



— PANTHÉON - SORBONNE —
UNIVERSITÉ PARIS 1

Observatoire du Management Alternatif
Alternative Management Observatory

—
Cahier de recherche
Mémoire de Master 2

**La construction historique de la mise au travail
des oisifs**

Une invention du travail entre émancipation et
assujettissement



Anne-Laure Alloncle

Mai 2013

Master 2 Recherche – Philosophie et société

2012-2013

La construction historique de la mise au travail des oisifs

Ce cahier de recherche a été réalisé sous la forme initiale d'un mémoire de recherche dans le cadre d'un Master 2 de philosophie de l'Université de La Sorbonne. Il a été dirigé par Judith Revel, Maîtresse de Conférences en philosophie à l'Université Paris 1, et soutenu en présence d'Eve Chiapello, Professeure à l'EHESS et Judith Revel.

Résumé : Ayant pour étymologie le *tripalium*, instrument de torture, le travail est, dans l'Antiquité, le sort réservé aux hommes non libres et, dans le christianisme, un châtiment divin. Avec la Révolution Française, le travail devient une panacée dans les sociétés occidentales, pourvoyeur de légitimité, d'identité et de droits sociaux. Adoptant une démarche généalogique, ce cahier de recherche repose notamment sur des analyses foucaaldiennes et marxiennes, afin de comprendre ce renversement. Démontrant la contingence de l'impératif du travail, il met en avant la possibilité du choix de l'oisiveté.

Mots-clés : Discipline, Foucault, Laborpolitique, Marx, Oisiveté, Révolution, Travail

The historical construction of the employing of idlers.

This research was originally presented as a Master's thesis within the framework of a Master 2 in philosophy from the University of La Sorbonne. The essay has been supervised by Judith Revel, Professor at University Paris 1, and defended in the presence of Eve Chiapello, Professor at the Advanced School for the Study of Social Sciences (EHESS) and Judith Revel.

Abstract : In the Age of Antiquity, labour was a salient characteristic of non-free men, such as slaves. With Christianity, it became synonymous with a divine punishment. In French, the word *travail* etymologically refers to the *tripalium*, which is the name of an instrument of torture. Yet, with the French Revolution, working becomes a panacea, providing people with social legitimacy, identity and rights. Adopting a genealogical perspective, this research is based upon marxian and foucauldian analyses (among others) and aims at understanding this reversal. Showing the contingency of the labour imperative, it highlights the possibility of the choice of idleness.

Key words : Discipline, Foucault, Idleness, Laborpolitique, Marx, Revolution, Work

Charte Ethique de l'Observatoire du Management Alternatif

Les documents de l'Observatoire du Management Alternatif sont publiés sous licence Creative Commons <http://creativecommons.org/licenses/by/2.0/fr/> pour promouvoir l'égalité de partage des ressources intellectuelles et le libre accès aux connaissances. L'exactitude, la fiabilité et la validité des renseignements ou opinions diffusés par l'Observatoire du Management Alternatif relèvent de la responsabilité exclusive de leurs auteurs.

Remerciements

Un immense merci et toute ma gratitude à ma directrice de mémoire Judith Revel pour m'avoir fait découvrir Michel Foucault, ainsi que pour ses conseils avisés et son suivi depuis bientôt deux ans.

Tous mes remerciements également à Ève Chiapello pour son accompagnement cette année et sa présence dans le jury de soutenance.

Je remercie aussi Camille Rivière, pour cette coopération « propriété-travail ».

Merci également à Claude Sonnevile, Claire Delnatte, Brice Girardot et Francis pour leurs relectures bienveillantes et inspirantes.

Table des matières

<u>Avant propos.....</u>	<u>6</u>
<u>Introduction.....</u>	<u>8</u>
<u>Partie 1. Une méthodologie foucauldienne.....</u>	<u>16</u>
1.1. Une démarche généalogique.....	16
1.1.1. La généalogie.....	16
1.1.2. Une analyse de la contingence.....	17
1.1.3. Le présent devient actualité.....	18
1.2. L'archéologie du savoir.....	19
1.2.1. Une analyse de l'archive.....	19
1.2.2. Une analyse de la discontinuité.....	20
1.2.3. Périodiser et localiser.....	21
1.2.4. Pour identifier un rapport de savoir/pouvoir.....	22
1.3. Le choix des archives.....	23
<u>Partie 2. Émancipation par le travail : le projet révolutionnaire de lutte contre l'oisiveté.....</u>	<u>25</u>
2.1. Hypothèse.....	25
2.2. La constitution de l'oisif comme ennemi intérieur.....	26
2.2.1. Danger de l'oisiveté du pauvre, valorisation morale du travail.....	27
2.2.2. Valorisation économique du travail, inutilité de l'oisiveté du riche.....	32
2.3. La construction révolutionnaire de la figure du citoyen-travailleur.....	38
2.3.1. De l'oisif dangereux aux pauvres vulnérables, fruits d'une nouvelle hiérarchie des ennemis intérieurs.....	39
2.3.2. Travailler pour s'intégrer à l'union politique bourgeoise.....	45
<u>Partie 3. Dispositif de mise au travail et capitalisme : l'assujettissement du prolétaire à la valeur travail.....</u>	<u>52</u>
3.1. Hypothèse.....	52
3.2. La mise au travail : forme concrète de subjugation.....	53

3.2.1. Le laisser-faire pour mettre l'oisif au travail.....	53
3.2.2. Biopouvoirs : encadrer la vie des hommes.....	59
3.3. Assujettissement au travail, une légitimation du sur-profit.....	66
3.3.1. Normes et intériorisation du socius « travail ».....	66
3.3.2. Laborpolitique et légitimation du sur-profit.....	71
Partie 4. Actualité : la société de travailleurs.....	77
4.1. Hypothèse.....	77
4.2. Le substrat actuel de la valorisation du travail.....	78
4.2.1. La vérité et les formes juridiques du travail.....	78
4.2.2. Subjectivité, normativité du travail et pathologisation de l'oisiveté....	82
4.3. La fin du travail.....	88
4.3.1. Résistance au socius du travail.....	88
4.3.2. En finir avec la laborpolitique ?.....	93
Conclusion	99
Bibliographie.....	102
1. Ouvrages théoriques sur le travail.....	102
1.1. Philosophie.....	102
1.2. Mémoires.....	102
2. Ouvrages théoriques et archives sur le travail.....	103
2.1. Michel Foucault	103
2.2. Marx.....	104
3. Terrain.....	104
3.1. Actualité (sociologie, anthropologie, littérature).....	104
3.2. Textes datant de la période analysée.....	105
3.3. Autres.....	107
3.4. Travaux d'histoire et de sociologie historique.....	107
4. Illustration.....	108

Avant propos

Ce projet s'inscrit dans la lignée du travail¹ dans lequel j'ai analysé l'œuvre de Michel Foucault comme une « *grande histoire de l'exclusion* », allant de la figure du monstre à celle de l'anormal. Dans ce précédent mémoire, je soulevais l'hypothèse que ces catégories – monstre et anormal, analysées dans *Les anormaux*² – subsumaient les figures du fou, du criminel, ou encore du déviant sexuel, traitées par Foucault dans son œuvre³.

Les anormaux fait état d'une conversion du monstre en anormal. Le monstre recoupe l'in-humain, l'in-jugeable, le hors-la-loi. A la fin du XVIIIème siècle, il aurait laissé place à la catégorie de l'anormal : les individus, jadis placés sous la catégorie « monstre », sont devenus à ce moment de l'histoire des « anormaux ». *A contrario* du monstre qui échappe à toute considération par la raison, l'anormal est un être que l'on peut comprendre : son caractère monstrueux est une anormalité, une déviation vis-à-vis du développement normal d'un humain. Cette dernière peut être corrigée. Hermaphrodite ou sorcière, jadis considérés comme créatures extra-humaines, c'est-à-dire comme des monstres, sont devenus, à partir de la fin du XVIIIème siècle, des cas cliniques, des personnes atteintes de pathologies respectivement physique et mentale, en somme des anormaux.

Fous et délinquants peuvent être considérés comme des déclinaisons du monstre avant la fin du XVIIIème siècle. Puis à partir de la fin du XVIIIème siècle, de la même manière que toutes les autres déclinaisons du monstre, fous et délinquants sont passés sous la catégorie des anormaux.

Suite à ces considérations, nous pouvons comprendre qu'à chaque savoir établi autour d'un déviant correspond un système d'exclusion, objet d'étude de Michel Foucault :

« *J'ai essayé de découvrir des formes structurées d'expérience dont le*

¹ Alloncle A.-L., *Michel Foucault et la grande histoire de l'exclusion : du monstre à l'anormal*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Judith Revel, Philosophie, Paris I Panthéon-Sorbonne, 2012

² Foucault M., *Les anormaux, Cours au collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard, Seuil, 1999

³ Le fou dans *Histoire de la folie*, le criminel dans *Surveiller et punir*, le déviant sexuel dans *Histoire de la sexualité*.

schéma puisse se retrouver, avec des modifications à des degrés divers...

- Et quelle est cette structure ?

*- Celle de la ségrégation sociale, celle de l'exclusion. Au Moyen Age, l'exclusion frappe le lépreux, l'hérétique. La culture classique exclut au moyen de l'Hôpital général, de la Zuchthaus, du work-house, toutes ces institutions dérivées de la léproserie. J'ai voulu décrire la modification de la structure exclusive ».*⁴

A l'âge classique, les structures exclusives prennent la forme de l'enfermement des déviants, sur le modèle de la mise au ban des lépreux. A la fin du XVIIIème siècle, elles laissent place à un système inclusif. Les déviants restent parmi les autres, mais sont soumis en retour à une surveillance chronique, sur le modèle du contrôle des pestiférés.

Ce nouveau mémoire tente de cerner une nouvelle déclinaison de monstre : l'oisif. A sa manière, lui aussi subit la même conversion du monstre en anormal à la fin du XVIIIème siècle et les mêmes traitements exclusifs et inclusifs qui leur sont associés. Nous allons tenter d'en comprendre les modalités spécifiques, et de le faire au prisme de l'histoire de la valorisation sociale, économique, politique et idéologique du travail.

⁴ Foucault M., « La folie n'existe que dans une société », *Le Monde*, n°5135, 22 juillet 1961, repris in *Dits et écrits, 1954-1975*, (dorénavant cité *DE*), vol.1, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001, texte n°5, p.196 . Cet entretien fait suite à la publication de sa thèse *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique*.

Introduction

Le travail : un « fait social total »

« "L'ouvrier du Nord n'a jamais pensé à autre chose qu'au travail (...). C'est pas normal, je ne peux pas m'y faire. On ne se sent plus homme".

H. 52 ans, marié, sans enfant, ajusteur, C.E.P. »⁵

Le témoignage de ce chômeur semble tourner clairement le dos à l'étymologie latine bien connue de *tripalium*. Bien au contraire, ne pas travailler serait la véritable torture n'étant *ni normal ni humain* au sens où lorsque l'on perd son emploi, en même temps que sa subsistance, on perdrait également son humanité. Ce discours est représentatif de nos sociétés occidentales, pour qui travailler est à la fois quelque chose de naturel, que tout le monde fait, un devoir – comme le suggère la référence à la norme – et un moyen d'exister en tant qu'homme. Mais que cela peut-il bien signifier ?

Le travail serait, comme le suggère la philosophe et sociologue Dominique Méda, notre *fait social total*⁶, ce que l'anthropologue Marcel Mauss entend comme un fait qui « *met en branle (...) la totalité de la société et de ses institutions* »⁷. Le travail nous permettrait de *faire société*, en plus d'être la finalité d'un ensemble d'institutions. De la crèche à la retraite nous serions pris en charge par des structures et des normes orientées par et pour le travail. Par exemple, l'école, depuis le plus jeune âge, façonne les individus, imposant de se lever à heure régulière, d'être ponctuel, d'obéir, d'exécuter en temps limité, d'apprendre, de s'adapter, d'endurer de la pression, d'être compétitif. Elle constitue ainsi une préparation du corps et de l'esprit au travail. De plus, le travail structure aussi les destins individuels, comme on le constate avec le témoignage du chômeur. Le

⁵ Schnapper D., *L'épreuve du chômage*, Paris, Gallimard, Folio Actuel, 1994 (1981), p. 100

⁶ Méda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Champs Flammarion, 1995, p. 8

⁷ Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1989, IIème part., « Essai sur le don et forme de l'échange dans les sociétés archaïques p. 275

travail dote d'une identité sociale, c'est-à-dire, d'une *manière légitime* d'exister dans le groupe.

Aussi, plus que le moyen pour l'individu de gagner sa vie et pour la société de pallier ses besoins, le travail nous structurerait du berceau à la tombe, occupant une place centrale dans notre rapport au monde, de notre rapport aux autres et de notre rapport à nous-mêmes. *A priori* donc, le travail est le *seul* mode d'existence possible en société.

La fin du travail ?

Et pourtant, des voix s'élèvent aujourd'hui contre ce discours dominant.

« *La "société de travail" est caduque : le travail ne peut plus servir de fondement à l'intégration sociale* »⁸.

Le travail n'aurait plus sa place en tant que fait social total au sein de nos sociétés selon André Gorz, ce que Dominique Méda approuve également. Ils appellent à la fin de cette valeur monolithique du travail.

Mais pourquoi et comment arguer contre un *fait social total* ?

Le fétichisme du travail

Le travail qui oriente nos institutions et nos vies aujourd'hui recoupe un ensemble étroit d'activités dont le contenu n'est que peu questionné.

Bien que le langage courant ait une définition extensive du travail – dans les discours actuels le *travail intégrateur* fait référence à une définition bien particulière. Si en effet on peut dire que « *tout est travail : le bricolage du dimanche, l'accouchement de la femme, l'écriture... tout ce qui laisse une trace, modifie un tant soit peu l'existant et s'accompagne d'effort serait du travail* »⁹ –

⁸ Gorz A. in Clerc D. et Meda, « 5. Emploi et travail chez André Gorz », in Fourel C., *André Gorz, un penseur pour le XXIe siècle*, Paris, La Découverte « Cahiers libres », 2009, p. 107

tout ne permet pas d'accéder à l'*humanité* et la *normalité* recherchées par le chômeur interrogé précédemment.

Par exemple, les femmes au foyer travaillent à la maison : elles font les courses, s'occupent des enfants, font le ménage, la cuisine et se livrent à nombres d'autres tâches. Mais ce n'est pas le travail auquel elles aspirent¹⁰ si l'on en croit *La femme mystifiée* de Betty Friedan¹¹. Le travail domestique ne serait l'objet d'aucune considération sociale *a contrario* du travail rémunéré. Il y aurait en ce sens une distinction entre travail « *invisible* » et travail « *visible* » – socialement valorisé – que départagerait, entre autres, la rémunération.

De même, pour « *réussir sa vie* »¹², il faudrait avoir un *vrai* travail, ainsi que les chômeurs interviewés par Serge Paugam¹³. Selon les témoignages recueillis, il y aurait une distinction essentielle entre le « *vrai* » et le « *faux* » travail. Les emplois type Travail d'Utilité Collective (TUC)¹⁴, Contrat à Durée Déterminée (CDD) ou temps partiel sont jugés précaires, ils ne sont précisément pas perçus comme du *vrai* travail.

En somme, pour *devenir quelqu'un* en société il faut un travail *visible*, *a contrario* du travail domestique invisible, et mieux encore, il faut un « *un travail bien payé* » ou « *un travail définitif* », entendons par là une « *participation rémunérée à la production des biens et des services* »¹⁵, dicit la définition de la comptabilité nationale, et plus exactement, un contrat à durée indéterminé.

Tout se passe comme si nous donnions une dimension sacrée à ce *vrai travail*, défini de manière sélective. Nous lui donnons une telle place que nous sommes comme incapables de prendre de recul sur ce qu'il implique comme rapports de domination, sur ce qu'il est et la place qu'il doit occuper dans nos vies. Chose d'autant plus problématique à une période de l'histoire où l'emploi n'est plus en abondance.

⁹ Meda D., in Meda D., Schor J., *Travail (une révolution à venir)*, Turin, Arte Editions, Mille et une nuit, 1997, pp. 16-17

¹⁰ Indépendamment du rejet du modèle patriarcale et du besoin d'indépendance financière.

¹¹ Friedan B., *La femme mystifiée*, Editions Gonthier, Genève, 1964 (1963), trad. de l'américain par Yvette Roudy

¹² Id., *Ibid.*, . p.57

¹³ Paugam S., *La disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté*, PUF, sociologies, Paris, 1991, pp. 53-54

¹⁴ Travaux d'Utilité Collective : contrat aidé mis en place en 1984 par le gouvernement Fabius, abrogé en 1990, et remplacé par les Contrat Emploi Solidarité

¹⁵ Meda D., in Meda D., Schor J., *Travail (une révolution à venir)*, *Op. Cit.*, p. 18

Le travail, un « savoir assujetti »¹⁶

De la même manière que la folie ou la délinquance, dépeintes dans *Histoire de la folie*¹⁷ et *Surveiller et Punir*¹⁸ par Michel Foucault, nous pensons que le travail n'a pas de définition en soi, il ne renvoie pas à une réalité en soi mais est une construction historique.

« [Par savoir assujetti] je veux désigner des contenus historiques qui ont été ensevelis, masqués dans des cohérences fonctionnelles ou dans des systématisations formelles. Concrètement, si vous voulez, ce n'est certainement pas une sémiologie de la vie asilaire, ce n'est pas non plus sociologie de la délinquance, mais bel et bien l'apparition des contenus historiques qui a permis de faire, aussi bien de l'asile que de la prison, la critique effective. Et tout simplement parce que seuls les contenus historiques peuvent permettre de retrouver le clivage des affrontements et des luttes que les aménagements fonctionnels ou les organisations systématiques ont pour but justement de masquer. Donc, les « savoirs assujettis », ce sont des blocs de savoirs historiques qui étaient présents et masqués à l'intérieur des ensembles fonctionnels et systématiques, et que la critique a pu faire réapparaître par les moyens, bien entendu, de l'érudition »¹⁹.

Plus précisément, nous pensons que le travail est un *savoir assujetti*, construit par des rapports de domination, de surveillance, d'exploitation et de contrôle. Ces rapports de pouvoirs sont aujourd'hui masqués par l'évidence du travail que rendent possibles les institutions et les discours monolithiques sur son bien fondé et sa pertinence.

Nous souhaitons déconstruire l'évidence du travail, en mesurer l'*institutionnalisation* comme le fruit de logiques de pouvoir qui lui ont permis de devenir un *socius*, c'est-à-dire un élément social fondamental et consubstantiel de l'individu. Pour ce faire, nous allons utiliser une grille de lecture foucauldienne. Nous allons éclairer la genèse du *dispositif* qui a permis au travail de devenir une évidence.

¹⁶ Foucault M., « Cours du 7 janvier 1976 », repris in *DE II*, texte n°193, p. 164

¹⁷ Id., *Histoire de la folie à l'âge classique* (dorénavant cité *HF*), Paris, Gallimard, 1972 (1961)

¹⁸ Id., *Surveiller et punir* (dorénavant cité *SP*), Gallimard, Paris, 1974

¹⁹ Id., « Cours du 7 janvier 1976 », repris in *DE II*, texte n°193, p. 164

Travail, fondement du dispositif bio-politique

« [Un dispositif est] un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non dit. Le dispositif lui-même est le réseau que l'on peut établir entre ces éléments. »²⁰

Pour Foucault, un dispositif est ainsi constitué de *savoirs* et de *pouvoirs*. Les savoirs sont des discours historiquement et géographiquement situés, qui s'inscrivent dans un système de vérité, ou qui en font apparaître un. Ils ont pour conséquence de créer des mécanismes de pouvoir, c'est-à-dire, une mise en forme de l'ordre du monde – comme les institutions ou les lois – qui elle-même engendre de nouveaux savoirs. Nous allons appliquer de manière opératoire le *dispositif* pour analyser notre champ de recherche afin d'identifier la genèse du *système de savoirs/pouvoirs* qui a permis l'évidence du travail.

Notre grille d'analyse s'ancre dans la puissante théorie du libéralisme esquissée dans les années 1970 par Michel Foucault. Ce dernier analyse notamment une transition dans le pouvoir qui se déroule au XVIII^{ème} siècle en Europe, et en particulier en France. Ainsi qu'il le décrit dans *La volonté de savoir*²¹, à cette époque se serait produite une conversion du thanatopouvoir²² (gouvernement fondé sur le droit de donner la mort) en biopouvoir²³ (gouvernement fondé sur le pouvoir d'encadrer, de contraindre et d'améliorer la vie). Les tortures sur la place public ont laissé place à un redressement des délinquants en prison. Les mises à l'écart des fous ont laissé place à leur redressement dans des asiles. Il ne s'agit plus de supprimer ou d'exclure les déviants mais d'amener l'espèce humaine à sa conservation et sa reproduction, non plus *via* un monopole étatique mais au

²⁰ « Le jeu de Michel Foucault », 1977, repris in *DE III*, texte n° 206

²¹ Foucault M., *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir* (dorénavant cité *HSI*), Paris, G Gallimard, Tel, 1976

²² *Ibid.*, p.178

²³ *Ibid.*, p.181

travers d'une dissémination de pouvoirs parmi une pluralité d'institutions (école, famille, armée, usines, police etc...) chargées d'encadrer la vie. Avec le biopouvoir, on assiste ainsi à la mise en place d'une médecine sociale.

Nous faisons l'hypothèse que le travail est la raison d'être du biopouvoir. Un *certain* savoir sur les vertus émancipatrices du travail – développé dans les discours révolutionnaires – aurait favorisé en retour des institutions telles que le libre marché du travail, la police, les asiles, prisons ou l'assistance publique comme autant de pouvoirs assujettissants, comme autant de pouvoirs qui contrôlent et dirigent la vie des hommes, comme autant de biopouvoirs.

Naissance d'un certain discours sur le travail

Suite à l'enquête *archéologique*²⁴ que nous avons menée *via* la lecture de nombreux textes juridiques, politiques, philosophiques, historiques mais aussi foucauldien et marxien, nous pouvons dater l'émergence de ce savoir autour de la notion de travail et de sa matérialisation dans des processus de pouvoir à la fin du XVIIIème siècle. Le processus de construction d'un nouveau concept de travail, ou plus précisément d'une valorisation nouvelle, peut être relié à un nouveau traitement de la question de la pauvreté.

Depuis l'âge classique, les pauvres, et en particulier les oisifs, posent problème en termes de sécurité. Chaque mendiant ou vagabond est perçu comme un délinquant en puissance. A la fin du XVIIIème siècle, la question est d'autant plus brûlante que pour fonder une démocratie, les révolutionnaires comptent sur ces individus qui composent une partie importante du Tiers-État. Or, leur oisiveté compromet du même coup leur citoyenneté et leur participation à la chose publique. Mendiants et vagabonds ne sont *a priori* pas intégrables au projet démocratique révolutionnaire.

Aussi, pour juguler ce problème, les Révolutionnaires innove dans leur perception de l'oisif pauvre et développent tout un *savoir*, au sens foucauldien, autour de l'intégration des ces *monstres d'oisiveté*. La clé de voûte pour résoudre tous ces désordres serait le travail. L'État se dote alors d'une fonction : éradiquer la pauvreté, non plus de manière répressive, comme c'était le cas à l'âge classique,

²⁴ Terme foucauldien qui désigne la lecture et l'analyse d'archives.

avec toutes les techniques d'enfermement, mais par une intervention positive, qui donne une fonction digne au travail, moyen d'accéder à la citoyenneté. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel labeur : la valorisation porte sur celui qui produit de la richesse.

De ce savoir, résulte une mise au travail des hommes. A la fin du XVIIIème siècle, de nombreux mécanismes se mettent en place pour accorder une place centrale au travail. Par exemple, le marché du travail est libéralisé, on permet aux détenus de purger en partie leur peine par leur participation à des travaux. Mais parallèlement à ce phénomène, un étai de contrôle des vies s'installe. Par exemple, des livrets ouvriers sont créés pour surveiller la mobilité des travailleurs. La mise au travail, dont l'ambition première était émancipatrice, a pour corollaire d'encadrer encore plus la vie des hommes.

On se retrouve alors dans un système protéiforme où une *certaine* conception du travail est devenu *le seul* vecteur d'intégration à la société, moyen d'accès à la dignité et à la citoyenneté pleine, mais aussi *l'outil* de surveillance et d'encadrement de la société. Nous souhaiterions analyser cette double rupture historique, le moment où le travail acquiert d'une part le rôle d'émancipateur, condition de possibilité d'appartenance à la communauté politique, et d'autre part, un rôle assujettissant de contrôle des existences, posant ainsi les fondements de la dimension sacrée qu'il a aujourd'hui.

Nous tenterons de montrer que la valeur travail, qui est aujourd'hui remise en question, est héritière d'un dispositif construit par un triple rejet de l'oisiveté : moral (oisiveté des pauvres condamnées par la religion au XVIème siècle) et économique (oisiveté des riches accusée par l'économie politique au XVIIIème siècle), qui ont été synthétisés et portés par son rejet politique (*via* les révolutionnaires). Ce « savoir » constitué a permis l'assise théorique du biopouvoir.

