, le lecteur pourra se référer à A. Loute, « The Gift and Mutual Recognition: Paul Ricoeur as a Reader of Marcel Hénaff », in *Paul Ricoeur and the Task of Political Philosophy*, G. Johnson and D. Stiver (eds.), Lexington Books, 2013, pp. 105-123.

112. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 318.

113. P. Ricoeur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 235-245, p. 241.

114. J. Lenoble, « Le droit selon le modèle de la loi de la loi », op. cit., p. 246.

115. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, op. cit., p. 36.

116. *Ibid.*, p. 37.

117. TM, p. 191.

118. *Ibid.*, p. 100.

119. *Ibid.*, p. 100n.

120. *Ibid.*, p. 211.

121. *Ibid.*, p. 101.

122. *Ibid.*, p. 96.

123. *Ibidem*. Nous soulignons.

124. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, op. cit., 41n.

125. TM, p. 78.

126. François Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », in Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, pp. 335-357 ; F. Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et Negri. Une richesse et une chance », in *Multitudes*, 9, 2002.

127. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, op. cit., pp. 40-41.

128. On touche sans doute ici à une limite propre à une approche lacano-foucauldienne, vouée à osciller entre deux positions profondément impolitiques : « si la transcendance de la Loi symbolique laisse inentamée la question de sa transformation pratique possible, la pensée de la productivité immanente de la norme ne permet pas de spécifier l'idée d'une "résistance" (ni, a fortiori, celles de "liberté" et d'"autonomie") au-delà d'une injonction vide de tout contenu, non

finalisée et partielle ; elle n'autorise surtout pas à penser cette transformation en termes de création radicale » (Thomas Bolmain, « Ni Foucault ni Lacan. De la Loi, entre éthique et finitude », in *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. VI, No. 1, Iasi, 2014, p. 229. URL : http://www.metajournal.org//articles_pdf/198-240-thomas-meta11-tehno.pdf).

129. « Les philosophies contemporaines de l'évènement sont, bien entendu, des critiques radicales de la métaphysique de la subjectivité, et à ce titre elles entreprennent systématiquement de ruiner l'immense privilège conféré au sujet par la philosophie classique – qu'on peut bien appeler "souveraineté" – de figurer par nature des deux côtés du doublet empirico-transcendantal, du côté de la contingence et du côté de la nécessité, du côté de la finitude et du côté de l'absolu ou de ses substituts logiques, du côté aussi de la passivité et du côté de l'activité. (...) En d'autres termes toute tension d'activité et de passivité est radicalement abolie dans la pensée de l'évènement, et l'on passe sans transition d'un pathos de la décision à une poétique de l'abandon, du "laisser être", dans laquelle l'évènement n'ouvre apparemment que sur l'invariance : non pas sur la critique de l'idée de procès, ou de téléologie, mais sur son abolition. (...) Mais la philosophie contemporaine de l'évènement (...) est une réaction contre Heidegger autant que contre Hegel, c'est-à-dire qu'elle cherche à la fois à *libérer la puissance, l'indétermination, l'irréductibilité de l'évènement* du schème téléologique du procès et de ses moments successifs ou constitutifs, et à penser dans l'évènement, ou au moyen d'une phénoménologie de l'évènement, une autre modalité de la subjectivité : je dirai une subjectivité sans sujet substantiel, qui connote dans leur généralité et leur hétérogénéité les différences de l'activité et de la passivité, ou de l'affirmation et de la négation, dont la subjectivité est plutôt l'effet que la cause, et qui importent au plus haut point à l'éthique, sinon à la politique » (Étienne Balibar, « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'évènement ? », in Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, pp. 222-223).

130. François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009, p. 233.

131. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, op. cit., p. 43.

132. « Il se peut qu'il y ait quelque part des expériences réelles admirables, mais c'est une probabilité à la fois aveugle et paradigmatique, qui ne renseigne pas sur son effectivité et, sommes toute, elle est sans usage » (Alain Badiou, *Que signifie « changer le monde » ? Le Séminaire (2010-2012)*, Paris, Fayard, 2017, p. 22).

133. La perspective de Badiou mériterait discussion dans ce contexte, précisément parce qu'elle pose la nécessité de l'Idée comme point d'invariance et principe d'orientation, tout en refusant de la penser dans les termes de la finalité ou de la norme, au profit d'une problématique de la localisation. « Si l'Idée n'est pas la finalité de l'action, elle n'est pas non plus sa norme morale. Elle n'est pas ce à partir de quoi on juge : elle n'est pas ce qui autorise, de façon régulatrice, un principe de jugement des actions politiques ou collectives. (...) Si l'on réfute les deux – que l'action soit la réalisation ou l'exécution d'un programme, fût-il glorieux et idéal, ou qu'elle soit soumise à la moralisation judiciaire –, il faut alors penser autrement le rapport de l'Idée à l'action. J'ai, dans les séminaires précédents, insisté sur le fait qu'il pouvait être un rapport de localisation. Ou si vous voulez, la possibilité de créer un *lieu* pour expérimenter les conséquences de l'Idée à l'épreuve du lieu lui-même. Entre l'Idée et le lieu, l'action se déploierait comme expérimentation des conséquences de l'Idée, mais dans l'épreuve du lieu. Ni programmatique, ni normatif, mais réel, c'est un processus qui expérimente les conséquences de l'Idée sous condition de la création d'un lieu où leur déploiement est pratiqué » (*ibid.*, pp. 12-13).

134. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, op. cit., pp. 44-45.

135. Cependant, ce retournement est peut-être plus apparent que réel : la forme « orthodoxe » ou « majoritaire » de l'engagement subjectif communiste était elle-même souvent fondée sur la garantie que le développement objectif des forces productives rendait inévitable l'éclatement des rapports de production capitalistes – une position subjective fondée sur un fétichisme

« activiste » de la *praxis* ayant pour effet politique paradoxal de produire une forme d'attentisme (cf. Andrea Cavazzini, « La pratique d'Althusser : d'un marxisme à l'autre », in P. Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, op.cit., pp.242-246). La coupure « événementielle » post-1968 reste peut-être encore malgré elle prise dans ce schéma de garantie ontologique, dont elle a seulement évacué toute forme de *télos* au contenu pré-déterminé.

136. Remarquons qu'il est possible de trouver ce diagnostic critique d'une « forclusion du subjectif » et d'un défaut d'institutionnalisation formulé par ceux-là même qu'une certaine *doxa* post-structuraliste tend à concevoir de façon univoque comme les prophètes des flux désirants tournés contre le despotisme de la structure. Ainsi, selon Guillaume Sibertin-Blanc, commentant un texte de 1984 dans lequel Deleuze et Guattari reviennent sur le « non-lieu » de Mai 1968, il s'agissait pour eux « de prendre la mesure des transformations subjectives nécessairement impliquées dans tout processus de bouleversement ou de transition révolutionnaire, mais inséparables des expérimentations institutionnelles à travers lesquelles des collectifs peuvent auto-analyser et conquérir des prises sur les mutations dans lesquelles ils sont pris. (...) C'est précisément au niveau de cette créativité institutionnelle, où se joue pratiquement la différentielle entre spontanéisme et organisation que les débats internes à la IIIe Internationale avaient figés dans une alternative binaire, que peut être affronté pratiquement le problème des rémanences, des blocages, des fixations qui compromettent la transformation révolutionnaire dans les agents mêmes qui prétendent la mener. Et c'est précisément de ce point de vue qu'est diagnostiqué, en 1984, le "non-lieu" de mai 68 : non pas l'échec de ses effets, mais l'échec à inscrire ses effets dans des traces discursives, pratiques, existentielles et collectives, par des processus d'institutionnalisation qui seuls auraient permis de supporter les réagencements de la subjectivité politique nécessités par l'événement. Ce non-lieu, c'est précisément cette forclusion de ce problème subjectif qui ne laisse plus d'autre alternative qu'entre, d'un côté, le fantasme d'une technocratie omnipotente "qui opèrerait d'en haut les reconversions économiques nécessaires", de l'autre côté, des sujets vulnérabilisés relégués dans des "situations d'abandon" contrôlées", et qui n'ont d'autres solutions que de se livrer aux propositions d'un "capitalisme sauvage à l'américaine", ou de se raccrocher aux vieilles solutions institutionnelles exsangues de la Famille, de la Religion et de la Nation où se ressource les délires réactionnaires de l'Ordre et l'hystérie des Identités » (Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre : Guattari et Deleuze après coup », in *Actuel Marx*, n° 52, 2012, pp. 34-35).