Au travers de la méthodologie foucauldienne, nous déplacerons notre curseur dans l'histoire, afin d'avoir un recul qui nous permette de retracer la généalogie de la valorisation du travail, en France. Il s'agit d'identifier philosophiquement les fondements du travail tel qu'on l'entend aujourd'hui dans nos sociétés occidentales.

Après avoir explicité la méthode foucauldienne que nous utilisons comme grille d'analyse, nous chercherons à comprendre comment à la Révolution française le travail s'est infiltré dans la notion de citoyenneté à des fins d'émancipation suite à la constitution de l'oisif comme ennemi intérieur. Puis, nous nous interrogerons sur la façon dont les hommes ont été mis au travail, ceci créant les conditions d'une nouvelle sujétion. Enfin, nous analyserons notre actualité au prisme des deux conjectures précédentes et poserons de nouveau la question de la fin du travail.

Partie 1. Une méthodologie foucauldienne

1.1. Une démarche généalogique

Pour tester nos hypothèses, nous nous inscrivons dans le sillage de Michel Foucault. Nous avons de ce fait choisi d'adopter une méthode à la fois historique et philosophique.

1.1.1. La généalogie

Notre démarche est généalogique au sens où elle vise à éclairer un phénomène que nous constatons aujourd'hui – en l'occurrence, la valorisation subjective d'un *certain* travail.

Comme Foucault, nous voulons être un « *diagnosticien du présent* »²⁵. Ainsi que l'explique le philosophe Philippe Artières, par l'étude de la culture occidentale, Foucault veut rendre visible, non pas ce qui est caché, mais précisément ce qui est visible, proche et immédiat, mais que nous ne percevons pas. Le passé est un support d'explication, qui montre la manière dont sont advenus ou dont sont morts certains discours. La « généalogie » est un concept emprunté à Nietzsche. Ainsi qu'expliquée dans *Les mots et les choses*²⁶, la généalogie est une enquête historique qui étudie la dispersion plus que l'universalité d'une structure au travers de l'histoire.

Cette démarche est donc un geste descendant vers les origines, vers la naissance, vers la genèse d'un phénomène (partie 2 et 3).

²⁵ Artières P. & Pote Bonneville M., *D'après Foucault*, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p. 29.

²⁶ Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

1.1.2. Une analyse de la contingence

Avec l'idée de naissance, Michel Foucault pense la croissance d'un fœtus dans un certain milieu. Par leur histoire, Michel Foucault montre que les institutions sont contingentes : elles sont apparues suite à un commencement *ex nihilo* et une gestation, à un certain moment dans un certain lieu. Ces institutions ne sont pas nécessaires, elles peuvent ne plus être. Cette considération porte en elle le pouvoir critique de Michel Foucault.

Asile et prison, avant de naître, auraient été en maturation. L'histoire de l'asile, relatée dans *Histoire de la folie*²⁷, tout comme l'histoire de la prison, présentée dans *Surveiller et punir*²⁸, retracent en ce sens leurs conditions d'apparition. Il y a toute une analyse du contexte. A partir de cette singularité des événements, la généalogie permet de se poser la question des conditions de possibilité d'événements dans le présent : « *elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes, la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons et pensons* »²⁹. Par exemple, *Surveiller et punir*, analyse des institutions carcérales, naît du constat d'un problème. Michel Foucault va s'interroger sur la naissance de l'institution.

Cela lui permet de démontrer la contingence de la prison. Celle-ci, étant une invention historique, pourrait disparaître et être substituée par d'autres formes de punitions des délinquants. En somme, la prison peut être transformée.

Notre ambition est donc de montrer que l'attachement – social et individuel – au travail est le fruit d'un construit social. Il peut un jour ne plus être ou être autrement.

²⁷ Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique* (dorénavant cité *HF*), Paris, Gallimard, 1972 (1961).

²⁸ Id., *SP, Op. Cit.*

²⁹ Id., « Qu'est-ce que les lumières », 1984, repris in *DE IV*, pp. 562-578, <http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html>

1.1.3. Le présent devient actualité

Le terme utilisé dès lors par Michel Foucault pour exprimer ce présent qui prend racine dans le passé est l' « *actualité* », qui est explicitement son objet.

Le terme actualité exprime « *comment un événement non seulement engendre tout une série de discours, de pratiques, de comportements et d'institutions, mais se prolonge jusqu'à nous* »³⁰. La contingence des événements du passé met en avant la contingence du présent : « *si je fais cela c'est dans le but de savoir ce que nous sommes aujourd'hui* »³¹.

Nous souhaitons en ce sens étayer l'événement, ou la série d'événements, qui a engendré les discours que nous avons observés au travers des travaux de Dominique Schnapper, Betty Friedan ou de Serge Paugam (partie 4).

³⁰ Revel J., *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007, p. 9.

³¹ Foucault F., « Dialogue sur le pouvoir », 1978, repris in *DE*, vol. 2, texte n°221, p. 469.

1.2. L'archéologie du savoir.

1.2.1. Une analyse de l'archive

Pragmatiquement, la généalogie³² repose sur une « archéologie ».

L'archéologie est une analyse de l'archive. Pour Foucault, l'archive n'est pas seulement un document mais « *monument* »³³ qui a enregistré les « *traces discursives susceptibles de permettre la reconstitution de l'ensemble des règles qui, à un moment donné, définissent à la fois les limites et les formes de la dicibilité, de la conservation, de la mémoire, de la réactivation et de l'appropriation* »³⁴. Les archives sont des textes non publiés, le matériau des historiens. Mais, au sens large, l'archive peut englober des écrits publiés ou des œuvres d'art, tout ce qui porte en lui la trace d'un certain système de pensée.

Nous allons donc adopter pour terrain d'observation des archives au sens large.

³² En réalité, le terme « archéologie » est antérieur à celui de « généalogie ».

C'est seulement à partir de la deuxième préface aux *Mots et les Choses* écrite en 1972, qu'apparaît le terme généalogie qui se veut être un approfondissement de la méthode archéologique. Sa visée est toujours archéologique : il s'agit d'étudier le système de discours qui délimite une épistémè. Mais cette fois-ci, son ambition prend ancrage dans le présent.

Tandis qu'*Histoire de la folie* se présentait comme l'histoire d'une séparation entre raison et folie, comme une démarche directement plongée dans le passé, le livre s'arrête d'ailleurs à l'asile et non pas à l'hôpital psychiatrique, 1972 marque un tournant, qui permettra à *Surveiller et punir* de se présenter véritablement comme une œuvre expliquant le présent. Autrement dit, il s'agit d'une archéologie visant à diagnostiquer le présent de la prison.

³³ Foucault M., « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », été 1968, repris in *DE*, vol. 1, texte n°59.

³⁴ Revel J., *Dictionnaire Foucault, Op. Cit.*, p. 15.

Michel Foucault rend certains mots communs dignes de la philosophie, en élaborant un nouveau sens, comme par exemple « actualité » ou « archive ».

1.2.2. Une analyse de la discontinuité

Comme Michel Foucault l'explique dans l'article « Sur l'archéologie des sciences »³⁵ destiné au Cercle d'épistémologie en 1968, l'archéologie s'inscrit dans la lignée des épistémologues français. Il s'inspire de Bachelard pour la pensée du discontinu et de Canguilhem pour la pensée de la transformation des systèmes de validité.

Cette archéologie permet de mettre en avant les systèmes de discours, entendus comme des ensembles finis de séquences linguistiques qui ont été formulées, à partir des archives. L'ambition est de saisir les discontinuités, de déceler les failles dans l'histoire, pour comprendre les changements de l'ordre du vrai. Pour Foucault, il n'y a pas une Vérité mais des systèmes de validité, historiquement et géographiquement situés. L'ordre du vrai correspond à ces systèmes. L'archéologie permettrait en ce sens d'éclairer le passage d'un système de validité à un autre. Par exemple, *Les anormaux* fait état du passage d'un ordre du vrai religieux – où le monstre est une créature divine – à un ordre du vrai rationnel – où il existe des causes pour expliquer la déviance d'un anormal.

Michel Foucault cherche ce que Canguilhem appelle les « événements radicaux bouleversant la perception et la pratique humaines sous la permanence apparente d'un discours »³⁶. Concrètement, il s'agit de considérer un événement de langage ou une œuvre artistique qui aurait eu une incidence sur toute une façon de concevoir le réel³⁷. Par exemple, dans *Histoire de la folie*, la peinture de Bosch *la Nef des fous*³⁸ est un moment clé de la Renaissance qui renverse la place de la mort au profit de la folie. On passe de représentations concentrées sur la mort, d'une considération de la fin du monde chargée de montrer la folie des hommes, à

³⁵ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », été 1968, repris in *DE*, vol. 1, texte n°59, p. 724.

³⁶ Canguilhem G., « Mort de l'homme ou épuisement du cogito ? », *Critique*, n° 242, 1967, pp. 326-330.

³⁷ Foucault se base sur une théorie de la discontinuité, qui lui sera beaucoup critiquée par les historiens qui précisément analyse la continuité des événements. Cette méthode se fonde sur une sélection de documents d'archives, et dépend donc de celui qui la déploie. La périodisation peut être autre.

³⁸ Foucault M., *HF, Op. Cit.*, p. 38.

En même temps que se produit le basculement vers une conception tragique de la folie, une rupture dans le savoir sur la folie s'enclenche avec *Eloge de la folie* d'Erasmus. Celle-ci présente une folie proche du peuple, incarnant les défauts des hommes. Il s'agit d'une approche positive de la folie, liée à la vie.

une centralité de la folie, chargée d'indiquer la mort. La Renaissance enclenche un système de discours où la folie est objet de fascination³⁹ en Europe occidentale.

Pratiquement, notre analyse de *l'invention du travail* va reposer la recherche du discontinu entre deux formulations du concept de travail. Nous allons identifier des ruptures conceptuelles dans le savoir qui s'organisent autour des thématiques de l'oisif et du travail.

1.2.3. Périodiser et localiser

Une fois ce moment trouvé, il faut « *périodiser* » et « *localiser* ».

Il nous faut circonscrire dans le temps et l'espace l'unité de ces systèmes de validité. Dans l'exemple de la *Nef des fous*, il s'agit de poser des limites temporelles à la représentation didactique de la folie née du tableau. Ce système cohérent de pensée s'achève au prochain événement qui enclenche un nouveau système de discours. Ainsi l'expérience fascinante de la folie cesse *aux Méditations* de Descartes⁴⁰ en 1641, qui fait de la folie l'antipode de la raison. La folie n'a plus de leçon à donner aux hommes, elle doit se taire.

Nous choisissons de circonscrire géographiquement notre étude à la France, tout en sachant que ce phénomène est expansif, et peut se retrouver dans la culture occidentale en général. Nous analysons deux périodes, équivalentes à deux systèmes discursifs : une première qui s'étend du XVIème au XVIIIème siècle, et une seconde, qui commence à la Révolution française, où débute le phénomène que nous analysons, sans toutefois lui mettre de borne de fin⁴¹.

³⁹ Id., *Ibid*, p. 38.

⁴⁰ Descartes cité par *Ibid.*, p. 67.

⁴¹ Ceci devrait faire l'objet d'une autre étude.

1.2.4. Pour identifier un rapport de savoir/pouvoir

Au sein des discours, nous pourrions découvrir ce que nous appelions en introduction des *dispositifs*. Ce qui se joue au sein des discours ce sont des rapports de *savoir* et de *pouvoir*.

Tandis que la connaissance suppose une rationalité fixe qui permet de découvrir l'objet de connaissance, le savoir est un processus dans lequel le sujet connaissant subit des transformations en même temps qu'il effectue son entreprise de connaissance d'un objet⁴². Étudier le savoir consiste donc à étudier, au travers des discours, les modifications des conditions de la connaissance en même temps que l'objet. Par exemple, à l'âge classique, pour connaître le monstre, on partait d'un processus religieux, relativement à la création divine⁴³, tandis qu'au XIX^{ème} siècle, on connaît le monstre par un processus rationnel que l'on retrouve grâce à la biologie ou à la psychologie. On cherche à comprendre les causes de la monstruosité, si bien qu'on ne parle dès lors plus tant de monstre que d'anormal, de personnes dont le développement n'a pas pu suivre son cours *normalement*⁴⁴.

Les conditions historiques et géographiques de constitution du savoir ont des implications en terme de pouvoir. Elles peuvent créer des mécanismes de pouvoir comme « *des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, de lois, des mesures administratives* »⁴⁵. Le savoir sur les monstres a engendré des pratiques d'exclusion et d'enfermement⁴⁶. Le savoir sur les anormaux a engendré des pratiques de *normalisation* via une surveillance du corps des enfants dès leur plus jeune âge, via de la chirurgie pour les déformés via des soins prodigués aux fous ou encore via des exercices disciplinaires pour les délinquants⁴⁷.

Le pouvoir institué par un savoir engendre lui-même une autre forme de savoir que l'on peut lire dans « *d e s énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques* »⁴⁸. Par exemple, l'observation des fous

⁴² Revel J., *Dictionnaire Foucault, Op. Cit.*, p. 119.

⁴³ Foucault M., *Les anormaux, Op. Cit.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Id., « Le jeu de Michel Foucault », 1977, repris in *DE III, Op. Cit.*, texte n° 206.

⁴⁶ Id., *Les anormaux, Op. Cit.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Id., « Le jeu de Michel Foucault », 1977, repris in *DE III, Op. Cit.*, texte n° 206.

reclus depuis l'âge classique dans les hôpitaux généraux⁴⁹ a permis de créer un savoir sur eux les assimilant aux vénériens⁵⁰, aux profanateurs⁵¹ et aux libertins⁵².

En l'occurrence, nous chercherons à comprendre comment le savoir qui s'est organisé autour du travail a créé un idéal du citoyen-travailleur (partie 2) et l'a institué auprès des individus, par des pratiques de pouvoirs, qui elles-mêmes ont engendré un nouveau savoir (partie 3). Et nous comprendrons comment, le temps passant, se sont effacés tous ces mécanismes de pouvoirs/savoirs au profit de l'évidence du travail (partie 4).

1.3. Le choix des archives

Il existe une infinité d'archives, au sens large, datées de notre période, et nombre d'historiens ont travaillé sur notre sujet. Aussi, parmi cette quantité pléthorique, nous avons dû réaliser une sélection. Nous avons choisi les textes publiés et travaux d'historiens qui nous paraissaient au mieux répondre aux hypothèses desquelles nous sommes partis.

Tout d'abord, nous avons repris les analyses d'archives que Michel Foucault exécute lui-même dans *Histoire de la folie*, *Les mots et les choses*, *Les anormaux*, *Surveiller et Punir*, *Sécurité, Territoire, Population*⁵³ et des analyses des *Dits et écrits*.

Nous avons ensuite étudié des travaux d'histoire :

- de la période révolutionnaire (François Furet) ;
- de la pensée économique (Jean-Marc Daniel, Jean-Claude Perrot) ;
- du salariat (Robert Castel, Yann Moulier-Boutang, Denis Woronoff) ;
- de la pensée juridique (Jacques Godechot, Mikhail Xifaras).

Puis, nous nous sommes penchés sur des auteurs des Lumières:

⁴⁹ Prison et lieu d'assistance publique où l'on pris en charge mendiants et vagabonds à partir de l'âge classique en Europe.

⁵⁰ Id., *HF, Op. Cit.*, p. 125.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 127-129.

⁵² *Ibid.*, p. 134.

⁵³ Id., *Sécurité, territoire, population, Cours au collège de France 1977-1978* (dorénavant cité *STP*), Paris, Gallimard, Seuil, 2004.

- dont les thèses fondent les idées révolutionnaires (Diderot et D'Alembert, John Locke, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire) ;
- dont les idées fondent la théorie économique révolutionnaire (les mercantilistes, les physiocrates).

Enfin, en ce qui concerne les textes révolutionnaires :

- des textes juridiques : les premières constitutions, des lois sur la régulation du travail ;
- des textes politiques :
 - des cahiers de doléances ;
 - des textes de révolutionnaires traitant du travail (Emmanuel Sieyès, Concorcet) et de la mendicité (Jean-Baptiste Bo, Claude-Philibert Coquéau recommandé par Robert Castel⁵⁴, mais aussi le duc de La Rochefoucauld-Liancourt et Charles Leclerc de Montlinot) ;
 - des textes d'anti-révolutionnaires pour connaître les débats de l'époque (le libéral irlandais Edmund Burke).

Nous avons également repris des descriptions que Karl Marx et Michel Foucault ont faites au sujet des techniques de pouvoir des années post-révolutionnaires, ainsi que des observations sur le paupérisme dressées par Tocqueville.

Enfin, pour tisser un lien avec notre actualité, nous avons sélectionné des textes de sociologie afin d'avoir des témoignages de personnes sur leur rapport au travail et au chômage (Betty Friedan, Luc Boltanski et Ève Chiapello, Lionel Boutet-Civalleri, Marcel Mauss, Serge Paugam, Karl Polanyi, Dominique Schnapper, Judith Schor), de philosophie (Judith Revel) et des textes juridiques (Constitution).

⁵⁴ Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

Partie 2. Émancipation par le travail : le projet révolutionnaire de lutte contre l'oisiveté

« *Que faisiez vous au temps chaud ?
Dit-elle à cette emprunteuse.
- Nuit et jour, tout venant,
Je chantais, ne vous déplaie.
- Vous chantiez ? J'en suis fort aise.
Et bien ! dansez maintenant* ».

Jean de la Fontaine

2.1. Hypothèse

Comme Dominique Méda, nous pensons qu'il y a eu une *invention récente du travail*⁵⁵, mais nous proposons un autre angle de lecture : il y aurait une genèse de la figure du *citoyen-travailleur* à la Révolution française, fondée sur une crainte de l'oisiveté qui existant depuis l'âge classique.

A partir du XVII^e siècle, l'oisiveté devient monstrueuse. Le pauvre, jadis glorifié et pris en pitié en hommage à Jésus Christ, a désormais deux visages, un bon, et un mauvais qu'incarne l'oisif valide, accusé de contrarier l'ordre divin « *tu mangeras à la sueur de ton front* ». Puis, au XVIII^e siècle, l'oisif fustigé change d'aspect avec l'économie politique, il revêt le visage du riche, du noble ou du clerc, qui profite du labeur du Tiers-État.

La Révolution hérite de la crainte de ces deux monstres. Coupant la tête à la seconde catégorie ou constatant leur conversion aux idéaux républicains⁵⁶, elle doit pourtant composer avec la première. Or, mendiants et vagabonds sont considérés comme dangereux et incapables d'avoir une pensée du bien commun.

⁵⁵ Nous reprenons cette hypothèse à Dominique Méda.

⁵⁶ Furet F. in Furet F., Ozouf M., *Dictionnaire critique de la Révolution française, Idées*, Paris, Flammarion, 1992, p. 58 La nouvelle vocation nouvelle de la noblesse est d'être actif, être utile en quelque façon. La réinsertion sociale de noblesse est bureaucratique, professionnelle, conforme aux buts de l'État. Ils deviennent ainsi fonctionnaires, officiers aux armées, magistrats ou financiers. Même dans le commerce, on vente l'utilité de celui-là pour l'État.

La réflexion politique a consisté à se demander comment créer une démocratie à partir de ces pauvres.

Fondée sur les valorisations morale et économique du travail élaborées depuis l'âge classique (XVI^{ème} siècle), la politique a placé ses espérances d'émancipation des miséreux dans le travail. Le citoyen né de la révolution sera donc un travailleur. Toutefois, le travail valorisé est circonscrit à la définition, bien qu'étoffée, qu'en ont formulée les économistes classiques. Il est celui qui s'intègre à un circuit de production de richesses. En ce sens, ce qui a été inventé à la Révolution française c'est la valorisation du travail *productif* comme partie fondamentale de la citoyenneté.

Ainsi, dans cette partie, nous allons considérer l'émergence d'un nouveau *savoir* – au sens foucauldien – autour du travail à partir de l'analyse de nos archives. Celle-ci s'articule autour de deux mouvements. Le premier consiste dans les valorisations morale puis économique du travail, nées respectivement des rejets de l'oisiveté du pauvre, puis de celle du riche. Le second correspond à la construction révolutionnaire de la figure du citoyen-travailleur à partir d'une nouvelle façon de voir l'oisiveté du pauvre, non plus monstrueuse mais anormale.

2.2. La constitution de l'oisif comme ennemi intérieur

Dans cette partie, nous proposons en premier lieu de revisiter *Histoire de la folie* qui relate l'expérience de l'objet de connaissance « *folie* » à partir de l'âge classique. On peut également lire cette œuvre comme l'histoire d'une séparation du travail et de l'oisiveté qui fait entrer ces deux notions dans une perspective morale. Nous allons ainsi tenter trouver « *le degré zéro* » de l'oisiveté, de « *se débarrasser de ce que nous savons* »⁵⁷ afin de retracer l'histoire de l'expérience de l'oisiveté, pour montrer comment elle a permis de valoriser le travail.

En second lieu, nous nous attarderons sur l'économie politique classique et la façon dont elle a construit le travail comme objet de connaissance.

⁵⁷ Id., « préface 1 d'*Histoire de la folie* », 1961, repris in *DE I*, texte n°4.

2.2.1. Danger de l'oisiveté du pauvre, valorisation morale du travail

Histoire de l'oisiveté à l'âge classique : le nouveau monstre

*Histoire de la folie*⁵⁸ relate l'histoire de la figure du fou, glorifiée puis tenue sous silence à l'âge classique. Mais on peut également lire cet essai comme l'histoire de la figure de l'oisif. A l'âge classique, au moment où le fou est privé de la fascination mystique qu'il inspirait jadis, l'oisif connaît le même sort.

Au Moyen-Age, le pauvre, l'homme qui ne peut répondre à sa propre existence⁵⁹, est contenu dans « *la dialectique de l'humiliation et de la gloire* »⁶⁰. La pauvreté n'est pas à plaindre, elle fait partie de l'ordre du monde. Elle témoigne de la volonté de Dieu de créer un monde n'accordant pas plus de place au bonheur qu'au malheur, à la richesse qu'à la pauvreté, à la gloire ou qu'à la misère :

« Dieu est tout aussi présent, sa main généreuse tout aussi proche dans l'abondance que dans la détresse »⁶¹.

A l'âge classique, se produit une rupture, la figure du pauvre se dédouble et fait entrer l'oisif aux rangs des monstres moraux. Ainsi que l'explique Foucault, « *la Renaissance a dépouillé la misère de sa positivité mystique* »⁶². Celle-ci, jadis glorifiée pour la douleur qu'elle infligeait, à l'image de Jésus Christ, laisse place une image de désordre⁶³. En effet, alors que le siècle précédent voyait dans l'avarice son pire péché – que l'on peut constater au travers des textes de Dante par exemple, le XVII^e porte toute son attention sur l'oisiveté – ainsi que l'illustrerait les textes de saint Ambroise⁶⁴.

« *Au Moyen-Age, le grand péché, radix malorum omnium, fut la superbe. Si l'on veut en croire Huizinga, il y eut un temps, c'était*

⁵⁸ Foucault M., *HF*, *Op. Cit.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁶¹ *Ibid.*, p. 67.

⁶² *Ibid.*, p. 80.

⁶³ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 101.

l'aube de la Renaissance, où le péché suprême prit l'allure de l'Avarice, la cicca cupidigia de Dante. Tous les textes du XVIIème siècle annoncent au contraire l'inferral triomphe de la Paresse : c'est elle maintenant qui mène la ronde des vices et qui les entraîne. (...) Bourdaloue fait écho à ces condamnations de la paresse, misérable orgueil de l'homme tombé : « qu'est-ce donc qu'une vie oisive ? C'est, répond saint Ambroise, à le bien prendre, une seconde révolte de la créature contre Dieu »⁶⁵.

La focalisation sur l'oisiveté a ses raisons divines. C'est la punition de Dieu qui contraint les hommes à travailler. Ainsi que l'énonce Saint Paul, « *si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus.* »⁶⁶ Le péché d'oisiveté est lié au refus d'effectuer la pénitence et de l'obéissance à Dieu⁶⁷.

Toutefois, l'oisiveté n'est pas unanimement rejetée. Celle-ci n'est condamnée que si elle est un choix de vie. L'âge classique fait ainsi émerger deux figures : le bon et le mauvais oisif. Le bon oisif qui n'a pas choisi sa condition, l'invalidé, celui qui ne peut se servir de son corps pour travailler⁶⁸. Le mauvais oisif est la personne valide qui *préfère* mendier et vagabonder plutôt que travailler. Ce dernier aurait fait un choix de vie moralement répréhensible. La pauvreté entre dans le champ de la culpabilité, on la fait donc entrer dans le champ de la pénitence⁶⁹.

L'âge classique annonce ainsi « *un autre rapport à l'homme et à ce qu'il peut y avoir d'inhumain dans son existence* »⁷⁰. L'oisif valide devient un monstre, un être qui se situe hors de l'humanité pour avoir osé refuser de respecter l'ordre divin « *tu mangeras à la sueur de ton front* ». Il est à proprement parler un « *effet de désordre* » et un « *obstacle à l'ordre* ». Ne s'ajustant pas au cosmos divin du fait d'une moralité monstrueuse, l'oisif valide ne peut être davantage soumis à la charité. Il ne peut donc plus s'agir d'exalter la misère dans le geste qui le soulage mais de la supprimer.

Ainsi que le fou, l'oisif valide entre dans le giron de la répression.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁶ Saint Paul in Meda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Champs Flammarion, 1995, « Travail entre malédiction et œuvre », pp. 49 – 55.

⁶⁷ Foucault M., *HF, Op. Cit.*, p. 100.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 88.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 80.

La fixation des hommes : sédentarisation et mobilité

Si ce geste s'explique par la morale, on peut également le comprendre par des arguments d'ordre public. Comme l'explique Foucault, elle représente une faute contre la bonne marche de l'État.

Si la misère est perçue comme un désordre, c'est parce qu'elle déverse des milliers de personnes désaffiliées sur les routes et dans les bourgs en développement. Au XVIème siècle, suite aux guerres de religions, une foule douteuse de paysans est chassée des campagnes, des soldats licenciés ou déserteurs, des ouvriers sans travail, des étudiants pauvres, des malades arrivent en ville. Ce sont autant de personnes sans attaches et sans demeure qui envahissent les rues. Ainsi, on compte près de 30 000 mendiants sur 100 000 habitants dans Paris en 1559⁷¹. Le XVIIème siècle est une période de croissance démographique et d'urbanisation mais aussi de crise économique, qui engendre baisse des salaires et la raréfaction de la monnaie et du travail⁷². Les hommes, rendus mobiles par le développement économique et les guerres de la période précédente⁷³, se retrouvent sans travail et sans ressources.

Tant que les pauvres sont territorialisés, intégrés à un village, à une paroisse, ils sont « *simplement* » des pauvres. Ils font partie de l'ordre du monde⁷⁴. Mais dès lors qu'ils arrivent en ville, sans personne, on les accuse d'avoir rompu le pacte social. Ils passent ainsi du simple statut de pauvre à celui de vagabond. Bien que la plupart soit des gens de métiers, des prolétaires, ouvriers manuels ou agricoles sans ressources⁷⁵, ils deviennent des hommes *sans travail* et *sans aveu*, entendu comme sans appartenance communautaire, selon la définition du XVIème siècle⁷⁶.

En ce sens, plus que l'oisiveté, c'est la mobilité et le nombre important de personnes qu'elle concerne, qui sont condamnés en raison du trouble public qu'ils sèment.

⁷¹ *Ibid.*, p. 91.

⁷² *Ibid.*, p. 93.

⁷³ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁴ Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale, Op. Cit.*, chap. I, « la société cadastrée », p. 97.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁶ *Loc. Cit.*

Du châtement à la vertu causés par le travail

Le silence forcé que l'on inflige aux oisifs change le statut du travail : de châtement, il devient une valeur morale.

Le travail dans la société française pré-classique renvoie à un statut bien particulier puisqu'il n'est l'activité que d'une partie de la population, partie qui s'insère dans un ordre divin. Ainsi que l'explique l'évêque de Laon au XI^{ème} siècle :

« Ici-bas, les uns prient, d'autres combattent et d'autres travaillent. Ces trois sont ensemble et ne se séparent pas : aussi l'ouvrage de deux repose-t-il sur l'office d'un seul, car chacun à son tour apporte à tous le soulagement »⁷⁷.

La société pré-classique s'ordonne autour de Dieu. Elle consacre une hiérarchie des hommes en trois catégories : ceux qui combattent – la noblesse, ceux qui prient – le clergé, et ceux qui travaillent – les serfs, mieux connu sous le nom de Tiers État. Le roi, quant à lui, appartient à un autre ordre puisqu'il est le lieutenant de Dieu, au sens littéral, celui qui tient lieu de Dieu sur Terre. Chaque caste a son activité. Tandis que le clergé s'occupe du salut de l'âme des sujets du royaume, la noblesse de la protection contre l'étranger, le Tiers-État travaille au champ ou dans le bourg. La vision du travail découle de cet ordonnancement. Il n'a pas une place essentielle, à l'image de l'organisation sociale qui valorise « prêtres, nobles et guerriers »⁷⁸. Par ailleurs, la conception chrétienne⁷⁹, qui prévaut au Moyen-Age fait de l'existence sur la terre un passage destiné à assurer son salut au ciel. Le travail est un châtement engendré par le pêché originel, une nécessaire punition qui implique l'effort et douleur : « *c'est à la sueur de ton front que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre* », intime Dieu après qu'Adam et Ève ont croqué le fruit défendu dans le Jardin d'Eden⁸⁰. Au XVI^{ème} siècle, « *tripalium* » se substitue aux autres étymologies qui existaient jadis pour le désigner, signifiant ainsi la gêne, l'accablement et la souffrance, à l'image de l'instrument de torture qui porte ce nom, à l'image de l'humiliation qu'il implique.

⁷⁷ Adalberon, évêque de Laon, « Chant au Roi Robert », XI^{ème} siècle, <http://histoiredu droitd.files.wordpress.com/2011/09/exemple-de-commentaire-de-texte.pdf>

⁷⁸ Meda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Op. Cit., p. 57.

⁷⁹ *Ibid.*, « Travail entre malédiction et œuvre », pp. 49 – 55.

⁸⁰ Bible, <http://www.bibliques.com/lr/cm/gn3.php>

A partir de l'âge classique, la crainte qu'inspire l'oisiveté volontaire, mère de tous les vices, inscrit le travail dans une perspective de morale publique, lui donnant ainsi ses premières lettres de « noblesse » sociale. On assiste alors à une « pratique divisante » ou « mode de subjectivation », selon les termes foucauldien, qui classe les hommes les uns par rapport aux autres pour mieux les réifier⁸¹. Les hommes (entendez le Tiers-État) sont partagés entre bons et mauvais pauvres, conformément à leur rapport au travail. La société est ainsi segmentée :

« Travail et oisiveté ont tracé une ligne de partage qui s'est substituée à la grande exclusion de la lèpre »⁸².

L'oisiveté devient le repoussoir, et permet de classer les hommes : d'un côté les travailleurs et les oisifs invalides, de l'autre les oisifs volontaires.

A l'âge classique, l'expérience de l'oisiveté dangereuse et coupable engendre une valorisation morale du travail. L'oisiveté et travail clivent la société à la manière de la folie et de la raison au nom de la vertu.

⁸¹ Revel J., *Le vocabulaire de Foucault*, Op. Cit., p. 128.

⁸² Foucault M., *HF*, Op. Cit., p. 101.

2.2.2. Valorisation économique du travail, inutilité de l'oisiveté du riche

Du règne à la gouvernementalité : une nouvelle rationalité du pouvoir

La préoccupation de l'oisiveté et de la mobilité s'inscrit dans un changement de mode de pouvoir qui place la gestion des hommes en son cœur.

Il y aurait un basculement dans la conception du pouvoir⁸³ que Michel Foucault voit émerger dans le texte *Le miroir politique contenant diverses manières de gouverner* de Guillaume de la Perrière paru en France en 1555. Avec ce texte, on passe d'une conception machiavlienne à une conception *économique* du pouvoir. Tandis que la problématique de tout souverain, ainsi qu'elle est décrite dans *le Prince*⁸⁴, est de *se conserver*, celle que propose Guillaume de la Perrière est de *gouverner*. Se conserver au pouvoir implique d'éliminer ses opposants afin de les donner en exemple à ne pas suivre à ses sujets, ce que nous appelions thanato-pouvoir en introduction. Gouverner, *a contrario*, désigne l'activité de gestion d'un ensemble d'éléments hétérogènes qu'exercent un maître d'école, un prêtre ou encore un magistrat. Le pouvoir, ici distribué entre plusieurs acteurs, permet de gérer une complexité : individus, biens, propriétés et richesses⁸⁵. On passe ainsi d'un souverain dont le but est de se conserver, à la façon dont le décrit Machiavel, à l'économie politique – au sens littéral, *oeco nomos* signifie en grec, la bonne gestion du foyer – l'art de bien gouverner son État comme on le fait de sa maison⁸⁶.

Le gouvernement de l'État consiste dès lors à gérer au mieux, au sens de surveiller et contrôler⁸⁷, les hommes dans leur rapport avec les choses, les biens, les ressources, le territoire, le climat, les richesses à la manière d'un bon père de famille⁸⁸. Ce qui permet à Michel Foucault de dire :

« L'introduction de l'économie à l'intérieur de l'exercice politique, c'est cela, je crois, qui sera l'enjeu essentiel du gouvernement »⁸⁹.

⁸³ Foucault M., *STP, Op. Cit.*, pp. 96-101.

⁸⁴ Machiavel, *Le prince*, 1515.

⁸⁵ Foucault M., *STP, Op. Cit.*, p. 97.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 100.

⁸⁹ Id., « La vérité et les formes juridiques » repris in *DE I*.

Si ses effets ne sont clairement visibles que deux siècles plus tard⁹⁰, la conséquence de cette rupture historique de la conception du pouvoir est l'avènement d'une réflexion d'économie politique qui va mettre la richesse au cœur du pouvoir.

De la richesse au travail

La nouvelle gouvernamentalité prend effet dans un ensemble de procédures, de réflexions, de calculs qui modèlent la perception de la puissance et la richesse de l'État. Les investigations qu'elle entraîne autour de la richesse s'effectuent, selon Foucault, dans le cadre d'un changement d'*épistémè* qui permet l'apparition du *travail* et du *travailleur* comme objets de connaissance.

A partir de la nouvelle conception du pouvoir, des pensées se développent autour du Prince comme autant d'outils pour gérer cette complexité d'hommes, de richesses et de biens. C'est ainsi que l'on voit croître des « *mouvements* » intellectuels, intimement liés au Roi, qui forment un ensemble doctrinal qu'Antoine de Montchrestien⁹¹ nomme *économie politique*. Ces courants de pensée sont autant d'efforts pour rationaliser le pouvoir. Suite aux connaissances acquises par la statistique, à l'époque appelée « *arithmétique sociale* »⁹², est proposé un ensemble de conseils quant à la manière d'accroître la puissance de l'État⁹³. Les réflexions se fondent autour d'un nouvel axe clé : la richesse, outil fondamental de puissance par rapport aux autres États. La question centrale du prince concerne ainsi la façon d'augmenter sa richesse.

On assiste en premier lieu à des réflexions sur la meilleure manière d'accumuler des métaux précieux formulées par les métallistes⁹⁴ puis par les mercantilistes⁹⁵. Entre ces deux courants, on assisterait à un changement

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Antoine de Montchrestien est le premier à consacrer la formule dans son *Traité d'économie politique* qu'il adresse à Louis XVIII en 1615 afin de lui donner des conseil sur la façon dont il devrait renforcer son royaume, par l'accumulation d'or et d'argents.

⁹² Ce n'est qu'au XVIIIème siècle que l'arithmétique sociale prend le nom de statistique suite au retour d'Allemagne d'Antoine Parmentier qui y avait été fait prisonnier.

⁹³ *Id.*, *STP, Op. Cit.*, p. 104.

⁹⁴ Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 180-185.

Les métallistes se focalisent autour de la géologie : il s'agit pour eux de faire des grandes découvertes ou la guerre afin d'accumuler des métaux précieux.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 185-192.

d'*épistémé*, entendue comme « *rémanences spécifiques* »⁹⁶ à une période qui lie les sciences entre elles. Entre métallisme et mercantilisme on passe d'une pensée statique, en terme d'accumulation, à une pensée dynamique, en terme de circulation des richesses⁹⁷. Le métallisme conseille au Prince d'accumuler des métaux précieux par la guerre ou la découverte de mines d'or et d'argent. Le mercantilisme propose de faire venir les métaux précieux grâce à l'exportation de biens, en favorisant les échanges internationaux.

Suite à ce changement d'*épistémè*, le travail émerge dans la connaissance. Il est compris comme le fondement du processus dynamique de création de richesses⁹⁸, au détriment des métaux précieux ou de la monnaie, relégués au rang de simples moyens de l'échange⁹⁹. Pierre Le Pesant de Boisguilbert (1646 – 1714)¹⁰⁰ dans *De la nature des richesses, de l'argent et des tributs* (1707) introduit¹⁰¹ cette nouvelle rupture. Pour ce physiocrate, la source de la richesse est l'agriculture, et par extension, le travail de la terre, rendu utile par les moyens de production. L'erreur selon lui est de se focaliser sur l'or et l'argent, ainsi que le font les métallistes et les mercantilistes. Il raille en ce sens les Espagnols, mourant de faim auprès de leur or, illustrant ainsi que les vraies richesses sont ce qui permet à l'homme de subsister, la nourriture et les vêtements¹⁰² et non pas un amas de pierres. Le travail de la terre permet de nourrir et vêtir les hommes, et en ce sens, de les rendre plus nombreux, tant pour grossir les rangs de l'armée que pour payer des impôts. Il donc faut se focaliser sur la terre transformée par le paysan, telle est la véritable *richesse*.

Par ailleurs, au cœur de sa réflexion se trouve une pensée, non seulement du Prince, mais de l'individu et de son *bonheur* assimilé à la consommation – qui

Avec les mercantilistes, une pensée plus élaborée se dessine, d'économie politique. Ils préconisent d'accumuler de l'or grâce aux exportations.

⁹⁶ Foucault M., « Réponse à une question », *Esprit*, n°371, mai 1968, repris in *DE*, vol. 1, texte n°58.

⁹⁷ Foucault M., *Les mots et les choses*, *Op. Cit.*, p. 178.

⁹⁸ Foucault note à ce sujet dans *Les mots et les choses* que nous passons d'un raisonnement en terme d'accumulation à un raisonnement dynamique.

⁹⁹ *Ibid.*, Chap. 4, part. 4, « Le gage et le prix », p. 194.

¹⁰⁰ Daniel J.-M., *Histoire vivante de la pensée économique, Des crises et des hommes*, Paris, Pearson, 2010, pp. 44 – 47.

¹⁰¹ Nous identifions le texte de Boisguilbert comme le moment charnière bien qu'il soit certainement possible de trouver d'autres précurseurs de cette pensée du travail comme étant au cœur de l'économie.

¹⁰² Riviale P., *Les infortunes de la valeur, L'économiste et la marchandise*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 36.

commence par les biens primaires, boire, manger et se vêtir¹⁰³. Le Prince, comme ses sujets, ne chercherait rien d'autre que la richesse afin de l'échanger pour consommer¹⁰⁴. Cet écrivain du XVII^{ème} siècle met ainsi la recherche de la richesse non seulement au centre des préoccupations de l'État, mais aussi de l'individu, en dépit de l'interdit religieux qui existe à ce sujet¹⁰⁵. De ce raisonnement sur l'individu découlent deux conséquences. La première est que la richesse de l'État se fonde sur la recherche de richesse des individus. La seconde met en lumière qu'il n'y a de richesse que dans la consommation, « *les denrées les plus exquis n'étant que du fumier si elles ne sont pas consommées* »¹⁰⁶. Aussi, ainsi qu'Hésiode le disait, pour devenir riche, la seule solution est le travail :

*« Travaille si tu veux que la famine te prenne en horreur et que l'auguste Déméter à la belle couronne, pleine d'amour envers toi, remplisse tes granges de moisson. En effet, la famine est toujours la compagne de l'homme paresseux ; et les dieux, et les mortels haïssent également celui qui vit dans l'oisiveté, semblable en ses désirs à ces frelons privés de dards qui, tranquilles, dévorent et consomment le travail des abeilles »*¹⁰⁷.

Le travail, devenant l'outil de la richesse privée, permet ainsi à l'homme d'assouvir son besoin de possession¹⁰⁸. Mais il devient également et surtout un facteur de motivation auprès des hommes pour créer de la richesse commune :

*« Le labeur, perdant sa justification biblique rédemptrice, devient l'instrument du bonheur privé, l'étalon de la mesure des hommes entre eux et l'outil de la croissance »*¹⁰⁹.

L'individu n'a plus qu'à travailler et « *calculer* » pour satisfaire ses désirs et minimiser ses peines afin permettre l'augmentation des richesses voulues par les

¹⁰³ Le Pesant de Boisguilbert P. in Perrot J.-C., *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, Editions EHESS, 1992, p. 155.

¹⁰⁴ *Loc. Cit.*

¹⁰⁵ Meda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, *Op. Cit.*, p. 58.

« La perspective d'un individu travaillant pour son profit propre grâce au commerce tout comme l'idée d'échange inégal restent fortement condamnées par l'Eglise ».

¹⁰⁶ Le Pesant de Boisguilbert P. in Perrot J.-C., *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, *Op. Cit.*, p. 155.

¹⁰⁷ Hésiode in Daniel J.-M., *Histoire vivante de la pensée économique, Des crises et des hommes*, *Op. Cit.*, p. 10.

¹⁰⁸ *Ibid.*, *Op. Cit.*, p. 42.

¹⁰⁹ Perrot J.-C., *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (VII^{ème}-XVIII^{ème} siècle)*, Editions EHESS, Paris, 1992, p. 155.

économistes politiques¹¹⁰. Suite à ce nouveau savoir sur la richesse, Boisguilbert et son héraut¹¹¹ le maréchal de France de Louis XIV le marquis de Vauban (1633 – 1707) recommandent au Roi d'encourager le travail agricole par une égale répartition de l'impôt dans la société – jusqu'alors uniquement payé par le Tiers-État. L'un comme l'autre ne font pas mouche, étant respectivement détesté par le pouvoir et censuré. Leurs théories sont reprises et synthétisées par le médecin François Quesnay (1694-1774), fondateur de la physiocratie¹¹² :

«*Pauvres paysans, pauvre royaume, pauvre royaume, pauvre roi*»¹¹³.

Dans la lignée de Boisguilbert, son modèle d'analyse de la société proposée est organique, il faut valoriser le travail, qui permet de nourrir les hommes et d'accroître la production, qui permet de lever des impôts. Ainsi l'État est enrichi.

Le travail acquiert ainsi ses premières lettres de noblesse « *scientifiques* ». Débarrassé de toute considération morale, il permet d'assurer la subsistance des sujets d'un royaume et ainsi d'en accroître sa puissance.

Clivage entre travailleurs et profiteurs : l'avènement de l'oisif riche

Les réflexions d'économie politique, non plus au nom de la morale mais de la raison, ont segmenté la société. On fait de nouveau face à ce que Foucault appelle une « *pratique divisante* »¹¹⁴. Elle produit deux catégories de personnes : les « *travailleurs* » et les « *profiteurs* ».

Pour Boisguilbert et ses héritiers les physiocrates, il y a ainsi deux catégories de personnes, non pas classées en fonction de leur qualité morale, mais de leur aptitude à créer de la richesse : d'une part il y aurait les travailleurs, et d'autre part, les « *parasites* »¹¹⁵. Comme nous l'avons vu, selon Boisguilbert, seule la terre

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 156.

Cela annonce l'utilitarisme benthamien.

¹¹¹ Voltaire, *Candide, l'ingénu, l'homme aux quarante écus*, Editions de Cluny, Paris, 1936, p. 228.

¹¹² Foucault M., *Les mots et les choses, Op. Cit.*, pp. 202-209.

¹¹³ Daniel J.-M., *Histoire vivante de la pensée économique, Des crises et des hommes, Op. Cit.*, p. 57.

¹¹⁴ Revel J., *Dictionnaire Foucault, Op. Cit.*, « Processus de subjectivation », p. 128

Pour rappel : pratique qui classe les hommes en deux catégories pour mieux les réifier.

¹¹⁵ Daniel J.-M., *Histoire vivante de la pensée économique, Des crises et des hommes, Op. Cit.*, p. 46.

produit la *vraie* richesse. Aussi, hiérarchise-t-il les producteurs « *des utiles comme les paysans aux inutiles comme les comédiens*¹¹⁶ », classés en fonction de la nécessité de leur production. Les comédiens soit échangent, mais ne produisent rien qui nourrissent, à l'image de la cigale ayant chanté tout l'été *a contrario* de la fourmi¹¹⁷.

Les parasites, quant à eux, regroupent les oisifs « *qui tirent leur revenu et rang de l'État* »¹¹⁸, ceux qui se disent *occupés* mais ne *travaillent* pas comme les gens de cour, les hauts fonctionnaires ou le clergé. Ces derniers, en plus d'être inutiles profitent des travailleurs, extirpant la richesse produite et décourageant le travail. Par exemple, il y a les « *impôts* »¹¹⁹, ceux qui prélèvent l'impôt, jugés par Boisguilbert comme des gens de finance « *toujours étrangers à tout autre intérêt public que celui de leur commission passagère et inévitablement oppressive* »¹²⁰.

Également, au centre de la critique se trouve le clergé, l'occupé inutile, celui qui prétend travailler alors qu'il ne produit aucune richesse, selon Boisguilbert. Montesquieu prolonge cette critique dans *Les lettres persanes*¹²¹. Dans le cadre d'une réflexion sur la dépopulation de l'Europe, et en particulier de la France, il accuse l'Église. D'une part, il lui reproche d'avoir interdit le divorce, forçant des couples dont les sentiments se sont érodés à rester ensemble chastement. D'autre part, Montesquieu fustige le célibat des prêtres et la prière : on verrait « *dans chaque maison religieuse une famille éternelle, où il ne naît personne et qui s'entretient aux dépens de toutes les autres* »¹²². Le clergé est ici accusé de vivre au dépens des travailleurs, c'est-à-dire de profiter de la richesse créée par les travailleurs. On peut entendre des discours similaires, ainsi, citons l'abbé de Saint-Pierre, qui vitupère contre les moines « *invalides* » et « *imbéciles* »¹²³.

¹¹⁶ *Loc. Cit.*

¹¹⁷ La Fontaine J. de la, *Fables*, 1668 – 1694, <http://www.la-fontaine-ch-thierry.net/cigale.htm>

¹¹⁸ Daniel J.-M., *Histoire vivante de la pensée économique, Des crises et des hommes*, *Op. Cit.*, p. 46.

¹¹⁹ Rousseau J.-J., *Discours sur l'économie politique*, 1755, p. 31. http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.pdf

¹²⁰ Boisguilbert in Delmas B., *Les physiocrates, Turgot et « le grand secret de la science fiscale »*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2009/2 n° 56-2, p. 85.

¹²¹ Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Gallimard, 1966, Lettres 116 et 117, p. 199.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Abbé de Saint-Pierre in Perrot J.-C., *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (VII^e-XVIII^e siècle)*, *Op. Cit.*, p. 155.

Ainsi, à l'orée du XVIIIème siècle, le discours de l'économie politique glorifie le travailleur et agrandit le cercle des « *inutiles* » à la Nation que constituait jadis les oisifs pauvres, englobant ainsi tous ceux qui ne créent pas de richesses, et surtout, ceux qui profitent de celle générée par d'autres.

2.3. La construction révolutionnaire de la figure du citoyen-travailleur

Dans ce contexte de valorisation *scientifique* du travail, les questions sur la mendicité et le vagabondage, mises de côté pendant un temps, refont surface. A l'heure de la Révolution politique, elles sont la pierre angulaire qui permettra la construction de la figure du citoyen-travailleur.

Nous nous interrogerons sur la récupération politique du « *travail utile* » que la Révolution française fait advenir comme un droit libéral à l'heure. Il s'agira de constater le changement de perception des pauvres oisifs, qui passent du statut de dangereux à celui de riches de leur force de travail. Par la suite, nous comprendrons comment la figure du citoyen-travailleur a été construite à partir de la volonté de bâtir une union nationale démocratique fondée sur des valeurs bourgeoises.

2.3.1. De l'oisif dangereux aux pauvres vulnérables, fruits d'une nouvelle hiérarchie des ennemis intérieurs

Le pauvre oisif : enjeu de sécurité au XVIIIème siècle

L'oisiveté du pauvre continue à poser problème en termes d'ordre public après l'âge classique, au sens où elle nuit à la production des richesses.

Au XVIIIème siècle, la richesse investit de nouveaux objets. Au XVIème et XVIIème siècle, elle recoupait essentiellement « *fortune des terres* » et « *espèces monétaires* » ou « *lettres de change* »¹²⁴. Au XVIIIème siècle, la richesse investit une matérialité, qui n'est plus que monétaire ou agricole, telle les stocks, les ateliers, les matières premières, les machines ou encore les objets importés¹²⁵. Le nouveau visage de la richesse est la marchandise, tout ce qui peut s'échanger sur un marché.

Ainsi la richesse, jadis confinée dans une bourse ou un coffre fort, est à présent partout accessible. Les marchandises sont directement exposées au monde, et surtout, à « *toute une population de gens pauvres, de chômeurs, de gens qui cherchent du travail* »¹²⁶. Il est très aisé d'avoir accès aux stocks, aux machines ou encore aux ateliers. En ce sens, le pauvre peut approcher la richesse au quotidien et conséquemment la dérober, comme l'illustrent les fréquents vols de navires, d'ateliers et de magasins¹²⁷. A cela s'ajoutent les pillages agricoles :

*« Ces vagabonds et travailleurs agricoles, fréquemment au chômage, dans la misère, vivant comme ils peuvent, [volent] des chevaux, des fruits, des légumes »*¹²⁸.