137. Ces deux expressions entre parenthèses sont tirées de É. Balibar, « La philosophie et l'actualité », op. cit.

138. On peut se demander en effet si, en refusant le transcendantalisme subjectif d'un « faire usage de sa liberté », au profit d'un « laisser la liberté s'exercer au travers de l'indétermination de la situation » (*TM*, p. 101), on n'en aboutit pas, par retournement dialectique, à une autre forme de dénégation du réel : non plus celle de l'activisme subjectiviste d'un Moi tout-puissant, mais celle, symétrique, de l'attentisme ascétique de l'abandon de soi au monde – monde qui prend ici la figure de l'inéluctable résistance du réel. Il y a là une dialectique qui était déjà au cœur de certains débats de l'idéalisme allemand, en particulier lors du *Pantheismusstreit* qui avait pour enjeu le « dogmatisme » et la *Schwärmerei* spinozistes, dont Ogilvie pourrait être, en quelque sorte, l'héritier. Or, on peut se demander si ce n'est pas l'alternative même entre, d'une part, le « dogmatisme » de l'hétéronomie, de la passivité absolument illimitée, et, d'autre part, le « criticisme » qui enjoint le sujet à s'efforcer à l'ipséité immuable, à la liberté inconditionnée, à l'activité sans limites, qu'il s'agirait de dialectiser ou de déconstruire *au nom même du réel*. Jean-François Courtine écrit ainsi à propos des écrits du jeune Schelling : « On peut se demander pourtant si l'alternative ainsi présentée entre dogmatisme et criticisme permet encore de rendre justice à la puissance de l'objectif (du monde objectif) ; si l'effort pour réaliser en soi-même l'absolu par une activité illimitée ne conduit pas à dépouiller l'objet de toute consistance, à lui faire perdre son statut essentiel de *Widerstand* ; et si, à l'inverse, l'abandon de soi au monde,

l'aspiration empédocléenne à se jeter dans les bras de l'infini et à se perdre dans le "monde juvénile", ne représente pas, pour la puissance objective, un triomphe purement et simplement illusoire, puisque, si l'objectif l'emporte grâce à la passivité sans mesure du sujet, il n'en doit pas moins la réalité de sa victoire au sujet lui-même, pour autant que celui-ci, en se désappropriant, s'abandonne justement et renonce à soi » (Jean-François Courtine, « Finitude et liberté », in F. W. J. Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)*, Paris, PUF, p. 259). Ogilvie lui-même écrit ailleurs dans ce sens : « La croyance en l'établissement possible d'un réel absolu est aussi fantasmagorique que celle de Laplace en un déterminisme absolu (...) : c'est quand le sujet prétend s'être effacé qu'il est au plus près de se prendre pour Dieu lui-même » (B. Ogilvie, *Lacan, op. cit.*, p. 69).

139. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, op. cit., p. 15. Et Lacan d'ajouter : « Qu'il y rencontre plus ou moins d'imaginaire ne prend ici que valeur secondaire » (*ibid.*).

140. É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », in *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, pp. 30-31.

141. La nécessité de la contingence du matérialisme aléatoire doit donc se compléter d'une idée de la contingence de la contingence : « Si la notion de surdétermination désigne la nécessité de la contingence des points de rupture ou de mutation des structures sociohistoriques, celle de sous-détermination rapporte cette nécessité elle-même à sa foncière contingence, donc à quelque chose comme une contingence de la contingence (ce qu'Althusser appellera tardivement "l'aléatoire") qui fait qu'il n'y a aucune garantie, pas même structurale, qu'il y ait de l'histoire, et qu'il y ait une subjectivation ou la politisation d'un "sujet" pour la faire » (G. Sibertin-Blanc, op. cit., p. 42). L'écart à soi du réel, son caractère aléatoire (Althusser), son caractère décentré, virtuel, fuyant, différant à soi dans sa répétition même (Deleuze), traversé de lignes de fuites traversant les territoires codés et axiomatisés (Deleuze et Guattari), n'est pas en soi gage de déssubjectivation-resubjectivation, mais doit faire l'objet d'une pratique spécifique.

142. Cette subsomption prend tendanciellement deux formes : d'une part, celle de l'intégration, c'est-à-dire de l'exploitation de l'invention et de la créativité du travail vivant confronté à l'imprévisible du réel ; d'autre part, celle de l'exclusion, du refoulement et de la dénégation, de l'invisibilisation et de la répression, voire de la mise à mort violente, rapide ou lente, des formes de vie qui seraient porteuses d'une contre-finalité, qu'il s'agisse d'une « finalité autre » ou d'une simple résistance déployant un effort de retenue ou de ralentissement face à la tendance illimitative de l'accumulation capitaliste.