Le vagabond fait ainsi figure d'ennemi intérieur :

« Les vagabonds sont pour les campagnes le fléau le plus terrible. Ce sont des insectes voraces qui l'infectent et qui la désolent et qui

¹²⁴ Foucault M., « La vérité et les formes juridiques », 1974, repris in *DE I*, p. 1472.

¹²⁵ *Loc. Cit.*

¹²⁶ *Loc. Cit.*

¹²⁷ *Loc. Cit.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 605.

*dévoient journallement la substance des cultivateurs. Ce sont pour parler sans figure des troupes ennemies répandues sur le territoire. »*¹²⁹

Dans ce texte, le physiocrate Le Trosne (1728 - 1780) témoigne des enjeux économiques de la présence du vagabond : ils troublent l'ordre de la production. Le vagabond est dépeint comme un délinquant en puissance à qui on devrait infliger l'extradition. Les propriétaires des marchandises, des terres ou denrées agricoles, ont à cœur de faire disparaître ces trouble-fête. On peut ainsi lire des doléances pour « *détruire la mendicité* »¹³⁰. Par ailleurs, comme l'explique Foucault, « *l'un des grands problèmes de la Révolution française a été celui de faire disparaître cette rapine paysanne* »¹³¹.

La réflexion fuse pour trouver une issue. En témoignent les efforts de la couronne française pour lutter contre la mendicité – comme la mise en œuvre des ateliers de charité, des hôpitaux de confinement et des dépôts de mendicité – ou encore les concours académiques organisés à la même époque pour lutter contre la pauvreté et la mendicité¹³². En effet, une dizaine de concours de la sorte sont organisés de 1759 à 1789. L'effort de destruction de la mendicité¹³³ est prolongé par les révolutionnaires : de 1789 et 1791, la Constituante instaure un Comité pour l'extinction de la mendicité¹³⁴. Il y a d'ailleurs un véritable constat d'échec des méthodes antérieures – que nous verrons en troisième partie – qu'exposent les rapports des membres du comité tels François Alexandre Frédéric de La Rochefoucauld-Liancourt¹³⁵(1747-1827) ou le député de l'Aveyron Jean-Baptiste Bo¹³⁶(1743-1814).

¹²⁹ Le Trosne in Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Op. Cit., p. 144.

¹³⁰ *Cahier général des remontrances, plaintes et demandes du Tiers-État de la Sénéchaussée d'Albret au siège de Tartas*, René Leclercq, imprimeur libraire, Dax, 1789.

¹³¹ Foucault M., « La vérité et les formes juridiques », 1974, repris in *DE I*, p. 1472.

¹³² Caradonna J. L. « Prendre part au siècle des Lumières Le concours académique et la culture intellectuelle au XVIIIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64e année, 2009/3, p. 642.

¹³³ De La Rochefoucauld-Liancourt F. A. F., *Quatrième rapport du comité de mendicité, Secours à donner à la classe indigente dans les différents âges et les différentes circonstances de la vie*, Paris, Imprimerie nationale, 1790, p. 1.

¹³⁴ Castel R., *La métamorphose de la question sociale*, Op. Cit., Chap.4 « La modernité libérale », p. 183.

¹³⁵ De La Rochefoucauld-Liancourt F. A. F., *Quatrième rapport du comité de mendicité*, Op. Cit.

¹³⁶ BO J.B., *Rapport et projet de décret sur l'extinction de la mendicité, présentés à la Convention nationale, au nom du Comité des secours publics*, Paris, Imprimerie nationale, 179.

Les colères paysanne et bourgeoise propulsent la mendicité et le vagabondage au premier rang des préoccupations de gestion de l'État, et il devient urgent de trouver d'autres moyens que la répression pour en venir à bout.

Vulnérabilité et prévention du pauvre oisif

Le regard sur la pauvreté se transforme : de dangereuses, les masses populaires deviennent vulnérables.

Les révolutionnaires appellent à changer le regard que l'on porte sur la mendicité. Au lieu de la considérer comme le « *moyen de la fainéantise et du vagabondage* »¹³⁷, qui fait d'elle un délit, La Rochefoucauld-Liancourt la comprend comme la conséquence de la misère. Il confirme par là l'intuition du révolutionnaire Coquéau (1755 – 1794) selon qui « *l'idée première du crime suppose des besoins extrêmes* »¹³⁸. Plus exactement, la criminalité des mendiants et vagabonds est diagnostiquée comme le fruit des inégalités. Quand un pauvre côtoie un riche, le sentiment d'injustice face à l'existence serait tel qu'il mènerait aux « *désordres et au malheur* »¹³⁹. Plus exactement, les inégalités seraient la cause du « *découragement, source avilissante des crimes, qui le fait mépriser les Grands, et qui contribue à former deux nations ennemies au sein d'un même empire* »¹⁴⁰. Les écarts entre richesse et misère mèneraient de manière incontournable au délitement de la Nation.

Ce sont les « *besoins extrêmes (...) que le Gouvernement est le plus intéressé à prévenir* »¹⁴¹. Au lieu de s'attaquer aux effets de la misère, l'État aurait tout intérêt à agir sur ses causes. En ce sens, au lieu de punir, le rapport suggère de « *prévenir la pauvreté* »¹⁴². Les arguments apportés sont de deux ordres. Le premier est humaniste :

¹³⁷ De La Rochefoucauld-Liancourt F. A. F., *Quatrième rapport du comité de mendicité*, *Op. Cit.*, p. 2.

¹³⁸ Coquéau C.-P., *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, Paris, Imprimerie Ph. D. Pierre, 1787, p. 6.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴² *Ibid.*, p. 2.

« *Le soulagement de la pauvreté est le devoir d'une constitution qui a posé les fondements des droits imprescriptibles de l'homme* »¹⁴³.

Il s'agit d'être cohérent avec la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* qui garantit la liberté¹⁴⁴ dont le fondement consiste en premier lieu à échapper à ses besoins primaires, et donc à sortir de la misère. Le second argument concerne l'ordre public, « *[le soulagement de la pauvreté] est encore le besoin d'une constitution qui veut assurer sa durée sur la tranquillité et le bonheur de tous les individus qu'elle gouverne* »¹⁴⁵. Pour assurer la sécurité des citoyens et prévenir les échauffements de la population – comme les révoltes liées à la faim mais aussi les délits ou crimes que les hommes commettent pour subsister – l'État devrait agir en amont.

Le vagabond passe ainsi du statut de monstre délinquant et immoral, à celui d'anormal. Ses actions ont des causes, que sont le manque de subsistances et les inégalités. Afin de préserver l'ordre public, les révolutionnaires sont appelés à en finir avec l'action répressive contre les délits et crimes des miséreux pour mieux s'attaquer à leurs causes : la vulnérabilité engendrée par le besoin de subsistances.

Un changement de regard rendu nécessaire du fait de l'oisif riche

Un tel changement de regard sur la pauvreté a ses raisons. L'oisif insupportable à la Révolution n'est pas le pauvre. Comme on l'a vu avec Boisguilbert, celui qui occupe désormais cette place est le profiteur, l'occupé qui ne travaille pas, celui qui ponctionne à n'en plus finir les richesses créées par le Tiers-État, fomentant ainsi sa propre opulence du même coup que l'indigence des travailleurs. Ce sont donc les imposteurs et le clergé qui deviennent la proie de la critique révolutionnaire.

¹⁴³ De La Rochefoucauld-Liancourt F. A. F. de, *Quatrième rapport du comité de mendicité*, *Op. Cit.*, p. 2.

¹⁴⁴ *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*, <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>

¹⁴⁵ De La Rochefoucauld-Liancourt F. A. F. de, *Quatrième rapport du comité de mendicité, Secours à donner à la classe indigente dans les différents âges et les différentes circonstances de la vie*, *Op. Cit.*, p. 2.

Les discours virulents à l'égard de la noblesse et du clergé prennent ainsi le relais des critiques physiocrates :

« *Votre paresse et votre orgueil s'accommodent mieux des privilèges, vous cherchez moins à être distingués par vos concitoyens qu'à vous distinguer de vos concitoyens* »¹⁴⁶.

Les privilégiés sont accusés d'être porteurs d'une « *maladie antisociale* »¹⁴⁷ qui brise le principe d'égalité : les privilégiés en viennent à se considérer comme une autre espèce d'hommes. L'oisiveté noble et cléricale est fustigée pour la distinction non justifiée qu'elle entraîne :

« *Le sentiment s'enfle au sein d'une orgueilleuse oisiveté* »¹⁴⁸.

Le privilège, censé honorer un « *grand service à la patrie* »¹⁴⁹, est insupportable car la plupart du temps, il ne répond plus à ce critère – dont les contours sont estimés flous d'ailleurs – devenant ainsi le fruit de l'injustice. Le privilège n'a aucun sens. Selon Sieyès, on peut le constater aisément avec le plus absurde des privilèges celui qui se transmet de manière héréditaire¹⁵⁰ : faire d'un privilège une propriété transmissible revient ainsi à « *ôter jusqu'aux faibles prétextes* »¹⁵¹ de leur existence.

Par ailleurs, tous autant qu'ils profitent des richesses créées par le Tiers-État sont des imposteurs. Comme l'expliquait Voltaire, ces privilégiés volent le peuple et sont causes de son indigence. Par exemple, dans sa nouvelle *L'homme aux quarante écus*, il relate comment moine et seigneur, ayant fait payer aux paroissiens trente-deux impôts pour leur vin, et les ayant fait condamner à payer le trop bu, les ont entièrement ruinés¹⁵². Ils prélèvent tant qu'ils en laissent le travailleur dans la misère. Les ennemis que la nouvelle culture désigne regroupent ainsi les moines, inactifs ou occupés seulement à prier, les célibataires fuyant l'engagement social, les gribouilleurs de méchante littérature, les érudits

¹⁴⁶ Sieyès E., *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, Précédé de l'essai sur les privilèges, Paris, PUF, 1982 p. 8.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵¹ *Loc. Cit.*

¹⁵² Voltaire, *Candide, l'ingénu, l'homme aux quarante écus*, *Op. Cit.*, p.224.

abandonnés aux spéculations oisives, les financiers improductifs, les courtisans aux situations purement décorative¹⁵³.

Certains nobles ont bien entendu cette critique. Comme le souligne François Furet, l'idée de travail, autrefois apanage « *bourgeois* » et central dans l'idéologie des sans-culottes pendant la Révolution, pénètre dans l'esprit de certains nobles¹⁵⁴. Au XVIIIème siècle, leurs préoccupations voire leur identité deviennent de plus en plus professionnelles¹⁵⁵ du fait de la critique des parasites héritée de Boisguilbert. On voit par exemple à cette période des bénédictins se bousculer pour trouver des fonctions d'enseignement et les pages de Versailles quémander des places à l'infanterie au lieu de rentrer chez eux¹⁵⁶. Furet explique :

*« C'était comme si la profession remplaçait le rang au cœur de l'identité personnelle, changeant ainsi le sentiment de culpabilité : ceux qui demeuraient paresseux jugeaient de plus en plus important de le masquer »*¹⁵⁷.

A l'école royale militaire, explique Furet, les élèves entendent les administrateurs et ministres de la guerre soutenir que la naissance sans une occupation utile ne valait rien et qu'un noble oisif était une disgrâce.

L'ennemi intérieur à combattre en premier n'est donc plus tant le pauvre que le riche.

¹⁵³ Furet F., Ozouf M., *Dictionnaire critique de la Révolution française, Idées, Op. Cit.*, p. 58

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵⁶ *Loc. Cit.*

¹⁵⁷ *Loc. Cit.*

2.3.2. Travailler pour s'intégrer à l'union politique bourgeoise

La tension entre pauvreté et citoyenneté à la Révolution

Les révolutionnaires se confrontent à un problème politique pour mettre en place la démocratie. Mettre fin à la société de classes signifie mettre fin aux privilèges, mais, aussi, faire que tous les citoyens soient libres et égaux en droit. La pauvreté est ainsi au cœur de la réflexion politique.

Les révolutionnaires se heurtent à une série de présupposés sur la figure de l'oisif qui le rendent incompatible avec la politique. Ainsi, celui qui n'a rien n'aurait aucun sens de l'avenir¹⁵⁸. Le pauvre n'est pas libre lorsqu'il est embourbé dans la nécessité, pris dans les tenailles de la faim. Englué dans ses besoins primaires, il n'aurait pas le recul nécessaire pour prendre de la hauteur temporelle sur le politique et décider du juste et du bien commun. De plus, celui qui n'a rien n'a rien à perdre peut se laisser instrumentaliser. Pis encore, comme nous l'avons vu précédemment, il peut rompre la cohésion de la Nation, par sa criminalité ou sa déprédation, déni du droit fondamental de propriété que protège la Constitution¹⁵⁹.

Ces présupposés se traduisent juridiquement dans la première Constitution¹⁶⁰. L'article qui délimite la citoyenneté circonscrit le droit de vote au suffrage censitaire voulu par Sieyès¹⁶¹. Le cens pose une distinction entre citoyen passif et citoyen actif. Le citoyen actif est l'homme qui, libéré des nécessités du quotidien, peut participer à la vie politique : Français, âgé d'au moins 25 ans, domicilié en France depuis une durée déterminée par la loi, il doit une contribution de trois journées de travail (le cens), en présenter la quittance, n'être pas dans un état de domesticité, ni de garde national, et doit avoir prononcé son serment¹⁶². Ce cens est accessible à ceux qui ont acquis une richesse par héritage ou par leur travail. Le citoyen passif est le pauvre, celui qui ne possède pas assez pour le payer. En

¹⁵⁸ Burke E., *Réflexion sur la Révolution de la France*, Londres, 1790 p. 73 et p. 76.

¹⁵⁹ Godechot J., *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Flammarion, 1979, Chap. 1 « La constitution de 1791 ».

¹⁶⁰ Cette constitution est renversée.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

revanche, sont exclus de la citoyenneté les jeunes hommes de moins de 25 ans, les femmes, les accusés ou encore les surendettés, en somme les individus dont la condition est jugée contraire à l'activité politique.

Cette juridiction entre en tension avec le principe d'égalité des hommes qui « *naissent et demeurent libres et égaux en droit* »¹⁶³. Le suffrage censitaire rétablit un jugement discrétionnaire des hommes, ainsi que l'Ancien Régime, celui-là-même que fustigeait les révolutionnaires. En ce sens, la Constitution de 1793, dite de l'an I¹⁶⁴, balaye le suffrage censitaire et se donne pour défi de créer une communauté politique de citoyens.

Pour fonder la communauté politique démocratique, l'égalité de droit est nécessaire, mais elle suppose une égalité dans l'accès à la liberté, parmi les seuls citoyens. C'est sur ce point rocailleux que se heurtent les législateurs révolutionnaires.

Propriété privée, liberté et citoyenneté

Aux rangs des droits fondamentaux érigés par les constitutions se trouve la protection de la propriété privée. Cette dernière, dont sont dépourvus les pauvres, est considérée par les révolutionnaires comme le fondement de toute union politique.

Un consensus s'établit autour du rôle de la propriété privée, tant pour les révolutionnaire que leurs opposants.

*« Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens et plus important à certains égards que la liberté même [car] (...) la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens : car si les biens ne répondaient pas des personnes, rien ne serait si facile que d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois »*¹⁶⁵.

Les hommes s'unissent pour protéger leurs propriétés en les garantissant par le droit. Ainsi que l'explique Jean-Jacques Rousseau :

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Rousseau J.-J., *Discours sur l'économie politique*, 1755, pp. 20-21.

« *L'administration générale n'est établie que pour assurer la propriété particulière qui lui est antérieure* »¹⁶⁶.

La propriété privée serait le fondement de l'union politique. C'est elle qui incite les hommes à s'unir entre eux pour mieux la protéger, explique La Rochefoucauld-Liancourt. La propriété privée est donc aux yeux des révolutionnaires la raison pour laquelle on se lie les uns aux autres, soit pour établir des conventions à son sujet¹⁶⁷, soit pour protéger le droit naturel qu'elle représente¹⁶⁸. En ce sens, on peut comprendre les exactions contre les voleurs et pilliers comme autant la réponse à l'infraction à ce droit sacré.

Pour cette raison idéologique, l'oisif pose problème. Il est celui qui n'a d'autres richesses à protéger que ses mains. Ses intérêts, de prime abord, ne sont donc pas alignés avec ceux des propriétaires, au sens où ils n'ont rien à mettre sous la protection de la loi. Et par ailleurs, lorsqu'ils sont dépourvus de subsistances, tels les mendiants ou les vagabonds, ils sont amenés à voler. Ainsi que le supputent à la fois Liancourt et Burke (1729 - 1797)¹⁶⁹, ceux qui n'ont rien, les prolétaires menacent la cohésion nationale.

Les anti-révolutionnaires refusent de faire entrer les pauvres au parlement. Par exemple, pour Burke, la propriété privée est ce qui permet de se projeter, de penser au bien commun¹⁷⁰. La présence de prolétaires aux instances chargées de décider l'avenir du pays est impensable. La propriété privée doit être à la fois protégée et représentée en masse au parlement¹⁷¹ – quand bien même elle ne représente qu'une petite proportion des hommes¹⁷². En revanche, les révolutionnaires, qui comme on l'a vu, combattent les ordres privilégiés, sont tout prêts à laisser entrer les miséreux au Parlement, pour autant qu'ils trouvent une solution pour les faire *devenir citoyens*.

L'autre différence entre anti et pro-révolution réside dans la perception du travail. Tandis que pour les premiers, il renforce l'aliénation, rendant impossible la conscience politique, les révolutionnaires l'envisagent comme le moyen d'accéder

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Lazzeri C., *Locke et le fondement du droit de propriété*

¹⁶⁹ Homme politique et philosophe irlandais, député à la Chambre des Communes britannique, il est célèbre pour son soutien aux Colonies d'Amérique du Nord et son opposition ferme à la Révolution française au nom du libéralisme.

¹⁷⁰ Burke E., *Réflexion sur la Révolution de la France*, Op. Cit., p.78 .

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷² *Ibid.*, p. 92.

à la propriété et donc, à l'entrée dans l'union politique. Ainsi, l'anti-révolutionnaire Burke voit dans le travail un divertissement qui détourne de la raison et de la conscience plus large de la société :

« Lorsque les hommes sont trop enfoncés dans les habitudes de leur profession ils tournent malgré eux dans le cercle étroit de leur fonction qui les éloignent plutôt qu'ils ne les rendent propres à la connaissance du monde, à l'expérience des affaires de différentes natures, au coup d'oeil qui embrasse et détaille à la fois tous ces grands objets variés, extérieurs et intérieurs, qui concourent à former cette machine qu'on appelle État »¹⁷³.

La politique est ici une activité réservée à une élite cultivée, qui ne se consacrent qu'à « la science » et à « la vertu »¹⁷⁴. Le parlement est en ce sens pour lui impraticable aux « gens de profession et de métier »¹⁷⁵, en somme, aux bourgeois. *A contrario*, les révolutionnaires, qui sont pour la plupart les gens de profession et de métier fustigés par Burke, voient le travail comme la solution qui permet d'accéder à la propriété.

« Mais messieurs, l'assemblée peut faire encore plus, elle peut attaquer puissamment la pauvreté en augmentant le nombre de propriétaires. (...) Les circonstances actuelles lui en donnent l'heureuse faculté. Quinze à vingt millions d'arpents dans des biens domaniaux languissent sans utilité sous l'aridité des landes, sous la fange des marais ou sous la tyrannie des usages. Ces terres rendues à la culture par des bras indigents qui seraient payés de leur travail par la cession d'une part de terrain qu'ils auraient rendu fertile les préserveraient à jamais de la misère, répandraient et assureraient l'aisance dans les familles malheureuses et les lieraient ainsi à leur patrie par leur propre intérêt et par vos bienfaits »¹⁷⁶.

D'une part, la propriété privée ferait sortir les hommes de la misère mais elle permettrait un alignement des intérêts sur ceux des déjà possédants. Par ailleurs, la

¹⁷³ *Ibid.*, p. 78.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁷⁶ De La Rouchefoucault-Liancourt F. A. F., *Quatrième rapport du comité de mendicité, Op. Cit.*, p. 9.

propriété permettrait aux pauvres, s'affranchissant de la nécessité naturelle¹⁷⁷, de se projeter dans l'avenir. On note ainsi ce que Tocqueville dira en 1803 :

« A mesure que ces mêmes hommes viennent à posséder une portion quelconque du sol, quelque petite qu'elle soit, n'apercevez-vous pas que leurs idées changent et se modifient et que leurs habitudes changent ? N'est-il pas visible qu'avec la propriété foncière la pensée de l'avenir leur arrive ? Ils deviennent prévoyants du moment qu'ils sentent avoir quelque chose de précieux à perdre .

(...) Ce n'est pas la pauvreté qui rend imprévoyant et désordonné, (...) c'est l'absence entière de toute propriété, c'est la dépendance absolue au hasard »¹⁷⁸.

La propriété privée est un bien-fait qui peut être accessible aux pauvres grâce au travail. Il suffit d'un acte politique pour le permettre, comme la fin de l'imposition excessive¹⁷⁹.

Une nouvelle logique de l'honneur peut voir le jour, fondée à partir des théories philosophiques de Locke, sur le droit de s'approprier le fruit de son travail¹⁸⁰. Ainsi que le souligne Sieyès dans ce sillage :

« D'où vient la propriété d'un bien, n'est-ce pas du travail qu'il a coûté ?¹⁸¹ »

La propriété doit être la récompense du travail, et non le privilège d'une classe. Ainsi que le clame Sieyès, au lieu de récompenser un indéterminé service rendu à la Nation, *« eh bien ! Récompensez le membre qui a bien mérité du corps »*. Les nouveaux rangs doivent ainsi découler du travail. Récompensé par un média, le salaire, le travail devient le moyen d'accéder à la propriété. Ainsi, le traduit l'article 16 de la Constitution de 1793 : le droit de propriété consiste à *« jouir et disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie »¹⁸²*.

¹⁷⁷ Xifaras M., *La propriété Etude de philosophie du droit*, PUF, Paris, 2004, p. 90.

¹⁷⁸ Tocqueville A. de , *Sur le paupérisme* (1835), Editions Allia, Paris, 1999, pp. 58-59.

¹⁷⁹ Rousseau J.-J., *Discours sur l'économie politique, Op. Cit.*, p. 78.

¹⁸⁰ Locke J., *Traité de gouvernement civil*, trad. de l'anglais, Desvieux, Royez, Paris, An III (1795), p. 93.

¹⁸¹ Sieyès E.-J., « Lettres aux économistes », 1775, repris in *Des Manuscrits de Sieyès, 1773 – 1799*, sous la direction de Christine Fauré, Honoré Champion, Paris, 1999, p. 173.

¹⁸² Godechot J., *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Flammarion, Paris, 1979, Chap. 2 « la Constitution de 1793 ou de l'an I ».

L'accès à la propriété par le travail, permettant de se tourner vers l'avenir et dotant les individus d'intérêts à protéger, devient le moyen d'entrer dans la citoyenneté.

Mériter sa place : la remoralisation du travail

Un consensus révolutionnaire se forme autour du travail, moyen de mettre fin à la misère, mais aussi, moyen d'entrer dans la citoyenneté. Il reste à consolider la figure du citoyen-travailleur par une incitation : le mérite.

Celui-ci passera par la participation à la richesse de la nation jointe à la récompense selon son talent, soit, ses capacités naturelles. Les révolutionnaires cherchent ainsi à s'en remettre à un arbitraire de la nature. La constitution de 1791 pose les fondements de la nouvelle hiérarchie des hommes :

« *Que tous les citoyens sont admissibles aux places et emplois, sans autres distinctions que celles des vertus et des talents* »¹⁸³.

Héritiers des réflexions économiques, les révolutionnaires se fondent sur une nomenclature extensive de la richesse pour classer les hommes selon leur utilité. Le terme est d'ailleurs remplacé par celui de marchandises, entendues comme tout ce qui s'échange sur un marché. Il n'est plus seulement question d'agriculture. Les marchandises regroupent¹⁸⁴ les stocks, les matières premières, mais aussi l'or ou l'argent¹⁸⁵. Le travail s'inscrit alors aux fondements au cœur de leur processus de création.

Le travail créant la richesse devient facteur de production. Il existe ainsi une dichotomie, que formule Adam Smith, entre travail productif, défini comme tout ce qui crée des marchandises et travail improductif (domestique, souverain, magistrats, armée, flotte, ecclésiastes, hommes de loi, médecins, hommes de lettre, comédiens, musiciens etc...).

Les révolutionnaires retranchent à la catégorie « *travail improductif* » des activités qu'ils jugent « *co-productives* »¹⁸⁶, c'est-à-dire, des activités qui

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Terme qu'il reprend à Mirabeau.

¹⁸⁵ Smith A. in Id., *Ibid.*, p. 73.

¹⁸⁶ Sieyès E.-J., « Lettres aux économistes », 1775, repris in *Des Manuscrits de Sieyès, 1773 – 1799, Op. Cit.*, p. 176.

accompagnent la production, en la rendant plus efficace. Il s'agit des commerçants, voituriers, citoyens occupés des sciences utiles, éducateurs ou encore des politiques. Ainsi, les travaux politiques et publics sont utiles en « *assurant le fruit du travail, en diminuant le besoin de moyens* »¹⁸⁷.

Ces catégories permettent de classer les citoyens selon leur utilité à la Nation. Notons qu'elles dépendent de ce qu'on entend de la richesse. Par exemple, la signification est ici très limitée, puisqu'elle se réduit aux objets matériels. Nous pouvons supposer que ces richesses sont celles qui tiennent à cœur aux révolutionnaires.

Être utile à la communauté revient ainsi à participer à la richesse de la nation, de manière *productive* ou *co-productive*. Tel est le pivot moral de l'intégration économique et de la valorisation politique des citoyens : l'insertion dans un système de production, gage de son utilité.

Nourris des réflexions morales et économiques antérieures, les révolutionnaires ont porté la lutte contre l'oisiveté jusqu'à son acmé. Coupant les têtes de l'oisif aisé, il a fallu trouver une parade plus utile que la répression pour juguler l'oisif pauvre.

Née d'un savoir, au sens foucauldien, sur les moyens de faire signer au miséreux le contrat social fondé sur la défense de la propriété, la guerre contre mendicité et vagabondage passera désormais par le travail.

On a ainsi affaire à un changement de système de pensée marqué par la valorisation politique du travail dans le cadre d'une révolution qui défend des valeurs bourgeoises telles que la propriété et la richesse liée au commerce.

La figure du citoyen-travailleur devient un outil de subjectivation divisant, au sens où il permet de classer les hommes selon leur légitimité à être citoyen et ainsi de prendre place dans la communauté politique. Reste à orchestrer l'édification d'institutions aptes à porter le travail comme condition de la citoyenneté.

Cependant, notons que la mise en place du travail émancipateur et intégrateur est également le commencement d'un nouvel étau assujettissant.

¹⁸⁷ Id., repris in *Ibid.*, p. 176.

Partie 3. Dispositif de mise au travail et capitalisme : l'assujettissement du prolétaire à la valeur travail

« La dévalorisation du monde humain va de pair avec la mise en valeur du monde matériel. Le travail ne produit pas seulement des marchandises il se produit lui-même avec l'ouvrier comme marchandise ».

Karl Marx

3.1. Hypothèse

De la volonté politique de fonder la démocratie sur la figure du citoyen-travailleur est née toute une série de dispositifs destinés à mettre les anciens ennemis intérieurs que sont les vagabonds et mendiants valides au travail. Ces citoyens deviennent ainsi prolétaires motivés au travail par l'image d'Épinal du propriétaire. Nous pensons que cette mise au travail des hommes à la fin du XVIIIème siècle, bien qu'officiellement émancipatrice, a entraîné une double sujétion, qui a permis au travail de devenir un *socius*.

Une première fois parce que les mécanismes de mise au travail ont été dans leur forme concrète sources d'une limitation de la liberté individuelle : par subsomption formelle du marché du travail et récupération par d'autres institutions des hommes qui refusent de s'ancrer dans le mode de production, et par surveillance et contrôle tant de la mobilité que des corps des travailleurs. Cette subjugation¹⁸⁸, au sens de soumission du travailleur par contrôle et dépendance, est le premier fondement de l'institutionnalisation du travail.

La seconde sujétion découle de la première. Du fait de la subjugation, l'individu a pu être assujetti¹⁸⁹ : il a pu créer un discours sur sa subjectivité dépendant du travail. Intériorisant la norme du « *citoyen-travailleur* », le travail

¹⁸⁸ Foucault M., « Le sujet et le pouvoir », p. 6.

<http://fr.scribd.com/doc/41510496/306-Le-Sujet-Et-Le-Pouvoir-M-Foucault>

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 6.

est ainsi advenu comme *socius*. L'assujettissement a permis d'achever l'avènement de l'évidence du travail. Après l'édification de l'omniprésence institutionnelle du travail, est advenue son omniprésence subjectivée. L'évidence du travail a permis de légitimer une autre forme de subjugation, dénoncée par Marx : le sur-profit.

3.2. La mise au travail : forme concrète de subjugation

Nous allons ici comprendre comment, sous couvert d'un projet libéral, les individus ont été fixés au sein d'institutions dédiées au travail à des fins sécuritaires.

3.2.1. Le laisser-faire pour mettre l'oisif au travail

De la répression du pauvre oisif...

La Révolution se fonde sur le constat d'échec du système de pouvoir antérieur fondé sur la répression. Comme nous l'avons vu, à l'âge classique un discours véhément à l'égard des oisifs se propage tant pour des raisons morales que d'ordre public. Pour juguler ces indésirables, la couronne impose de les « *bannir* » des villes¹⁹⁰. Une structure exclusive liberticide se met en place.

En effet, en 1656, un décret est promulgué pour obliger à interner tous les vagabonds. La Salpêtrière et Bic être devra enfermer tout individu sans ressources et ni attache sociale. A partir de 1676, on crée alors dans chaque ville une institution d'éviction de la misère : l'hôpital général¹⁹¹.

¹⁹⁰ Foucault M., *HS, Op. Cit.*, p. 93.

¹⁹¹ L'hôpital général sera dédoublé à partir de 1767 par les dépôts de mendicité, permettant aux hôpitaux leur médicalisation.

Les hôpitaux généraux investissent dans toute la France les anciennes léproseries, vidées par l'accalmie de l'épidémie, pour y placer les vagabonds, et en adoptent même leur modèle de fonctionnement. En effet, ils visent à écarter les personnes gênantes des villes, tout comme on le faisait des lépreux par crainte de la contagion :

« *La réaction à la lèpre est une réaction négative ; c'est une réaction de rejet, d'exclusion, etc.* »¹⁹²

Deux types de traitement sont possibles au sein de l'hôpital. L'assistance est offerte aux oisifs invalides ou handicapés, caractérisés par une incapacité physique à travailler¹⁹³. *A contrario*, la répression punit les autres oisifs, ceux qui, capables de travailler, ne le font pas¹⁹⁴. Ces derniers sont alors contraints à exécuter un labeur sans utilité ni profit. Ils sont également soumis à la prière et à l'apprentissage de l'ordre moral¹⁹⁵. Le travail dans les maisons d'internement prend ainsi toute sa signification éthique. Puisque la paresse est devenue la forme absolue de révolte, les fainéants seront contraints au travail.

Les léproseries – lieux investis par les hôpitaux généraux – deviennent le lieu hanté du paysage moral¹⁹⁶. La prise en charge des oisifs invalides et la mise au travail forcé constitue la réponse liberticide d'un gouvernement qui cherche à endiguer ses pauvres.

... à sa mise en circulation sur le libre marché du travail

A ce geste de répression se substitue un geste libéral. Si les moyens changent, les buts sont les mêmes : endiguer l'oisiveté pour prévenir la délinquance. La misère qui n'a pu être éradiquée par l'enfermement est interprétée comme le fruit d'une organisation du travail défectueuse.

La fin des entraves au marché du travail que traduisent les lois Allarde du 17 mars 1791 de liberté d'entreprise et de concurrence, et Le Chapelier du 17 juin 1791, d'abolition des corporations, a une visée émancipatrice. Son but est de

¹⁹² Id., *Les anormaux*, *Op. Cit.*, p. 44.

¹⁹³ Id., *HF*, p. 87.

¹⁹⁴ *Loc. Cit.*

¹⁹⁵ Castel R., *La métamorphose de la question sociale*, *Op. Cit.*, « La légende évangélique » p.64.

¹⁹⁶ Foucault M., *HF*, *Op. Cit.*, p. 101.

permettre aux oisifs de trouver un emploi afin de réaliser l'utopie révolutionnaire d'une société de travailleurs-citoyens. Le pouvoir est appelé ainsi à faire « *abonder les moyens de travail* » afin d'assurer « *la subsistance et les ressources aux hommes qui vivent de leur bras* »¹⁹⁷.

Mais la libéralisation du marché du travail est également sécuritaire car son but est d'endiguer les effets collatéraux de la misère comme les vols ou la violence. Elle s'inscrit dans la nouvelle rationalité d'État qui appréhende l'oisiveté comme phénomène dynamique, résultat de dysfonctionnement de l'organisation corporatiste¹⁹⁸. Ce système est accusé de rigidifier toute l'organisation du travail. En libérant le marché du travail à travers la constitution de travailleurs libres, la sphère politique y voit la solution au problème de la misère. Cette appréhension permet aux oisifs de quitter leurs habits de monstres pour se parer de celui d'anormaux.

Pour comprendre la raison de l'action libérale, partons de l'exemple de la disette¹⁹⁹. Ce fléau qui ravage les peuples et renverse des règnes est l'événement de mauvaise fortune par excellence²⁰⁰. Le geste répressif considère d'un point de vue moral l'explosion des prix des grains qui en découle et veut la contrer par le contrôle des prix, sans pour autant réussir à empêcher la crise. Le geste libéral, en revanche, décharge les variations de prix de leur contenu moral, et les considère simplement comme des variables qui s'auto-freinent si elles suivent la loi de la nature²⁰¹. Ainsi qu'un corps qui s'auto-régule, les éléments dont s'occupent l'économie politique au XVIIIème siècle sont pensés sur un modèle *organisciste*. Si on laisse la circulation des flux telle qu'elle devrait se faire sans entraves, alors on arriverait au meilleur résultat possible. Le libéralisme consiste en ce sens à agir le moins possible pour obtenir le plus d'effets escomptés. Foucault parle à ce sujet de dispositif de sécurité, qui « *ne recoupe ni l'interdit, ni l'obligatoire, mais saisit le point où les choses vont se produire* »²⁰². Saisir le point où les choses vont se produire revient à comprendre comment fonctionnerait l'organisme – ou ce qui fonctionne sur le modèle d'un organisme – sans intervention extérieure. Dans le

¹⁹⁷ De La Rochefoucauld-Liancourt F. A. F., *Quatrième rapport du comité de mendicité*, *Op. Cit.*, p. 7.

¹⁹⁸ Boutet-Civalieri L., *La fabrique des assistés*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 56.

¹⁹⁹ Foucault M., *STP*, *Op. Cit.*, p. 32.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 39.

²⁰² *Ibid.*, p. 48.

cas de la disette, la variation des prix ferait partie de l'ordre naturel qui permettrait au marché des denrées d'être le plus optimal. Aussi, pour freiner la disette, il suffit de laisser-faire les variations des prix. Ce modèle est transposable à l'oisiveté. Au lieu de la supprimer, l'État aurait tout intérêt à comprendre la nature du phénomène, et par la suite, à la laisser faire.

La « nature » de l'oisiveté est ainsi appréhendée. C'est « *le désir d'un sort meilleur [qui] transporte les arts et les métiers* » : pour qu'un homme se mette au travail, il faut que son intérêt personnel l'y guide. Aussi, on peut comprendre les méfaits de la coercition au travail :

*« Les efforts de l'esclave seront toujours moindres que ceux de l'homme libre »*²⁰³.

L'homme forcé au travail n'est pas mû par l'envie de l'effort pour améliorer sa condition mais par le bâton. Or, comme le souligne le chanoine Montlinot²⁰⁴ (1732-1801), « *quelle industrie on peut attendre d'une troupe d'hommes auxquels on ne donne que le pain de la douleur et que nul talent ne peut rendre plus riche ni plus honoré ?* »²⁰⁵ Les régulations du travail posent problème dans cet ordre naturel. L'oisiveté serait l'inclination naturelle liée au dysfonctionnement de la nature qu'on ne laisse pas suivre son cours.

Afin de rétablir l'envie de travailler, le geste libéral met fin à la répression des oisifs, au travail forcé et aux régulations. Par exemple, en 1776 Turgot fait fermer les dépôts de mendicité – qui ont remplacé les hôpitaux généraux pour la gestion des oisifs valides – où il y a du travail forcé²⁰⁶. La Ière Constitution abolit le servage et les droits féodaux²⁰⁷. Les lois Allarde de liberté d'entreprise et de concurrence, et Le Chapelier qui abolit les corporations sont votées en 1791. La liberté du travail promet, selon la nature, d'exalter le goût du risque et de l'effort,

²⁰³ Coquéau C.-P., *Examen des moyens adoptés pour augmenter le pouvoir et améliorer le sort du Tiers-État*, Bibliothèque royale, Paris, 1789, p. 6.

²⁰⁴ Caradonna J. L. « Prendre part au siècle des Lumières, Le concours académique et la culture intellectuelle au XVIIIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64e année, 2009/3, p. 644 « L'essai gagnant de Montlinot à Soissons décrit ce que l'on ne peut définir que comme un paquet de réformes socialistes avant la lettre. »

²⁰⁵ Montlinot in Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, *Op. Cit.*, p. 177.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 96.

²⁰⁷ Godechot J., *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Flammarion, 1979, Chap. 1 « La constitution de 1791 ».

et d'apprendre le sens de la compétition²⁰⁸, conditions rationnelles à « *l'émulation de l'industrie* »²⁰⁹.

Le pouvoir évince l'enfermement de l'oisif au profit d'une auto-régulation de la population par le libre marché du travail. Désireux d'améliorer sa situation par le travail, le vagabond, devenu prolétaire, doit être laissé libre pour résorber l'oisiveté. Ce dispositif a tout de même une volonté indirecte de contrôle des hommes en ce qu'il est sécuritaire.

Un simulacre de liberté créée par la libéralisation du marché du travail

La volonté tacite de contrôle des hommes *via* la libéralisation du marché du travail s'exprime d'autant plus que les travailleurs sont, bien qu'officiellement libres, *contraints* à vendre leur force de travail pour survivre. Sinon, ils sont récupérés par des institutions qui les privent de nouveau de liberté.

Après la fermeture des dépôts de mendicité, pour survivre, les prolétaires n'ont plus le choix. Ils doivent *nécessairement* vendre leur force de travail sur le marché – l'assistance n'étant accessible qu'aux personnes handicapées, physiquement incapables de travailler²¹⁰ ainsi que le propose Coquéau :

« *En vous défendant de donner des secours gratuits à ceux que la confiance d'en recevoir entretiendra dans la fainéantise, (...) vous encouragerez le travail, qui par son salaire, préserve l'ouvrier de la misère, et répand dans la société une masse plus importante de production. (...) c'est ainsi qu'elle anoblit les secours qu'elle donne et conserve à l'indigent qu'elle assiste toute sa dignité d'homme et toute son indépendance.*»²¹¹.

Comme l'explique Karl Marx, « *pour vivre, les non-propriétaires sont obligés de se mettre directement ou indirectement au service des propriétaires, c'est-à-*

²⁰⁸ Montlinot in Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, *Op. Cit.*, p. 177.

²⁰⁹ *Loc. Cit.*

²¹⁰ Coquéau C.-P., *Examen des moyens adoptés pour augmenter le pouvoir et améliorer le sort du Tiers-État*, *Op. Cit.*, p. 7.

²¹¹ *Loc. Cit.*

dire, sous la dépendance »²¹². Les pouvoirs de négociation sont inégaux, conséquemment à la concurrence que se font les hommes entre eux. Aux yeux du capitaliste, les prolétaires, n'ayant aucune qualification, sont interchangeables.

*« Et précisément la possibilité qu'a le capitaliste d'employer autrement son capital a pour conséquence ou bien de priver de pain l'ouvrier limité à une branche professionnelle ou bien de le contraindre à toutes les exigences de ce capitaliste »*²¹³.

Si le capitaliste peut choisir parmi une multitude de prolétaires pour venir sur sa chaîne de production ou exécuter le travail dont il a besoin, le prolétaire n'a que peu d'employeurs potentiels en comparaison, et donc peu de pouvoir de négociation. Cette situation conduit les ouvriers à être dans une situation de quasi-servitude vis-à-vis de leurs employeurs. Ils sont obligés d'accepter des « métiers (...) *abjects* » qui les condamnent à une « *dégradation (...) désolante et amère* »²¹⁴ s'ils souhaitent accéder aux subsistances. Et par ailleurs, ils sont obligés d'accepter le salaire que veut bien lui donner l'employeur. La volonté du patron – autrement appelé capitaliste – fait loi pour celui qui n'a rien.

L'absence de liberté est corroborée par le fait que les individus qui ne trouvent pas d'emploi ou qui n'en cherchent pas sont livrés à eux-mêmes, plaçant leur survie au soin de la « *justice criminelle, aux médecins, à la religion, aux tableaux statistiques, à la politique et à la charité publique* »²¹⁵, comme le souligne Marx. Soit ils volent et ont de grandes chances de se retrouver en prison, soit ils mendient et s'en remettent à la bonne volonté des hommes, soit ils meurent de faim.

Ces éléments concourent ainsi à priver le prolétaire de liberté sous un blason émancipateur, autrement appelé « *subsomption formelle* »²¹⁶ par Karl Marx. La contrainte est contenue dans la main qui voulait l'ôter. Avec la libéralisation du marché, le travailleur est contraint de vendre sa force de travail afin de subsister.

²¹² Pecqueur in Marx K., *Manuscrits de 1844*, GF Flammarion, Paris, 1996, p. 67.

²¹³ *Ibid.*, p. 57.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

²¹⁶ Artous A., *Travail et émancipation sociale, Marx et le travail*, Syllepse, Paris, 2003, p. 88.

3.2.2. Biopouvoirs : encadrer la vie des hommes

La subsomption réelle, la soumission sur le lieu de travail

A la subsomption formelle, s'ajoute une subsomption réelle des travailleurs. Le lieu de l'usine dans son ensemble est un espace de subjugation du prolétaire.

Par opposition à la subsomption formelle, masquée par les idéaux démocratiques, la subsomption réelle est le terme employé par Karl Marx pour signifier la soumission visible des prolétaires aux capitalistes au sein de leurs rapports quotidiens. Elle désigne les contraintes nées du processus réel de production, c'est-à-dire «*des conditions d'organisation du procès de production*²¹⁷. »

La subsomption réelle passe par exemple par le despotisme d'usine²¹⁸. Ce phénomène est lié à division manufacturière du travail, par opposition au «*procès individuel de travail*» qui existait auparavant. Au sein même de ce processus, «*les producteurs perdent leur autonomie, l'instauration du mode de production spécifiquement capitaliste ayant pour résultat un régime de domination et de subordination au sein du procès de production*»²¹⁹. Tous les ouvriers se retrouvent confrontés à la domination du capital dans le processus de travail.

On peut également penser à la hiérarchie spécifique née du «*travailleur collectif*»²²⁰. Marx parle à ce sujet d'une «*séparation entre le travail manuel et les puissances intellectuelles de production*», c'est-à-dire une «*hiérarchie qui n'est plus comme dans les sociétés précapitalistes, légitimée par des statuts sociaux, mais par les compétences technico-scientifiques nécessaires à l'organisation d'un procès de production devenu collectif*»²²¹.

La déshumanisation liée au procès de travail constitue aussi une perte de liberté. Comme le décrit Marx, à l'usine, le travail de l'ouvrier devient de plus en plus autre, appartenant à autrui. Pris dans l'augmentation de la division du travail, il se retrouve à faire des tâches de plus en plus mécaniques, ainsi «*abaissé*

²¹⁷ *Loc. Cit.*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 88.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

²²⁰ *Ibid.*, p. 88.

²²¹ *Ibid.*, p. 84.

intellectuellement et physiquement au rang de machine, déshumanisé et réduit à une activité abstraite et à un ventre »²²².

Enfin, il y aurait un pouvoir de faire plier les corps des ouvriers, de les faire obéir aux ordres. Ainsi, dans *Surveiller et punir*, Foucault définit sous le nom de discipline la manière dont on peut « avoir prise sur le corps des autres, non simplement pour qu'ils fassent ce que l'on désire, mais pour qu'ils opèrent comment on veut, avec des techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine »²²³.

La subjugation à l'usine manifeste concrètement le nouveau *tripalium* qu'est le travail au sein du mode de production capitaliste au début de la Révolution industrielle.

La discipline et la surveillance en vue de maximiser la force de travail

Plus largement, au-delà de l'usine, à la fin du XVIIIème siècle se mettent en place une série d'institutions qui ont vocation à créer des individus tournés vers la production. Les hommes sont alors canalisés dans une grille de pouvoirs, sans cesse surveillés et corrigés. La vie dans son ensemble est contrôlée par les disciplines en vue d'exalter au mieux la force de travail.

Bien plus que sur le lieu de travail, le « *pouvoir agir* », entendu comme la capacité à se mouvoir et à décider librement de ses actions, est capté partout, comme le souligne l'économiste Jean-Marie Vincent :

« Le pouvoir de dominer ne se manifeste plus, pour l'essentiel, par des rites et des rituels de soumission devant les autorités sacrées par la tradition, mais bien dans la captation, grâce à des agencements disciplinaires, du pouvoir agir des individus et se diffuse dans l'espace social comme un biopouvoir, c'est-à-dire comme un pouvoir qui dresse les corps et sanctionne les manquements aux règles disciplinaires pour assurer une bonne gestion des vies humaines »²²⁴.

²²² Marx K., *Manuscrits de 1844*, Op. Cit., p. 58.

²²³ Artous A., *Travail et émancipation sociale, Marx et le travail*, Op. Cit., p. 85.

²²⁴ *Ibid.*, p. 89.

Le contrôle des hommes ne se focaliserait plus uniquement de manière explicite, dans des « *rituels de soumission* » comme par exemple dans les réunions salariales, où le patron met en scène son pouvoir, donnant des ordres à ses salariés. Le pouvoir agir serait sans cesse capté par une multitude d'institutions qui encadrent les individus, au-delà de l'usine. Denis Woronoff le confirme : au XIX^e siècle, l'ouvrier est subordonné dans chaque moment de sa vie, à l'usine comme dans la cité²²⁵.

Ces pouvoirs diffus qui cherchent à s'emparer du pouvoir agir des individus ont un but de « *normation* »²²⁶ des comportements. Comme l'explique Stéphane Legrand, l'objectif est d'imposer au corps une manière d'être. La norme n'existe qu'autant qu'elle investit les corps, qu'elle s'exprime sous forme d'*habitus*, c'est-à-dire de disposition durable à agir. La répétition des gestes est en ce sens très importante. La normation est au service du travail. Chaque pouvoir qui l'a véhicule a pour but de transmettre l'*habitus* du travail. Ainsi, dans une manufacture, la discipline cherche à transmettre des prédispositions pour « *s'adapter aux exigences de la production, du milieu ouvrier, d'un certain nombre de relations hiérarchiques, d'interdiction et d'obligation qui en découlent* »²²⁷. Cette normation se répand à l'école, à la caserne, mais aussi dans les dortoirs où vont les ouvriers :

« *L'industrialisation est synonyme de domestication de l'ouvrier par la mécanisation et la discipline* »²²⁸.

Le vecteur de la normation est la discipline. Au sein des espaces clos, la discipline est une technique : un art de la répartition des corps dans l'espace, de la prise de pouvoir sur les engagements des corps, de l'articulation des corps entre eux dans un processus collectif et un cadrage du temps²²⁹. Ce contrôle se distingue de la punition, ne souhaitant pas intervenir après que la faute a été commise mais à la prévenir. Il cherche à corriger la déviance avant qu'elle ne se développe et

²²⁵ Woronoff D., *Histoire de l'industrie en France du XVI^e à nos jours*, Seuil, Paris, 1994, « La genèse de la classe ouvrière », pp. 283-313.

²²⁶ Legrand S., *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007, p. 47.

²²⁷ *Ibid.*, p. 158.

²²⁸ Woronoff D., *Histoire de l'industrie en France du XVI^e à nos jours*, *Op. Cit.*, « La genèse de la classe ouvrière », pp. 283-313.

²²⁹ Legrand S., *Les normes chez Foucault*, *Op. Cit.*, p. 47.

s'ancre dans les individus comme une habitude, afin de gérer la vie humaine, tant en la surveillant qu'en la dirigeant.

Police et surveillance sont les éléments essentiels de ce pouvoir²³⁰. Elles sont chargées d'identifier les déviants et de les corriger, mais aussi d'identifier les inaptes au travail. Ceux-ci sont prélevés et disposés dans des structures exclusives – comme la prison, l'hôpital ou l'asile – afin qu'ils ne constituent pas un frein à la production. Toutefois, si ces espaces servent à mettre au ban des hommes, ils constituent surtout des lieux de pouvoirs positifs, où sont transmis les mêmes *habitus* que dans la production. Par exemple, la prison véhicule les mêmes normes que les fabriques et manufactures²³¹ :

« La règle s'introduit dans une prison, elle y règne sans effort sans l'emploi d'aucun moyen répressif et violent. En occupant le détenu, on lui donne des habitudes d'ordre et d'obéissant, on le rend diligent et actif, de paresseux qu'il était... avec le temps, il trouve dans le mouvement régulier de la maison, dans les travaux manuels auquel on l'a assujetti... un remède contre certains écarts de son imagination »²³².