143. Andrea Cavazzini et Alain Loute, « Éditorial », *Cahiers du GRM* [En ligne], 11, OpenEdition, 2017. URL : <http://journals.openedition.org/grm/997>

144. *Ibid.*

145. « [L]a période contemporaine a vu en effet se renverser cet argumentaire, faisant des données de structure l'occasion revendiquée d'une exploitation systématique (puisqu'il n'y a pas de nature humaine, il est possible d'en fabriquer une à sa convenance et notamment à la convenance de la flexibilité intégrale que réclame le Capital financier, le *global financial market...*) » (*TM*, p. 82). « Tout se passe comme si le régime duel de l'idéologie légitimante laissait la place à l'expression simple et immanente de la libre nécessité de servir l'universelle machine à reproduire la vie humaine et son inéluctable marché. La force de l'argument réside dans le fait que la "naturalité" du processus, on peut même dire son caractère anthropologique, battu en brèche par des décennies de critiques qui s'appuyaient au contraire sur l'affirmation de son historicité, est désormais affirmée et revendiquée à son tour comme historicité infinie. Le néolibéralisme a fait sienne la désignation d'une mutabilité infinie des formes, d'une flexibilité permanente qui ne conduit plus à une révolution-rupture, mais à une révolution-répétition sans dehors. On voit la savante manipulation des termes. C'est le triomphe de l'immanence, qui rejette dans un romantisme passéiste la revendication d'un au-delà du marché qui semble ne plus pouvoir se raccrocher à autre chose qu'à une transcendance de l'irréductibilité ("l'homme n'est

pas réductible à sa valeur marchande") que la critique avait pourtant toujours combattue » (*ibid.* pp. 30-31). Ce constat critique et inquiet de la récupération par les logiques capitalistes de l'indétermination néoténique de l'humain constitue l'un des fils rouges traversant l'ensemble des travaux d'Ogilvie.

146. « Aujourd'hui le *métier*, à la fois asservi et instrumentalisé par le *travail* depuis le début du XIXe siècle, s'efface au profit de la configuration plastique d'un Travail métamorphosé, rendu à son absolu, à son intransitivité, tel qu'il est organisé par un Capital allégé de ses préoccupations souveraines tant de produire que de *faire obéir* les travailleurs, pour laisser plutôt se déployer une genèse continue de *sujets obéissants*, support d'une circulation de valeurs financières inédites » (*ibid.*, p. 10).

147. Jean Matthys, « Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel », *Cahiers du GRM* [En ligne], 11, OpenEdition, 2017. URL : <http://journals.openedition.org/grm/1028>

RÉSUMÉS

Dans cet article, les auteurs se donnent pour objectif de confronter deux ouvrages récents qui ont remis au centre de leurs réflexions la notion de travail. Il s'agit des livres *Le travail démocratique* de Alexis Cukier et *Le travail à mort* de Bertrand Ogilvie. Tous deux renouent ainsi avec des débats anciens mais toujours d'actualité sur la « centralité du travail ». Lieu, moteur, fondement ou essence, normatif, stratégique ou ontologique, ce thème de la centralité peut s'entendre de différentes manières sur lesquelles l'article revient dans un premier temps. À ce premier travail de croisement de ces auteurs autour de la question de la centralité du travail succède une deuxième confrontation, cette fois-ci sur le plan de la méthode et, plus fondamentalement, sur la conception de la normativité du travail qu'ils mobilisent chacun pour leur part. Une dernière section tente de déterminer la manière dont ces deux manières de concevoir le travail, sa centralité et sa normativité, conduisent à penser l'action transformatrice de ce même travail.

INDEX

Index chronologique : XIXe siècle, XXe siècle

Mots-clés : travail, justice, normativité, philosophie, aliénation, émancipation, subjectivité, subjectivation, capitalisme, démocratie, résistance, finalité, téléologie, maîtrise, finitude

Index géographique : Europe

Thèmes : philosophie politique, philosophie sociale, philosophie morale, intellectuels, matérialisme, démocratie, psychanalyse, anthropologie philosophique

AUTEURS

ALAIN LOUTE

Alain Loute, docteur en philosophie, est maître de conférences au Centre d'éthique médicale, EA 7446 « ETHICS : Ethics on Experiments, Transhumanism, Human Interactions, Care and Society », et co-porteur de la Chaire *Droit éthique de la santé numérique* de l'Université Catholique de Lille. Il

est également chargé de cours invité à la faculté d'informatique de l'Université de Namur et collaborateur scientifique du Centre de Recherche Information, Droit et Société de cette même université. Il travaille dans le domaine de l'éthique de l'innovation technologique, la santé numérique, l'éthique du soin et l'herméneutique. Il est en outre membre du Groupe de Recherches Matérialistes.

JEAN MATTHYS

Jean Matthys est doctorant en philosophie, titulaire d'un mandat « Aspirant » du Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS. Rattaché au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'UCLouvain (Belgique), il est également membre du Groupe de Recherches Matérialistes. Ses recherches portent sur les réceptions françaises de Spinoza en lien avec les théories politiques marxistes au XX^e siècle. Courriel : jean.matthys@uclouvain.be