La resocialisation du délinquant, but affiché de la prison, passe par « la soumission aux normes de la productions de richesses »²³³. Comme le souligne Stéphane Legrand, la prison est un espace à produire des producteurs. De même, l'asile, qui exclut les fous – désormais appelés aliénés – revendique cette même mission. Ainsi que l'explique l'aliéniste Pinel, l'assistance des fous sert à les mettre à part, pour ne pas déranger la société, mais aussi à les réhabiliter et corriger par un travail acharné²³⁴ consistant, comme le décrit Foucault, dans la distribution du temps et de l'espace des individus, en somme, par des disciplines²³⁵. Ces institutions sont en ce sens chargées de rendre les hommes aptes au travail, *via* la transmission de l'*habitus* productif.

²³⁰ Revel J., *Dictionnaire Foucault, Op. Cit.*, « Contrôle », p. 27.

²³¹ Legrand S., *Les normes chez Foucault, Op. Cit.*, p. 164.

²³² Bérenger A. in Foucault M., *SP*, p. 281.

Il s'agit des propos rapportés dans un *Rapport de l'académie des sciences morales* en 1836.

²³³ Legrand S., *Les normes chez Foucault, Op. Cit.*, p. 162.

²³⁴ Pinel in Id. *Ibid.*, p. 184.

²³⁵ Foucault M. in Id., *Ibid.*, p. 196.

On se trouve alors dans un modèle où la vie des hommes est scrutée au quotidien afin d'être normée pour le travail, sur le « *modèle de la peste* » : .

«La réaction à la peste est une réaction positive ; c'est une réaction d'inclusion, d'observation, de formation de savoir, de multiplication des effets de pouvoir à partir du cumul de l'observation et du savoir. (...) On est passé d'une technologie du pouvoir qui chasse, qui exclut, qui bannit, qui marginalise, qui réprime, à un pouvoir qui est enfin un pouvoir positif, un pouvoir qui fabrique, un pouvoir qui observe, un pouvoir qui sait et un pouvoir qui se multiplie à partir de ses propres effets»²³⁶.

Les disciplines cherchent à s'emparer de la vie pour mieux maximiser sa force et la diriger vers la production.

L'identité enregistrée : contrôle de l'entrée du prolétaire sur le marché

L'entrée des pauvres sur le marché du travail est conjointe d'un enregistrement de leur identité mais aussi de leur mobilité afin de mieux connaître la population et en gérer les flux.

L'élaboration de la citoyenneté enregistrée s'inscrit dans la continuité de l'instauration du modèle sécuritaire libéral²³⁷. Soit, les hommes sont formellement libres – avec toutes les réserves que cela implique comme nous l'avons vu dans cette partie – mais ils doivent faire l'objet d'une surveillance. La sécurité politique de l'État passe non plus par des techniques répressives mais par une accumulation de connaissances sur ses citoyens qui lui permet tant d'avoir un regard personnalisé sur les vies et d'en identifier les éléments perturbateurs, par le relais d'institutions qui collectent les données, que de composer des statistiques. Ces dernières permettent le contrôle de la croissance démographique, de la composition sociale et de la distribution des populations sur un territoire spécifique²³⁸.

²³⁶ Foucault M., *Les anormaux, Op. Cit.*, p. 44.

²³⁷ Ciccarelli R., « Citoyenneté » in Brandimarte R., etc... *Lexique bio-politique, Les pouvoirs sur la vie* [2006], trad. de l'italien par Pascale Janot, Paris, Erès, 2009, p. 81.

²³⁸ *Loc. Cit.*

Entre le XVIIIème et le XIXème siècle, se mettent en place des techniques administratives coercitives, mais légitimes, de rationalisation de la vie de la population²³⁹ pour prélever ces informations. Par exemple le service militaire obligatoire, instauré en 1798, permet de d'enregistrer tous les hommes entre 20 et 25 ans. De même, la police amasse des documents sur les éléments indésirables que ce soit pour des raisons ethniques, nationales, raciales, économiques, religieuses, idéologiques ou encore médicales²⁴⁰.

On fixe l'identité des hommes dans une masse de documents. Le citoyen a ainsi une double personnalité : physique et juridique²⁴¹. Comme le suggère la *Déclaration des droits de l'homme* du 26 août 1789 : l'homme et le citoyen constituent deux statuts, et de ce fait, deux classes de droits fondamentaux. L'un est libre, l'autre est *sous contrôle*, constitué par des discours enregistrés. On fait ainsi la distinction entre citoyens nationaux et citoyens non nationaux. La carte d'identité est le socle qui permet d'enregistrer les déplacements, les transactions économiques, les liens familiaux, les maladies. En somme, elle compose une grille de savoirs au moyen duquel les individus sont classés et constitués en tant que sujets administrés par l'État.

La surveillance du travailleur contribue également à cet enregistrement et offre un cas d'école. Comme l'explique Moulier-Boutang, « *c'est la disciplinarisation de la main-d'oeuvre industrielle, qui en même temps qu'elle exaltait les avantages du marché du travail libre, fit progresser l'identification de la population* »²⁴². On commence ainsi à contrôler l'absentéisme à l'usine mais aussi la mobilité des ouvriers *via* un livret que ce dernier doit présenter au greffe de police²⁴³. L'identification est clivante. Pour les propriétaires, elle se fonde sur la domiciliation, la possession d'un bien immeuble, la profession et l'attestation de moralité des voisins. *A contrario*, pour les travailleurs, le contrôle est beaucoup plus précis²⁴⁴. Il s'inscrit ainsi dans un processus de contrôle collectif de gestion de flux. Après la fin de l'enfermement, il s'agit de réinscrire les pauvres dans dans le

²³⁹ *Loc. Cit.*

²⁴⁰ *Loc. Cit.*

²⁴¹ *Ibid*, p. 84.

²⁴² Moulier-Boutang Y., *De l'esclavage au salariat, économie historique du salariat bridé*, PUF, Paris, 1998, p. 344.

²⁴³ *Loc. Cit.*

²⁴⁴ *Loc. Cit.*

circuit de la production : les distribuer, les localiser là où la main-d'œuvre est utile et nécessaire²⁴⁵, « [les] répartir aux points où la main-d'œuvre est plus rare »²⁴⁶.

Le salariat est en ce sens « bridé »²⁴⁷, selon la formule de Yann Moulier-Boutang. Ce philosophe retrace ainsi dans sa thèse l'histoire du travail de l'esclavage au salariat. Tandis que l'esclavage est un travail contraint, le salariat serait un travail bridé. La métaphore équestre sert à montrer que le travailleur libre est pris dans un étau dirigiste. On cherche à l'intégrer dans des flux suivant les enjeux économique.

L'identification est ainsi un acte violent du pouvoir qui fixe, organise, hiérarchise et contrôle les individus²⁴⁸ grâce à l'enregistrement d'informations sur eux:

*« Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate qui classe les individus en catégorie, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il faut connaître et que les autres doivent reconnaître en eux. »*²⁴⁹

L'identitarisation achève la subjugation de l'individu en lui assignant des traits fixes et en créant un discours sur lui, qui permet sa gestion et son intégration au processus de production.

L'identification achève la subjugation du travailleur, au sens où ce dernier devient à la fois objet de discours et objet de pratique de pouvoirs.

²⁴⁵ Legrand S., *Les normes chez Foucault*, Op. Cit., p. 182.

²⁴⁶ Foucault M., *HF*, p. 512.

²⁴⁷ Moulier-Boutang Y., *De l'esclavage au salariat, économie historique du salariat bridé*, Op. Cit.

²⁴⁸ Revel J., *Dictionnaire Foucault*, Op. Cit., p. 75.

²⁴⁹ Foucault M., « Le sujet et le pouvoir », 1982, repris in *DE IV*, texte n° 306, p. 227.

3.3. Assujettissement au travail, une légitimation du sur-profit

A la subjugation concrète de l'homme par le processus de production et son encadrement, s'ajoute un assujettissement plus tacite, créé par l'intériorisation de la norme du citoyen-travailleur. Nous allons chercher à comprendre comment le politique a délesté sa mission sécuritaire au sein de la subjectivité des hommes.

3.3.1. Normes et intériorisation du *socius* « travail »

Intériorisation de la norme par la subjectivité

« Selon Marx, il y a un mécanisme ou un déterminisme qu'il a appelé "matérialisme historique" de sorte que l'infrastructure détermine la superstructure et vice-versa. Pour Foucault, il n'y a qu'un réseau compliqué de relations sociales, discursives. Il n'y a pas de rapport causal où l'on va de la cause à l'effet mécaniquement. L'histoire chez Foucault se fait sans choix et finalité absolu »²⁵⁰.

Comme le souligne Naima Riahi, pour Foucault, il n'existe pas de rapports de causalité entre la matière et l'esprit. Foucault l'étaye : le « *problème du marxisme* » serait de considérer que la « *relation du sujet à la vérité est voilée par les conditions d'existence, les relations sociales ou des formes politiques qui s'imposent de l'extérieur au sujet de connaissance*²⁵¹. » Chez Marx, tout se passe comme si l'individu était engendré par le mode de production sans en avoir conscience. Il y aurait un rapport frontal entre des conditions extérieures d'existence et l'esprit des individus qui ne laisserait pas de place à la liberté.

« Ce que je prétends montrer (...) c'est comment en fait les conditions politiques, économiques d'existence ne sont pas un voile ou

²⁵⁰ Riahi N., *Michel Foucault, Subjectivité, pouvoir, éthique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

²⁵¹ Foucault M., « La vérité et les formes juridiques » repris in *DE I*, p. 1490.

un obstacle pour le sujet de connaissance mais ce à travers quoi les sujets de connaissance se forment et donc, les relations de vérité »²⁵².

L'ordre matériel serait l'espace où se jouerait la relation entre l'individu et la norme de vérité que représente cet ordre.

Pour qu'il y ait soumission des consciences à un ordre matériel, il faut une acceptation des individus. Il n'existe pas de norme extérieure qui se calque dans l'individu. Il faut un processus d'intériorisation de la norme.

« L'assujettissement suppose (...) à la fois une production de vérité, un codage de l'individu en référence à cette production, mais aussi une assomption de cette vérité par l'individu, une participation active, une authentification subjective de ce qu'elle marque dans le réel »²⁵³.

Le pouvoir n'est pleinement effectif que s'il a été intégré volontairement à une conscience. Il doit y avoir une appropriation.

En ce sens, la production de vérité du citoyen-travailleur a pénétré la matière par la mise au travail des hommes, qui a soumis leur corps et leur mobilité. Mais pour qu'il y ait assujettissement au travail, il faut que s'ajoute à la subjugation un processus de subjectivation qui s'approprie le discours sur le travail. Par exemple, en prison, la resocialisation passe par l'appropriation de ce qu'est la *bonne conduite* par l'individu délinquant. Le pouvoir carcéral doit permettre aux détenus d'adopter un discours sur eux-mêmes, conforme aux normes de socialisation. Par exemple, nous avons vu que le but de la prison était de resocialiser par transmission de l'*habitus productif*. On peut comprendre sa finalité comme la *« production de subjectivités adéquates à la production »²⁵⁴*. L'assujettissement revient ainsi à ce qu'un individu *« vienne occuper librement la position qui est et doit être la sienne »²⁵⁵*. Le délinquant doit s'identifier à l'objectivation de *« resocialisé »* que l'institution carcérale a projeté sur lui.

Cette posture implique la possibilité de résistance. Certains individus peuvent refuser de s'approprier un discours qui est fait sur eux de manière extérieure. L'incarcéré peut en ce sens refuser de devenir le sujet que le système carcéral veut qu'il soit.

²⁵² Id. in *Ibid.*, p. 1420.

²⁵³ Legrand S., *Les normes chez Foucault, Op. Cit.*, p. 235.

²⁵⁴ Legrand S., *Les normes chez Foucault, Op. Cit.*, p. 162.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.164.

Afin de comprendre l'ancrage du travail en tant que *socius*, nous devons comprendre les espaces de subjugation comme des rapports de pouvoir où se jouent l'appropriation de la norme par l'individu. Il nous faut dès lors comprendre les objectivations du travail qui ont été intériorisées par les individus comme composants essentiels de leur subjectivité.

La conversion du travail en marchandise

Un des composants de l'identité de travailleur est l'intériorisation du travail comme marchandise. Dans la subjectivité, le caractère essentiel est de considérer le travail comme sa propriété.

La libéralisation du travail a créé le *travail-marchandise*. Le travail est ici considéré comme une forme d'activité séparée des autres : il a été « *désencastré* », selon la formule de Karl Polanyi. Alors que le travail n'est pas séparé des autres activités dans l'Antiquité²⁵⁶, ou toujours imbriqué dans d'autres rapports sociaux dans la société précapitaliste²⁵⁷, au lendemain de la Révolution, il constitue un domaine de vie à part. La nouvelle norme consiste à considérer que l'homme a d'un côté sa vie, de l'autre son travail. Pour adhérer à ce système, il faut au préalable que l'individu considère son travail comme une propriété, qu'il peut à loisir échanger contre une rémunération sur un marché.

La question de la frontière entre prostitution et travail pour autrui doit être écartée. L'engagement de la personne est *a priori* contraire au principe constitutif de liberté²⁵⁸. Comme le remarque le juriste Charles Demolombe²⁵⁹ (1804-1887), les aptitudes développées par le travail, le talent, l'industrie, ne sont pas des biens car les aptitudes sont des qualités inséparables de la personne. Aussi, il ne s'agirait pas tant de vendre son travail sur le marché que de louer sa capacité laborieuse. En ce sens, Demolombe distingue l'activité laborieuse de l'obligation d'être industriel. C'est la capacité de faire – que l'on peut appeler force de travail – qui

²⁵⁶ Artous A., *Travail et émancipation sociale*, Op. Cit., p.117.

Il n'y a pas de distinction pendant l'Antiquité du politique (citoyenneté) et de l'économique (propriété).

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 118.

²⁵⁸ Xifaras M., *La propriété Etude de philosophie du droit*, PUF, Paris, 2004, p. 40.

²⁵⁹ *Loc. Cit.*

est mise au service d'un tiers²⁶⁰. Toutefois, qu'on parle de « *louer son travail* » ou de « *prêter son travail* », ne se trouve-t-on pas face à « *la prostitution de la chaire du non-proprétaire* »²⁶¹ que dénonçait Marx? En réalité, on soumet son corps aux ordres du capitaliste ou de l'entrepreneur. Bien que théoriquement il s'agisse d'un louage de sa force de travail et non de la vente de son corps, il est difficile « *de n'être pas esclave* »²⁶². Par exemple, tout contrat de service comporte une obligation légale d'obéir, c'est-à-dire, un rapport de subordination²⁶³. La subordination rémunérée ne réalise-t-elle pas l'aliénation ? La norme écarte cet aspect. D'un point de vue économique, on va avancer pour contrer cette critique qu'il y a l'équité dans les échanges, correspondant une juste rétribution du travail. L'individu doit s'accorder avec le discours établissant que louer son travail ne relève pas de l'aliénation.

Par ailleurs, l'individu doit s'appropriier la conversion du travail en temps rémunéré par le salaire que produit le marché.

*« Il faut que le travail humain devienne la marchandise force de travail, que la dépense d'énergie matérielle et intellectuelle se transforme en travail abstrait pour que le calcul puisse avoir lieu »*²⁶⁴.

Le travail a ainsi un coût horaire, qui permet l'égalisation des travaux les plus divers. Par l'artifice monétaire, le travail se transforme en une substance homogène, interchangeable, aussi appelée « *travail abstrait* » par Karl Marx, « *moyen de produire de la richesse en général* »²⁶⁵.

Le salaire varie en fonction de plusieurs facteurs que sont la tâche demandée, les « *talents* » mais aussi en fonction de l'interchangeabilité des hommes pour fournir le même travail. La rémunération, récompense qui se substitue aux privilèges, devient un critère de classement qui remplace les titres honorifiques de l'Ancien Régime et s'ajoute aux catégories déjà instaurées par le marché du travail que sont les travailleurs, les assistés, les fainéants. Le travail-marchandise devient ainsi le moyen de se situer dans la société. Ce classement est perçu comme juste,

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 42.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 68.

²⁶² *Ibid.*, p. 47.

²⁶³ *Ibid.*, p. 46.

²⁶⁴ Vincent J.-M. in Artous, *Travail et émancipation sociale*, *Op. Cit.*, p. 54.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 108.

car il répond aux logiques de la concurrence et des distinctions engendrées par les talents.

Le marché a créé une fiction, le travail-marchandise, dont les caractéristiques forment le *savoir* à partir duquel les individus pensent leur propre travail.

La conversion du temps des hommes en travail

Le second postulat auxquels les individualités doivent adhérer concerne le temps : il doit s'organiser autour du travail.

« Art. 17. La journée des détenus commence à six heures du matin en hiver, cinq heures en été. Le travail durera neuf heures par jour en toute saison. Deux heures par jour seront consacrées à l'enseignement. Le travail et la journée se termineront à neuf heures en hiver, à huit heures en été »²⁶⁶.

Ainsi qu'on le remarque dans cet article de règlement de la « *Maison des jeunes détenus à Paris* », le temps de l'individu s'aligne sur le travail. Il est ainsi découpé en temps de travail (neuf heures) et temps de formation (deux heures). Par soustraction, le reste du temps est relatif à celui du travail, et est considéré comme un temps de préparation au travail ou temps de repos. La resocialisation des détenus passe ainsi par l'apprentissage du temps tout entier tourné vers la production. La gestion du temps des individus qui se joue au quotidien dans les disciplines aussi bien dans les prisons que dans les orphelinats, les institutions pédagogiques ou encore les maisons de correction²⁶⁷, transmet la norme qui doit être appropriée. Elle est l'étalon que les subjectivités doivent incorporer.

De manière générale, la vie dans son ensemble est orientée vers le temps de travail. Avec la dissémination du pouvoir dans un vaste ensemble d'institutions, le temps des individus est entièrement pris en charge²⁶⁸ et rend le travail omniprésent. Ainsi s'élaborent des politiques pour diminuer le temps de repos et les fêtes au XIX^e siècle. A partir des années 1950, les salaires augmentent,

²⁶⁶ Faucher L., in Foucault *SP*, p. 12.

²⁶⁷ Foucault M., « La vérité et les formes juridiques » repris in *DE I*, p. 1484.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 1482.

permettant aux ouvriers licenciés de subvenir à leurs besoins, afin de les mobiliser de nouveau rapidement selon les besoins de l'économie²⁶⁹. Les caisses d'épargne et d'assistance mises en place au début des années 1820 sont chargées de drainer les économies des ouvriers pour mieux les contrôler²⁷⁰ :

« C'est ainsi que sous la forme d'institutions apparemment de protection et de sécurité s'établit un mécanisme par lequel le temps entier de l'existence humaine est mise à disposition du marché du travail et des exigences du travail »²⁷¹.

De la même façon, le temps de la vie doit être approprié selon les normes que les institutions diffusent. L'individu doit ainsi considérer son enfance comme un moment de formation, son âge adulte comme un moment de production, et sa vieillesse comme un temps de repos, mais aussi les moments d'exclusion comme un temps de réadaptation à la production.

3.3.2. Laborpolitique et légitimation du sur-profit

Sous-pouvoir, subjectivité et légitimation du sur-profit

La conversion du temps en travail et du travail en marchandise servent à légitimer la captation de la sur-valeur par les capitalistes.

Dans la perspective marxienne, que Foucault approuve, le travail est incorporé dans les marchandises :

« L'ouvrier ajoute une nouvelle valeur à l'objet du travail par l'ajout d'un quantum déterminé de travail »²⁷².

Le travail a cette qualité unique de pouvoir augmenter la valeur d'une chose par transfert. Marx illustre ce phénomène au travers du travail du fileur qui « ajoute

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 1484.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 1485.

²⁷¹ *Loc. Cit.*

²⁷² Marx K., *Le capital Livre I, quatrième édition allemande (1867)*, PUF, Paris, 1993, p. 224

une nouvelle valeur aux valeurs du coton et des broches »²⁷³ dans le procès de filage.

Le capitaliste qui emploie un travailleur cherche, par là, à extraire de la valeur à l'ouvrier par incorporation du travail dans les marchandises. Tel serait le salariat : le salaire rémunère le transfert de valeur de l'ouvrier à l'objet. Le capitaliste apporte un capital que le travailleur est censé transformer par son travail pour lui ajouter de la valeur.

Mais ce qui se produit en réalité est une extraction excédentaire de la valeur créée et transférée dans les marchandises par l'ouvrier. Le salaire, censé être égal à la valeur produite par l'ouvrier est en réalité moindre. Le capitaliste le sous-paierait afin d'extraire la plus-value de son travail. On parle ici d'exploitation. La particularité du capitalisme est ainsi d'extraire du sur-profit *via* la subjugation des prolétaires par les propriétaires.

Sur le marché, le travailleur vend sa force de travail. Avec la transformation du travail en marchandise, cette force est détachable de l'individu, au sens où il est désincarné. Il y a l'individu d'un côté, son travail de l'autre, ou plus exactement, il y a le travail d'un côté, les individus de l'autre. La norme de l'employeur est de ne prendre en compte que le travail, et non pas l'individu. Aussi, sur le marché, le travailleur ne serait plus reconnu que « *comme une bête de travail, comme un animal réduit aux besoins vitaux les plus élémentaires* »²⁷⁴.

Dans une approche marxienne, cette infrastructure – entendue comme rapport d'exploitation entre le capitaliste et l'ouvrier – est légitimée aux yeux des hommes par la superstructure – morale, religion, philosophie, institutions politiques et pensée – en l'occurrence par les idéaux libertaires et égalitaires transmis par la figure du citoyen-travailleur des Révolutionnaires. En revanche, pour Foucault, ceci a été rendu possible par les micro-pouvoirs que nous avons décrits précédemment, c'est-à-dire l'ensemble des techniques pour lier les hommes au travail. Pour Foucault :

« Tel qu'il a été instauré au XIX^{ème} siècle, ce régime a été obligé d'élaborer un ensemble de techniques politiques, techniques de pouvoir, par lequel l'homme se trouve lié à quelque chose comme le

²⁷³ *Ibid.*, p. 224.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

travail ; un ensemble de techniques par lesquelles le corps et le temps deviennent temps de travail et force de travail et peuvent être effectivement utilisés pour se transformer en sur-profit. Mais pour qu'il y ait sur-profit, il faut du sous-pouvoir, il faut que au niveau même de l'existence de l'homme, une trame de pouvoir politique microscopique, capillaire, se soit établie, fixant les hommes à l'appareil de production, en faisant d'eux des agents de production, des travailleurs »²⁷⁵.

L'idéal d'un citoyen-travailleur ne suffit pas à aveugler les hommes. Les hommes ont du être mis au travail, par un ensemble des micro-pouvoirs, à la fois émancipants et assujettissants, pour que la valeur de leur travail puisse être captée par le système capitaliste. Les processus de fixation des hommes au mode de production capitaliste aurait pour conséquence de permettre l'exploitation de l'homme par l'homme.

Mais il ne suffit de placer les hommes dans un processus de production pour capter du sur-profit. Les dispositifs créent des normes et des savoirs que les individus doivent s'approprier au sein de leur subjectivité.

En somme, dans une perspective foucauldienne, l'assujettissement des hommes au travail crée les conditions de possibilité du sur-profit.

Savoir et sur-profit

Les dispositifs de mise au travail des hommes créent également des savoirs qui légitiment le sur-profit.

« La dernière conclusion est que ce sous-pouvoir, condition de possibilité du sur-profit, en s'établissant, en commençant à fonctionner, a provoqué la naissance d'une série de savoirs : savoir de l'individu, de la normalisation, du correctif – qui se sont multipliés dans ces institutions de sous-pouvoir, faisant apparaître les dites « sciences de l'homme » et l'homme comme objet de science. »²⁷⁶

²⁷⁵ Foucault M., « La vérité et les formes juridiques » in *DE I*, p. 1490.

²⁷⁶ Foucault M., « La vérité et les formes juridiques » in *DE I*, p. 1420.

En ce sens, les micro-pouvoirs qui encadrent la vie ont permis de générer du savoir qui façonne un projet normatif, au sens de « *ce qu'il faut être* ».

Le savoir généré se fonde sur la norme en même temps qu'il en crée. Il y aurait deux façons de comprendre ce qu'est la norme : l'une observatrice, l'autre prescriptive. Ces deux acceptions tendraient à se confondre, érigeant ainsi la norme observée, le chiffre statistique, la moyenne, la régularité, la mesure, comme une règle, comme une prescription²⁷⁷. Les normes positionnent ainsi le travail comme centre de la vie, mais aussi édictent ce qu'il faut être : un travailleur.

Les sciences humaines qui se développent au XVIIIème et XIXème siècle à la fois décrivent et exhortent à la norme du travail : le travail-marchandise et la vie orientée vers le travail. A mesure que le travail devient central *de manière factuelle* – au quotidien, dans la matérialité des institutions que nous avons décrites dans la sous-partie précédente – il devient central *de manière prescriptive*, au sens où il dicte un devoir-être. C'est en ce sens que l'on peut comprendre des textes qui glorifient le travail, comme essence de l'homme avec Marx dans *Les manuscrits de 1844* – bien qu'il en critique son application dans le mode de production capitaliste – mais aussi comme outil d'intégration social, modalité d'apprentissage de la société, outil de sociabilité, dette envers autrui. Ainsi que le suppose *La division du travail social* de Durkheim par exemple, l'homme a besoin de la société donc il doit lui être utile en lui apportant son travail²⁷⁸.

La vérité que diffusent les sciences humaines sur l'homme et sa condition, sa vie en société transforme le travail en devoir humain et civique. Soit ce devoir est encouragé tel quel, et légitime de ce fait le sur-profit, soit il est critiqué du fait de sa dénaturation par le système capitaliste.

²⁷⁷ Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1952, p. 155.

²⁷⁸ Meda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, *Op. Cit.*, « Le travail, lien social » pp. 22-24.

Biopouvoirs ou laborpolitique ?

Dans ce contexte, peut-être faut-il voir la biopolitique non comme une fin mais comme le moyen d'un pouvoir qui souhaite créer une société de travailleurs.

Comme nous l'avons vu, les biopouvoirs sont au service de la mise au travail des hommes. En ce sens, on pourrait comprendre que la vie biologique est investie par le pouvoir afin de créer la *laborpolitique*, c'est-à-dire un pouvoir qui souhaite créer une société de travailleurs. Dès lors, l'État, mais aussi l'ensemble des micro-pouvoirs, s'orientent vers la poursuite d'une nouvelle chose publique qui n'est pas tant la gestion de la population que sa mise au travail.

Ainsi la question qui occupe les institutions économiques et sociales et le pouvoir politique est :

« *Comment faire de la vie, du temps et du corps des hommes une force productive ?* »²⁷⁹.

Le travail, en tant que temps et force, est devenu l'issue *sotériologique*, au sens où il est devenu la finalité, le fondement du bien commun – Dominique Méda parle de travail « *enchanté* »²⁸⁰ - de l'organisation économique et politique de la société.

Ce modèle, qui s'est construit comme une réponse sécuritaire à l'oisiveté, entérine sa pathologisation à partir d'une représentation bourgeoise de la richesse, qui a inscrit ses valeurs au cœur des consciences. Les citoyens nés de la *laborpolitique* sont ainsi dirigés vers la stigmatisation des oisifs et des métiers improductifs.

Les résistants à la norme de ce *nouveau* travail sont récupérés par des institutions intégratrices et normalisatrices. Famille, école, asile, prison, hôpital, assistance publique, par le contrôle qu'ils exercent²⁸¹, sont chargés de rendre à aptes au travail, de rendre les corps et les esprits dociles et prêts à produire, quand bien même certains de leurs efforts sont vains. Il n'y a pas de place pour les contradicteurs. L'oisiveté paraît en ce sens impossible, impensable, ou transitoire, dirigée vers le travail. On observe la naissance d'une oisiveté pathologique, au sens où elle est considérée comme une maladie du corps social ou de l'individu,

²⁷⁹ Foucault M., « La vérité et les formes juridiques » in *DE I*, p. 1484.

²⁸⁰ Méda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, *Op. Cit.*, p. 292.

²⁸¹ Revel J., *Dictionnaire Foucault*, *Op. Cit.*, p. 75.

qui se pense sur le modèle de la norme : elle doit être éradiquée par un soin, par une prise en charge qui fait rentrer chaque patient dans le moule du travail.

La *laborpolitique* constitue ainsi pour nous ce qui, à partir d'une ambition politique de créer une société de citoyen-travailleurs, a permis sa réalisation matérielle, son institutionnalisation et son ancrage dans les consciences des individus. La *laborpolitique* est ce qui a permis au travail d'advenir comme une évidence, comme *fait social total*, au sens où toutes ses interventions sont dirigées par et pour intégrer les individus au processus de production. Elle régit le temps des hommes, non seulement au quotidien mais tout au long de la vie, en vue de créer la société de citoyens-travailleurs.

L'État, grâce à l'intériorisation subjective de la norme du travail, s'est déchargé de sa mission initiale qui consistait à réguler les ennemis intérieurs oisifs. Il a transféré son pouvoir aux individus eux-mêmes, qui peuvent désormais se charger d'exercer leur propre censure, leur propre contrôle et surveillance, et ainsi s'insérer dans le processus de production.

Le discours de glorification du travail par les révolutionnaires a permis de fixer les hommes au mode de production capitaliste. Les mécanismes de pouvoir en jeu à ont fait triompher le travail comme *socius*, et du même coup, légitimé l'exploitation de l'homme par l'homme.

Le travail s'est institutionnalisé, a pénétré dans toutes les institutions et a créé du savoir. Il ainsi posé les fondements de son évidence, masquant les rapports de pouvoir qui l'ont institué.

Partie 4. Actualité : la société de travailleurs

« Ce que nous avons devant nous, c'est une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire, privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire ».

Hannah Arendt

4.1. Hypothèse

Notre dernière hypothèse consiste à dire que la valorisation actuelle du travail porte en elle le dispositif de lutte contre l'oisif qui a débuté au XVII^{ème} siècle. Nous allons ainsi montrer dans quelle mesure les discours et les institutions actuels sur le travail sont le substrat du système de savoirs/pouvoirs que nous avons étudié. Puis, nous évaluerons dans quelle mesure il est possible de s'affranchir de ces rapports de pouvoir créés par ce savoir autour du travail.

4.2. Le substrat actuel de la valorisation du travail

4.2.1. La vérité et les formes juridiques du travail

Le devoir de travailler et ses droits

L'origine citoyenne du travail se traduit dans les textes juridiques sous la forme d'un *devoir de travailler*.

« 5. Chacun a la devoir de travailler et le droit d'obtenir un emploi. Nul ne peut être lésé, dans son travail ou son emploi, en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances. »²⁸².

Le préambule de la Constitution du 27 octobre 1946²⁸³ auquel la Constitution de la Vème République se réfère aujourd'hui expose ainsi une obligation nationale à travailler. Être citoyen signifie se soumettre à ce devoir.

Toutefois, ce devoir n'est pas coercitif. Aucune force ne contraint officiellement les hommes au travail, il n'est pas ici question d'esclavage. L'article 5 suppose que tous autant que nous sommes, membres de la République française, sommes soumis, à l'obligation de travailler, au sens où nous sommes libres de respecter ou pas l'injonction au travail. Le rapport de liberté qui s'établit, appelé « *autonomie* » par Kant, relève ainsi d'un rapport moral au travail.

Ce rapport moral au travail implique deux choses. Tout d'abord, de même que le libre respect de l'obligation morale rend digne du bonheur chez Kant²⁸⁴, le libre respect du devoir de travailler rend digne d'être citoyen. Par contraste, ne pas le respecter rend indigne de la citoyenneté. En cas de non-respect par un citoyen de l'obligation morale à travailler, le stigmate sera porté sur lui. Ce préambule stipule, implicitement, qu'il existe également une catégorie indésirable aux yeux

²⁸² *La Constitution de la Vème République*, Lextenso éditions, Gualino, Paris, 2012 p. 43.

²⁸³ On peut la comprendre du fait du contexte où elle a été rédigée, à savoir une période post conflit, appelée aussi Reconstruction.

²⁸⁴ Kant E., *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres Philosophiques*, Paris, Bibliothèque de la pléiade, 1980, tome 2 page 760, « Le bonheur est l'état dans le monde d'un être raisonnable, à qui, dans tout le cours de son existence, tout arrive suivant son souhait et sa volonté » .

de la République : ceux qui ne travaillent pas. Être citoyen signifie donc travailler suite à une décision et un acte volontaires. En somme, être un bon citoyen se mérite, et s'apprécie à l'aune d'une échelle de valeur morale.

La récompense des bons citoyens est contenue dans le salaire. La *laborpolitique*, depuis ses débuts, a petit à petit rattaché des droits à la situation de travailleur. Comme le souligne Robert Castel, la loi et les institutions ont promu le salaire comme l'assurance des droits et des prestations hors travail (maladie, accident, chômage, retraite) ²⁸⁵. Et par ailleurs, il permet de participer de manière élargie à la vie sociale permettant l'emprunt, la consommation, le logement, l'instruction, et après 1936, les loisirs ²⁸⁶.

Le travail trace ainsi une ligne de clivage entre le bon et le mauvais citoyen.

La normalisation des oisifs

Au sein des indésirables, une distinction est faite :

« 10. La Nation assure à l'individu et à la famille les conditions nécessaires à leur développement.

11. Elle garantit à tous, notamment à l'enfant, à la mère et aux vieux travailleurs, la protection de la santé, la sécurité matérielle, le repos et les loisirs. Tout être humain, qui en raison de son âge, de son état physique ou mental, de la situation économique, se trouve dans l'incapacité de travailler a le droit d'obtenir de la collectivité des moyens convenables d'existence ²⁸⁷.»

D'un côté il y aurait ceux qui ne travaillent pas alors qu'ils le pourraient, et de l'autre, il y aurait les citoyens qui se trouveraient « *dans l'incapacité de travailler* ». Nous retrouvons ici explicitement la référence aux oisifs valides, illégitimes, et aux oisifs invalides, légitimes dont les déclinaisons ont été augmentées.

²⁸⁵ Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Op. Cit., p. 324.

²⁸⁶ *Loc. Cit.*

²⁸⁷ *La Constitution de la Vème République*, Lextenso éditions, Gualino, Paris, 2012 p. 43

Le texte fait explicitement référence à la deuxième catégorie. L'article 11 témoigne du fait que nous ne sommes pas tous libres de nous positionner par rapport à ce devoir de travail. *De facto*, certaines personnes n'auraient pas le choix, poussées par la nécessité à se situer hors du travail. En marge, il y aurait une place réservée, une exemption pour les oisifs acceptés, ceux qui ne peuvent travailler du fait de leur âge, trop jeune ou trop vieux, du fait de leur incapacité physique ou mentale, du manque d'emploi (crise) ou du fait de la maternité. Cette catégorisation à part renvoie aux « *bons* » oisifs, désignés comme tel lors du grand renfermement dans les hôpitaux généraux, à qui on devait les aumônes et le soin. Mais ce sont aussi les malades, en « *état passif, inerte* »²⁸⁸ que décrivait Coquéau. Des hommes jadis jugés responsables de leur situation ont été intégrés à la catégorie.

Aujourd'hui, la Constitution leur garantit d'être soutenus par l'État par « *des moyens convenables d'existence* », qui font référence à un soutien financier mais aussi à l'insertion dans des institutions telles la famille, l'école, la maison de santé, l'hôpital, l'hôpital psychiatrique ou encore Pôle Emploi. L'aide monétaire correspond à une permission de repos au cours du temps de travail. Par exemple, pour ménager sa force de travail, la femme enceinte peut toucher ses conditions d'existence, qui permettront à son corps d'être toujours apte au travail. Les institutions, quant à elles, peuvent être comprises comme autant de moyens d'amener au travail ou de sortir ceux qui ne sont plus assez productifs. Par exemple, la famille a le devoir d'élever les enfants, en leur pourvoyant les outils indispensables au travail, tels langage et bonne santé. L'hôpital et l'hôpital psychiatrique sont chargés de récupérer les personnes invalides et de les soigner, mentalement ou physiquement. L'assistance publique est chargée d'aider les chômeurs à retrouver un emploi. Ces institutions sont autant de moyens de *normaliser* le corps ou l'esprit en vue de maximiser leur force productive.

L'autre catégorie d'oisifs, qui concerne les individus refusant volontairement de se soumettre à l'impératif de travail, ne sont pas cités dans ce préambule, néanmoins, ils existent en creux. On leur attribue les noms d'oisifs, fainéants, paresseux, ou encore de parasites accusés de volontairement refuser le devoir de

²⁸⁸ Coquéau C.-P., *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, *Op. Cit.*

travailler. Ceux-là seuls se verront subir l'opprobre nationale, chargée d'exercer un contrôle social normalisateur.

Tous les oisifs sont récupérés par des institutions qui les poussent à être de nouveau apte à produire. Les individus sont encadrés, ainsi que le souhaite la loi, afin d'être mis de nouveau au travail.

Politique, chômage et assistance

Les oisifs illégitimes d'antan ont laissé place à une nouvelle grande catégorie : les chômeurs.

Le chômage est le corollaire du salariat. Individuellement, il correspond à une période sans emploi ou sans travail indépendant. Collectivement, il représente différentes statistiques pour indiquer le nombre de chômeurs, par exemple, le nombre d'inscrits à Pôle Emploi. Ce phénomène se scinde entre chômage légitime, chômage illégitime et désaffiliation, dont la distinction serait fondée sur la motivation et la recherche d'un emploi. Il y aurait ainsi les chômeurs décidés à retrouver un emploi, les « *assistés* », qui s'enlisent dans la ponction des minima sociaux, vivant aux dépens de l'argent public et les marginaux, vivant au bon vouloir de la charité privée ou des associations.

Pour Dominique Méda, le chômage est entre les mains des experts, qui présupposent son anormalité²⁸⁹. Il est un « *cancer qui dévore la société et qui conduit à la délinquance* »²⁹⁰. Le chômage est un mal social d'une extrême gravité.

Atteignant près d'un quart de la population active en Allemagne en 1932 suite à la Grande Dépression, il est considéré comme l'une des causes de l'arrivée d'Hitler au pouvoir. Au sens durkheimien, le chômage équivaut à l'anomie, l'absence de régulations de conduite des hommes qui conduit inexorablement au chaos. Prenons l'exemple des banlieues, que l'on diagnostique comme les lieux d'aphasie et d'improductivité²⁹¹. Les oisifs qui y vivent, soit disant soumis à une « *paresse naturelle* » et un « *amour de la facilité* »²⁹² mettent le feu aux voitures en 2005.

²⁸⁹ Méda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Op. Cit., Introduction pp. 7-14.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 16.

²⁹¹ Revel J., *Qui a peur de la banlieue*, Paris, Bayard, 2008.

²⁹² *Loc. Cit.*

Incapables de s'exprimer par les voies légitimes de la parole démocratique, ils détruisent et causent le désordre public. En ce sens, ce qui importe, par-delà l'emploi, c'est de sauver le travail²⁹³. Considéré comme une catégorie anthropologique, un invariant de la nature humaine, le travail permet la réalisation de soi, mais surtout, il est au centre et au fondement du lien social.

Nous penserions ainsi que l'absence de travail rémunéré est une punition. Le travail est devenu une nécessité. Nous sommes prêts à tout pour le conserver sans nous intéresser aux conséquences d'un tel attachement sur nos vies sociales.

4.2.2. Subjectivité, normativité du travail et pathologisation de l'oisiveté

Intériorisation de la norme du travail

L'action normative des micro-pouvoirs pénètre au cœur des individus.

On assiste à ce que Foucault appelle l'intériorisation de la norme²⁹⁴, liée à la pénétration de la norme dans l'émail de la vie et à la subjectivation. La nécessité du travail pour exister en tant que citoyen a été intériorisée. Pour le comprendre, analysons un phénomène qui s'est produit à une autre époque que la nôtre, dans un autre périmètre géographique, qui nous semble bien témoigner d'une tendance actuelle occidentale de se comporter face au travail.

Dans les années 1960 aux États-Unis, la journaliste féministe Betty Friedan²⁹⁵ réalise une enquête auprès de celles qui sont considérées comme les grandes gagnantes de la croissance d'après-guerre : les femmes au foyer de classe moyenne, ayant acquis une jolie maison en banlieue grâce à la hausse du pouvoir d'achat de leur mari. Ces jeunes femmes ont tout pour être heureuses, une maison, un jardin, un mari, des enfants... Et pourtant, il ressort des entretiens un

²⁹³ Meda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, *Op. Cit.*, Introduction pp. 7-14.

²⁹⁴ Revel J., *Dictionnaire Foucault*, *Op. Cit.*, p. 28.

²⁹⁵ Friedan B., *La femme mystifiée* (1963), *Op. Cit.*

« indéfinissable malaise »²⁹⁶. « Je me sens vide... incomplète », « j'ai l'impression que je n'existe pas »²⁹⁷ témoignent certaines femmes.

Cette dissonance que fait ressortir un article du *Time* à l'époque, « elles ont trop de bon temps... et elles osent se dire malheureuses »²⁹⁸ résulte, selon Betty Friedan, d'un écart entre l'injonction de la « mystique féminine » ou représentation de la « femme mystifiée » véhiculée par les magazines, les journaux et tous les autres discours d'experts sur les femmes et d'une aspiration des femmes à exister, autrement qu'en étant « la femme de Tom », ou « la mère de Mary »²⁹⁹. Ces femmes aspirent à exister telle que la norme sociale le valorise, à exister comme les hommes, par le travail. Il existe un « ennui grandissant que fait naître chez les femmes l'image vide et étroite qu'offrent les magazines [qui] est peut-être un signe réconfortant, démontrant radicalement le divorce qui existe entre cette image et la réalité »³⁰⁰. Le discours genré³⁰¹, qui assigne des rôles tels les femmes au foyer, les hommes au travail, ne fait plus sens pour ces femmes parce que le seul mode d'être pour autrui est devenu le travail. Les femmes au foyer des années 1960 expriment ainsi la nécessité de travailler, non seulement pour être indépendante vis-à-vis de leur mari, mais pour être pleinement citoyennes, pour être pleinement membres de la cité. Le droit de vote ne suffit pas. L'existence politique implique une existence économique. Toutefois, on peut noter que les conditions de travail divergent souvent de l'idéal émancipateur.

La volonté de travailler des femmes décrites précédemment mais aussi des féministes par la suite témoignent de l'efficacité de l'impératif : *travailler pour être un citoyen à part entière*.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁹⁷ *Loc. cit.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 75.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 69.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

La rhétorique de l'assistanat : le fardeau des parasites

De même que l'impératif du travail, la pathologisation de l'oisiveté s'exprime dans les discours.

Ainsi que l'explique le sociologue Lionel Boutet-Civalleri, les oisifs sont très souvent comparés à des « *parasites* »³⁰² venant mettre à mal le fonctionnement de la société. Le discours d'une jeune fille « *se revendiquant de gauche* » l'illustre :

« *Je suis désolée mais en France il y a du boulot, d'accord c'est le plus souvent très exigeant et dur physiquement, OK, je l'admets, mais celui qui le veut vraiment, celui qui est motivé, il peut s'en sortir. D'un autre côté, c'est vrai qu'attendre sagement les allocs c'est plus facile* »³⁰³.

Trouver un travail dépendrait de la volonté, refuser de chercher équivaldrait au refus de s'intégrer, de faire corps avec la société, ou tout du moins, d'en refuser ses règles. Même si le travail est aliénant et éprouvant ainsi que le suggère « *c'est le plus souvent très exigeant et dur physiquement, OK* », il est toujours du travail. Peu importe s'il entre en résonance avec l'individu, avec ses aspirations ou s'il est un *tripalium*. Le travail est inconditionnellement une bonne chose, même si précisément, il exploite. Du moment qu'il entre dans la catégorie « *travail* », il faudrait l'accepter. Refuser de le faire équivaldrait à de la fainéantise, à littéralement à faire néant et à refuser son indépendance, en « *[attendant] sagement les allocs* ». Il faudrait en ce sens préférer l'aliénation au travail que l'aliénation à la Nation. Pour cette jeune fille, celui qui n'a pas de travail est coupable et ne mérite pas sa place dans la cité.

Derrière l'oisiveté se dessine une pathologie sociale. Le terme parasite désigne généralement une plante ou un insecte vivant au dépens d'un autre organisme. Par ce substantif, on peut comprendre que l'oisif subit sa vie, contrairement à celui qui la « *gagne* », supposé pleinement acteur. Mais aussi, il existe un rapport de gène entre l'organisme dérangé dû au parasite. Il est intéressant à ce sujet de souligner la distinction juridique entre personne « *active* » et « *inactive* », la première renvoyant à l'état d'une personne entre 16 et 67 ans qui a travaillé non

³⁰² Boutet-Civalleri L., *La fabrique des assistés, l'action sociale et médico-sociale dans la modernité*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 15.

³⁰³ *Ibid.*, p. 15.

bénévolement pendant une semaine de référence et qui cherche de l'emploi, et l'autre catégorie, au substrat de la première.

Le parasite est celui qui profite d'un autre, lui pompant son énergie : il est en trop, non pas forcément parce qu'il n'y a pas assez pour nourrir deux individus, mais parce qu'il déroge à la norme du mérite. Il fait figure de nouveau privilégié : il ne fait rien mais il est nourri et logé.

L'oisiveté est décrite comme une faute morale, illustrant ainsi l'intériorisation de la pratique divisante des hommes entre oisifs et travailleurs.

La culpabilité et la souffrance de l'oisif pauvre

« « Je me sens culpabilisé de ne pas travailler. Je me sens gênée quand on me pose la question : alors tu as trouvé? ou... alors souvent je réponds : Oh ! Presque... énormément, c'est vrai, j'ai l'impression d'être... je ne sais pas... et d'ailleurs, j'ai parlé souvent à des gens qui ne travaillent pas, ils disent aussi qu'ils ont le sentiment d'être, je ne sais pas dévalorisés, de se sentir fautif d'être dans cette situation, parce qu'il y a aussi une espèce d'idéologie qui veut que ceux qui veulent vraiment trouver, ils en trouvent toujours. Si on ne trouve pas, c'est qu'on ne veut pas. »

F. 31 ans, mariée, sans enfant, psychologue, maîtrise de Lettres »³⁰⁴

Le témoignage de cette chômeuse involontaire témoigne de l'intériorisation du discours culpabilisant à son égard. Ne pas trouver de travail équivaut à une « faute ». Quand bien même ces oisifs devraient être légitimes puisqu'ils subissent la perte d'emploi « *en raison de la situation économique* », le soupçon de leur fainéantise plane toujours.

On peut par ailleurs observer des situations de fragilité intériorisée, ainsi que l'illustre le témoignage suivant :

« Quand vous allez dans les banques, les trucs comme ça, on vous regarde comme une... pestiférée »³⁰⁵.

³⁰⁴ Schnapper D., *L'épreuve du chômage*, Op. Cit., p. 102.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 59.

Cette personne joue le rôle de « *parasite* » qu'on lui a assigné. Elle se vit au travers du regard des autres comme un virus, cause d'une maladie sociale, qu'il ne faudrait pas approcher au risque d'être contaminé, comme le souligne la référence à la peste.

L'intériorisation de la faute morale et de la pathologie sociale que représente le chômage cause des situations de désarroi.

« « Alors vous avez du chômage, mais les gens ils jettent le pain, non le chômage, qu'est-ce que c'est, le vrai terme, le chômage c'est un tombeau, voilà, c'est un tombeau hein tombeau, le type il s'engouffre tout doucement et puis il s'en va jusqu'au fond, et puis voilà et c'est tout ».

H., 57 ans, divorcé, chauffeurs de poids-lourds, sans diplôme »³⁰⁶

Ces témoignages, rapportés par Dominique Schnapper dans le cadre de son enquête sociologique sur le chômage, attestent que l'expérience du chômage ne se fait pas sans souffrance. La perte de travail ne s'assimile pas à une simple perte de revenu. Pour le chauffeur de poids lourd, l'expérience du chômage est équivalente à la mort. Ces individus ont été conditionnés à travailler, comme nous tous, mais aussi et surtout, conditionnés à penser que l'absence de travail est non seulement un mal social, mais un mal individuel. Elle signifie l'échec d'une vie.

« « L'ouvrier du Nord n'a jamais pensé à autre chose qu'au travail (...). c'est pas normal, je ne peux pas m'y faire. On ne se sent plus homme ».

H. 52 ans, marié, sans enfant, ajusteur, C.E.P.

« C'est plus dur encore pour un homme de rester à la maison (...). Je me levais à six heures, mais je me disais, c'est pas normal d'être comme ça, là. Je le ressens, et pas mal de gens le ressentent aussi. On accepte qu'on travaille pas, mais on n'est pas fait pour ça. C'est normal de travailler ».

H. 50 ans, marié, un enfant, ancien ouvrier devenu chef de service »³⁰⁷. »

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 100.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 100.

On retrouve ici le témoignage rapporté en introduction. La référence à la norme est capitale. Se confondent ici les deux acceptions du mot norme, à la fois récurrence statistique et loi à suivre³⁰⁸. Non seulement vivre – au sens biologique, subsister, du grec « *zoé* » – mais exister – au sens d'inscrire sa singularité du grec « *bios* » – signifie travailler. Il faut obéir à cette norme au risque de ne plus soi-même être considéré comme normal, au risque de ne plus être « *homme* ».

*« La crise de statut par le chômage et l'humiliation qui en résulte tiennent (...) à l'identification de l'honneur au travail – l'honneur fonde le système de valeurs des sociétés et des populations pauvres – et à une perception dichotomique qui oppose au monde du travail et des travailleurs celui des fainéants (terme qui revient aussi souvent que celui de « diminués »), sans honneur et sans dignité – d'où le sentiment du chômeur d'être exclu et méprisé. »*³⁰⁹

Ainsi que le soulignent ces considérations de la sociologue Dominique Schnapper, l'humiliation qui en découle viendrait du fait qu'il existe un profond attachement au travail. Non seulement il serait gratifiant de savoir faire mais il est aussi une manière de définir l'honneur d'une personne. La perte du travail correspondrait à une perte de revenu, mais aussi à une perte de cette dignité d'homme. En même temps que son moyen de subsistance, on perd son être.

Les discours attestent que la loi morale du travail, à laquelle se réfère la Constitution, a été intériorisée. Elle est une référence pour les hommes et femmes et un moyen de discriminer les citoyens selon leur rapport au travail.

³⁰⁸ Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 178.

³⁰⁹ Schnapper D., *L'épreuve du chômage*, in Paugam S., *La disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté*, Op. Cit., pp. 53 – 54.

4.3. La fin du travail

4.3.1. Résistance au *socius* du travail

La possible résistance ...

Face à la pathologisation et à la normalisation, des actes de résistance sont possibles.

« *Le pouvoir ne s'exerce que sur des sujets libres*³¹⁰ »

Dans la théorie foucauldienne, *a contrario* de Marx, les individus sont libres. Ils ont devant eux « *un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place* ». Ils choisissent de céder à la normalisation ou de la refuser en adoptant ou non la conduite fixée par le pouvoir.

Chaque pouvoir crée ainsi la possibilité de résistance :

« *Au cœur des relations de pouvoir et comme condition permanente de leur existence, il y a une insoumission et des libertés essentiellement rétives, il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel* »³¹¹.

Dès qu'il y a pouvoir, il y a une possibilité, du fait de la liberté des individus, de proposer une alternative à la conduite dictée par le pouvoir.

La résistance consiste selon Foucault à se positionner contre le savoir/pouvoir afin de mettre en échec les dispositifs d'identification, de classification, de normalisation du discours³¹². L'identité d'oisif et l'identité de travailleur, instituées par le savoir/pouvoir – qui assujettit les individus en les réifiant, les réduisant à leur dimension de travailleurs – peuvent être contrées par le refus de cette identification, par ce que Foucault appelle le « *mode de vie* ». Foucault applique ce concept à l'homophobie, dont il identifie la source dans le refus du mode de vie

³¹⁰ Foucault M., « Le sujet et le pouvoir », 1982, repris in *DE*, vol. 2, texte n°306, p. 1056.

³¹¹ Id., « Entretien avec M. Foucault », 1982, repris *Ibid.*, texte n°311, p. 1061.

³¹² Revel J., *Dictionnaire Foucault, Op. Cit.*, p. 113.

homosexuel. Résister signifie endosser un mode de vie singulier, différent de celui dicté par le pouvoir :

*« Je voulais dire aussi que ces choix sexuels doivent être en même temps créateurs de mode de vie. Être gay signifie que ces choix diffusent à travers toute la vie, c'est aussi une certaine manière de refuser les modes de vie proposés »*³¹³.

*« S'interroger sur notre rapport à l'homosexualité, c'est plus désirer un monde où ces rapports sont possibles »*³¹⁴.

A la manière de Foucault, nous voulons par notre réflexion sur la résistance montrer que l'oisiveté est un mode de vie possible.

Néanmoins, la résistance soulève certaines interrogations. Peut-on résister sans être désaffiliés ? Peut-elle être généralisée ? Quelle est son sens ?

Contre la pathologisation de l'oisiveté

Il existe ainsi des actes de résistance contre l'identitarisation pathologique « d'assistés ».

Aujourd'hui, tous les oisifs peuvent être pris en charge par l'assistance sociale et toucher les minima sociaux. Le recours à l'assistance publique confère le statut d'assisté, précisément pathologique.

*« Le pouvoir en tant qu'il produit des vérités est positif »*³¹⁵

Il produit l'identité d'assistés. La monographie de Serge Paugam décrit les formes de résistances possibles à la pathologisation de l'oisiveté. Il existe bien souvent des situations de résistance face au stigmat.

Dans certains cas, l'assistance est revendiquée. Elle est un statut accepté qui n'est pas symptomatique d'une anomalie individuelle. « *J'suis pas né dans le bon siècle* », dit une des personnes interrogées. Les individus ne présentent alors aucune motivation à l'emploi et entrent en conflit avec l'administration

³¹³ Foucault M., « Entretien avec M. Foucault », 1982, repris *DE*, vol.2, texte n°311, p. 1114.

³¹⁴ *Loc. Cit.*

³¹⁵ Revel J., *Dictionnaire Foucault, Op. Cit.*, p. 115.

assistancielle qui voudrait les contrôler³¹⁶. Suite à une longue période de recherche d'emploi, ces personnes entrent en crise contre la norme, acceptant la dépendance, n'ont plus aucun scrupule vis-à-vis des aides³¹⁷. Elles se construisent alors une identité qui peut exiger des dus à l'assistance sociale. Toutefois, l'assistance revendiquée correspond à la fin de la carrière d'assistés, au sens où elle est une résignation face aux échecs subis pour retrouver un emploi et échapper à la misère.

Paugam observe un autre comportement de résistance face à la pathologisation, cette fois-ci, parmi les marginaux, ceux qui ne reçoivent aucune aide publique. La « *marginalité organisée* »³¹⁸ procède ainsi à la « *reconstruction symbolique d'un cadre culturel dans un espace contrôlé par l'expérience des échanges et des activités quotidiennes et parfois grâce à des ressources de l'imaginaire* »³¹⁹. Ces personnes reconstruisent leur champ d'expérience, subvertissant les normes. Paugam fait par exemple référence à des poèmes dictés à sa femme par un ancien domestique de ferme, analphabète. Intitulé *La roue de la mort*³²⁰, le recueil évoque un monde où les conditions misérables sont inversés mais aussi l'amour de la nature. La fuite dans l'imaginaire subvertit l'identité de désaffilié. On peut également découvrir un autre témoignage sur la liberté procurée par la marginalité :

*« Ce qui m'a poussé à faire la route ?... peut-être le fait d'avoir été trop longtemps enfermé au départ... conditionné disons par... le fait de travailler jeune... le fait d'avoir des obligation par rapport à la vie chez les gens chez qui j'étais... c'étaient des familles nombreuses et il fallait travailler pour se nourrir, non pas pour... Il y avait pas de choix... on était toujours en position de travail... jusqu'à l'armée quoi... et à partir du moment où je suis parti voyager, il y a une espèce de libération, où j'essaie de vouloir... de vouloir comprendre les gens, ce qui se passe, les choses, ce qui m'entoure aussi... parce qu'on a les yeux fermés quoi... donc ouvrir les yeux »*³²¹.

³¹⁶ Paugam S., *La disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté*, Op. Cit., p. 107.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 109.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 129.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 129.

³²⁰ *Ibid.*, p. 138.

³²¹ *Ibid.*, p. 124.

Etre nomade permettrait une forme d'émancipation vis-à-vis des contraintes imposées par la société. Cependant, comme le souligne Paugam, l'enthousiasme des discours est bien souvent complétés par les « *tracas quotidiens* »³²².

Dans les moments où le marginal ou l'assisté construisent un discours sur lui, hors des catégories existantes, hors des objectivations, on fait face à ce que Foucault appelle de la « *transgression* »³²³, c'est-à-dire la construction ésotérique d'une identité irréductible à l'objectivation. Dans les moments où les personnes défient l'autorité, c'est la relation de pouvoir qui est en question : elles « *[creusent] des espace de luttes* »³²⁴ contre son statut pathologique d'assisté ou désaffilié.

Il existe ainsi des formes possibles de réappropriation de son identité, au sens où la résistance refuse la catégorisation imposée par la norme. Elle assume la pathologie de l'oisiveté – bien que ce ne soit que momentanément – toute en la subvertissant. Toutefois, elle n'échappe ni à la précarité, ni à l'insécurité de la vie ni à la perte du lien social.

La possible résistance à l'impératif catégorique de travail

Mais on peut également observer d'autres modes de vie, qui se revendiquent littéralement hors du travail, et plus précisément, hors du travail utile.

C'est en ce sens que l'on peut analyser la « *critique artiste* »³²⁵. Ces émissaires³²⁶ critiquent l'insignifiance des buts de vie tels que consommer, accumuler, faire fonctionner, rationaliser, calculer et la médiocrité, la bassesse et

³²² *Ibid.*, p. 125.

³²³ Revel J., *Dictionnaire Foucault, Op. Cit.*, p. 113.

³²⁴ *Ibid.*, p. 114.

³²⁵ Boltanski L., Chiapello E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, Nrf essai, 1999, p. 502.

³²⁶ « Critique artiste » in Chiapello E., cours sur l'histoire de la critique du capitalisme, majeure Alternative Management, HEC, 2012-2013.

Inspirée du romantisme et en particulier de Baudelaire, cette critique regroupe plusieurs nébuleuses. Dans les années 1930-70: l'école de Francfort (rénovation de la critique sociale par la critique artiste): Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse. Pessimisme technologique (J. Ellul, Heidegger, Illich...): la technique comme source d'oppression. Dans les années 70, on retrouve des critiques de la société de consommation comme Baudrillard. Mais aussi, le situationnisme (Debord, Vaneigen,...) Dans les années 2000, les Anti-pub, No-Logo, Hybridation avec la critique écologique. Chomsky, critique de la communication, des medias.

la vulgarité des préoccupations et des goûts de la classe dominante (les bourgeois) autant que ceux des masses comme les calculs mesquins, de la moralité idiote, des plaisirs faciles et de l'enfermement dans la reproduction (travail, famille)³²⁷. Mais ils critiquent également la disparition des formes d'authenticité liée à la marchandisation de tout, l'uniformisation des goûts, en référence à la « *perte du sens du beau* »³²⁸, la production de masse, les faux besoins construits par la machine économique et le règne de l'utilité matérielle, en somme la « *marchandisation généralisée, non seulement des objets quotidiens mais aussi des œuvres d'art* »³²⁹.

La critique artiste perçoit les mécanismes de mise au travail :

*« Elle insiste sur la volonté objective du capitalisme et de la société bourgeoise d'enrégimenter, de dominer, de soumettre les hommes à un travail prescrit, dans le but du profit mais en invoquant hypocritement la morale, à laquelle elle oppose la liberté de l'artiste, son rejet d'une contamination de l'esthétique par l'éthique, son refus de toute sorte d'assujettissement dans le temps et dans l'espace, et dans ces expressions extrêmes, de toute espèce de travail »*³³⁰.

Leur méthode de subjectivation passe par ce qu'il nomme « *l'authenticité* ». La condition d'artiste est définie par « *le rejet de toutes les formes de disciplinarisation, tout particulièrement, celles associées à la recherche du profit* »³³¹. Ils opposent ainsi au travail-marchandise la possibilité d'avoir une activité *inutile* au sens économique, d'être artiste : « *[la critique artiste] s'enracine dans un mode de vie bohème* » contre l'oppression du monde bourgeois³³².

La critique artiste met à mal la crise de sens du travail. Tandis que les sciences humaines au XIXème siècle se sont construites en exaltant le travail comme moyen de réalisation, la réalité des conditions de travail est souvent très décevante. Dans les pas d'Hannah Arendt, la critique artiste fait état d'une confusion entre l'oeuvre et le travail, ce dernier ne pouvant permettre de se

³²⁷ *Loc. Cit.*

³²⁸ Boltanski L., Chiapello E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *Op. Cit.*, p. 83.

³²⁹ *Loc. Cit.*

³³⁰ *Loc. Cit.*

³³¹ *Ibid.*, pp. 502 – 503.

³³² *Ibid.*, p. 83.

réaliser. Au *labor*, ils opposent l'*opus* : il s'agit non plus de se réaliser par une activité alimentaire, qui garantit la *zoé*, la vie reproductive, mais par l'oeuvre, par une activité qui permet d'inscrire sa singularité dans la matière, c'est-à-dire, sa *bios*.

L'identification au citoyen-travail peut ainsi être combattue par un refus de l'identitarisation et par une réappropriation singulière de son identité³³³. Toutefois, nous pourrions noter qu'il s'agit d'une posture élitiste.

4.3.2. En finir avec la *laborpolitique* ?

Le paradoxe de la politique de l'emploi

*« Les conditions de travail se dégradent, le tribut que les pays doivent payer pour réussir dans l'économie mondiale ne cesse de s'alourdir. Le prix à payer pour la planète est de plus en plus élevé. C'est un problème que personne ne veut soulever. On ne prône qu'une seule position à l'heure actuelle »*³³⁴.

Dominique Méda et Judith Schor dénoncent le grand paradoxe des politiques de l'emploi. Aujourd'hui, nous sommes capables de produire toujours plus avec toujours moins de travail³³⁵, ce qui ne cesse d'agréments la grande catégorie chômeur.

Comme l'homme politique allemand Helmut Schmidt l'avait souligné, la panacée serait :

« Les profits d'aujourd'hui sont les investissements de demain et les emplois d'après-demain ».

³³³ Revel J., *Dictionnaire Foucault, Op. Cit.*, p. 73.

³³⁴ Schor Schor J., in Meda D., Schor Schor J., *Travail, (une révolution à venir), Op. Cit.*, p. 11.

³³⁵ Meda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition, Op. Cit.*, p. 1.

Ce discours remonte aux années 1990, moment où le chômage menace. Il légitime les politiques de l'emploi et en même temps remet en cause ce qu'est l'emploi.

Aujourd'hui tous les efforts politiques sont dirigés pour relancer le travail, sous couvert des « *grands équilibres macroéconomiques* ». On fait face à un double discours : on déplore le chômage et on crée des emplois à tout prix, même s'ils renforcent les inégalités, même sans intérêt, même sans contenu, pourvu qu'ils existent³³⁶.

De ceci, naît la société clivée que nous avons pu appréhender au travers des discours étudiés.

« J'essaie quant à moi de dire que la notion de travail existe depuis très peu de temps et que le travail a pris dans nos vies individuelles et collective une place grandissante. Et c'est bien pour cela que quand quelqu'un est au chômage, il perd absolument tout. Donc nous nous trouvons dans une société qui commence à être clivée, d'un côté, des gens qui bossent comme des fous, over-worked, comme vous dites, et de l'autre côté, des gens qui n'ont rien, parce que le seul statut possible, aujourd'hui, vient du travail, parce que la seule activité collective utile et réelle, croit-on, c'est la production »³³⁷.

Selon Dominique Méda, nous serions à une époque où il n'y a qu'une alternative : travailler trop – et passer son temps à gagner sa vie, sans avoir aucune autre activité – ou n'être rien.

« Aujourd'hui nous travaillons quarante, cinquante, soixante heures, et nous voyons des enfants seuls, sans leurs parents. C'est un problème très grave aux États-Unis. Il y a une métaphore : le secteur du travail cannibalise, engloutit les autres secteurs »³³⁸.

Or, le problème que souligne Méda vient du fait qu'en développant l'abondance, on finit par avoir de moins en moins besoin du travail humain. Cette contradiction n'a pas encore éclaté, car il y a encore un peu de croissance.

³³⁶ *Ibid*, L'actuel paradoxe des sociétés fondées sur le travail p. 15-29.

³³⁷ Id., in Id., Schor Schor J., *Travail, (une révolution à venir)*, Op. Cit., p. 9.

³³⁸ *Ibid.*, p. 23.

« N'est-ce pas bizarre de ne pas prendre acte de la hausse de la productivité et de vouloir perdre sa vie à la gagner? » s'interroge Dominique Méda.

La société de travailleurs : la fin du politique ?

La société de travailleurs s'est édifiée sur la volonté de liens politiques, ainsi que le désiraient les révolutionnaires. Toutefois, on peut se demander si le travail n'a pas paradoxalement complètement annihilé le politique. Hannah Arendt propose une grille de lecture en ce sens.

Pour cette philosophe, « *vie* » a deux sens dont l'étymologie rend compte : la zoé, au sens de vie de l'espèce, reproduction, et la bios, entendue comme singularité de l'individu, ce par quoi l'homme se distingue. Trois types d'activités existent et se partagent la zoé et la bios. Le travail concerne la zoé, tandis que l'action et la parole politique modèlent la bios. Or, comme l'explique *Condition de l'homme moderne*³³⁹, la modernité a vu le triomphe de la consommation et du travail, au détriment de l'activité politique, entraînant la société dans le conformisme et la crise politique³⁴⁰. L'homme aurait abandonné la participation à la vie de la cité, du commun, sous forme de *praxis* (action) et *lexis* (parole), au profit des nécessités de son foyer, que traduit le travail³⁴¹. Ce triomphe du *labor* aurait pour conséquence de précipiter l'homme dans une fonction purement reproductive :

« *Le travail reste encore lié à la nécessité vitale, c'est-à-dire à renouveler sans cesse la vie* ».

Dans la même perspective que Marx, le travail occupe une fonction de conservation de l'individu au même titre que la procréation. Pour Hannah Arendt, la déshumanisation – au sens de dépolitisation – au profit de l'animal *laborans* est la cause de la genèse de la société de travailleurs. La société est théoriquement fondée sur le principe que tous les hommes doivent considérer leur activité

³³⁹ Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, New York, Calmann Levy, Agora, 1961.

³⁴⁰ Saint-Pierre E., *Au croisement des pensées de Hannah Arendt et de Michel Foucault sur le social, le biopouvoir et la gouvernementalité*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Micheline de Sève, Science politique, Université de Montréal, Québec, 2008, p. 2.

<http://www.archipel.uqam.ca/1405/1/M10528.pdf>

³⁴¹ Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, *Op. Cit.*, p. 61.

comme le moyen de gagner leur vie et subvenir à leur famille. Le processus vital a pénétré le politique, et la société est devenue le point d'orgue de son organisation³⁴². Le travail sort du domaine privé, provoquant la division du travail dans le domaine public³⁴³.

L'ambition arendtienne est politique. Elle fustige l'impérialisme du travail, propre au monde moderne, qui monopolise l'énergie humaine au détriment de l'action. De la même façon, Marx déplorait l'aliénation des consciences par le capitalisme. Arendt constate la réduction des êtres humains en marchandises, où l'individu n'est plus défini que par la place qu'il occupe dans la production et l'échange³⁴⁴.

Le bilan dressé par Méda et Schor va dans ce sens. La société de travailleurs engendre des hommes complètement désocialisés du fait du chômage, et des hommes « *overworked* » du fait de la pression productiviste. Ni les uns ni les autres ne semblent avoir de temps ni d'énergie pour le politique. Par ailleurs, la persévérance de la division du travail a créé des spécialistes des questions politiques. La chose publique ne concerne ainsi qu'une élite.

En somme, *Condition de l'homme moderne* expose l'émergence moderne du domaine social, comme séparé du politique. Le social aurait éloigné du politique l'homme, laissant place à un travailleur-consommateur.

Repenser la richesse

« *Tout se passe comme si, au début du XIXème siècle, au moment-même où les conditions de travail sont les pires (Villermé et Engels écrivent en 1840 et 1844), les hommes fixaient brutalement leurs énergies utopiques, leurs rêves, leurs attentes sur la sphère du travail et de la production* »³⁴⁵.

³⁴² *Ibid.*, p. 85.

³⁴³ *Ibid.*, p. 86.

³⁴⁴ Saint-Pierre E., *Au croisement des pensées d'Hannah Arendt et de Michel Foucault sur le social, le biopouvoir et la gouvernementalité*, *Op. Cit.*, p. 68.

³⁴⁵ Méda D., Schor J., *Travail (une révolution à venir)*, *Op. Cit.*, p. 10.

Pour Dominique Méda, un idéal du travail³⁴⁶ s'est créé à cette époque, portant avec lui l'espoir de l'émancipation et de la réalisation de soi.

Hegel et Marx auraient attribué au travail la vocation de « *domestiquer le monde* », de le civiliser et de l'humaniser. Le travail aurait donné à ce moment là l'étalon de l'ordre social et de la distribution des richesses. Pour lutter contre les privilèges de l'aristocratie, le travail aurait permis la mise en place de l'ordre du mérite, fondé sur les capacités propres à chacun et non plus sur des héritages familiaux. Et du même coup, l'idéal de société proposé aurait été pensé sous le signe du travail : il s'agirait d'une société travailleuse.

D'un point de vue politique, Dominique Méda appelle à se méfier de ce concept de « *travail* », que nous qualifierons pour des raisons de clarté de travail productif. Tout d'abord, parce qu'il exclut, comme nous l'avons vu, le travail invisible³⁴⁷, créant une hiérarchie entre un travail qui rend digne d'être citoyen, et un travail de second rang. Ensuite, parce que cette catégorie nous dévoierait vers une marchandisation de tout³⁴⁸, du corps, du temps, de l'air, de la nature voire même de la solidarité comme en témoigne le développement de l'économie sociale et solidaire (ESS). Corollaire de la rémunération monétaire, une quelconque activité deviendrait valorisable dès lors qu'elle entrerait sous ce critère, poussant à étendre sans répit la sphère marchande³⁴⁹.

Enfin, aujourd'hui, tout du moins en France, le travail continue à être l'idéal du grand intégrateur mais il n'est plus que réservé à une minorité. Il faut se battre pour avoir un emploi, mais cette fois-ci, les armes sont les diplômes, dépendant des capitaux social, culturel et économique transmis à partir de la naissance. Nous pouvons nous demander ce que vaut le diplôme comme idéal d'intégration s'il n'est accessible qu'à une frange de la population.

Ce qui se situe dans le giron de la critique de Méda est le critère utilisé pour classer les activités humaines : l'argent. Il faudrait trouver un autre mode de reconnaissance que la valorisation monétaire³⁵⁰, celui-ci ne reflétant pas justement ce qu'est la richesse puisqu'elle est seulement soumise à la rencontre d'une offre et d'une demande. Pour Méda, la vraie richesse consiste à tenir ensemble des

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 19.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 21.

³⁴⁹ L'ESS est à ce titre très critiquée par Dominique Méda..

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

individus peu enclins à la sociabilité³⁵¹. La rémunération monétaire ferait oublier le véritable sens des valeurs, la véritable richesse.

La marchandisation serait la raison de notre attachement au travail associé à la création de richesse : la rencontre entre l'offre et la demande.

³⁵¹*Ibid.*, p. 28.

Conclusion

Depuis l'Antiquité, le travail en lui-même a été considéré comme le lot des hommes non-libres, mais aussi comme un châtement divin, avec le christianisme. Activité de souffrance et de peine, on a d'ailleurs uniquement conservé l'étymologie de *tripalium* au XVIème siècle, à l'image de l'instrument de torture à trois pieux. Les positions nobles sont celles qui assurent le salut de l'âme des sujets du royaume (clergés) et leur protection (chevaliers). Le travail salarié, apparu au Moyen-Age, est d'autant plus déconsidéré qu'il cause la mobilité des hommes, leur désaffiliation et le chômage, qu'on n'appelle pas ainsi à l'époque, mais qui porte le nom d'oisiveté. Ce phénomène est perçu comme un acte volontaire. Or, aujourd'hui, ces valeurs ont été inversées.

Notre réflexion a ainsi consisté à se demander comment le travail salarié a pu devenir la panacée des sociétés occidentales, garantissant la légitimité des individus dans la société et leur pourvoyant identité et droits. Au travers de notre enquête archéologique, nous avons découvert que la valorisation du travail salarié était née de la constitution d'un ennemi intérieur : l'oisif.

Au XVIIème siècle, on rejette les oisifs que sont les mendiants et vagabonds qui refusent de se soumettre à l'ordre divin « *tu mangeras à la sueur de ton front* » au nom de leur immoralité. De plus, ce sont autant de désaffiliés arrivant par milliers dans les villes qui constituent de facteurs de désordre. Pour régler cette gêne on les enferme dans des hôpitaux généraux, à Paris, à la Salpêtrière, à Bicêtre ou encore à Saint-Lazare. On fait alors la distinction entre les invalides, que l'on assiste et nourrit, et les valides, que l'on force à effectuer un travail pénible et stérile. Le travail forcé acquiert ainsi une fonction de pénitence, de retour à la vertu.

Au XVIIIème siècle, on voit fleurir des textes d'économie politique qui désignent un nouvel ennemi intérieur : l'oisif riche. Les penseurs de l'époque réfléchissent sur la richesse de l'État. Jadis considérée comme les métaux précieux, on en vient à se focaliser sur le travail. Le travailleur de la terre devient le maillon essentielle de la richesse et de la force d'un État, et l'or et l'argent sont

relégués au rang de moyens. Aussi, le nouvel ennemi intérieur devient le parasite, celui qui profite des richesses créées par les travailleurs. Il prend plusieurs visages : celui de l'imposteur, du noble, ou encore celui de l'occupé qui ne produit rien comme le clerc.

Les révolutionnaires récupèrent ces deux ennemis intérieurs. Coupant la tête aux privilégiés ou prenant acte leur conversion aux valeurs révolutionnaires, ils essaient de composer avec les oisifs pauvres. Ils constatent l'échec des méthodes répressives, de l'hôpital général, d'une part, et changent de regard sur la délinquance. Elle ne fait pas partie de la nature vagabonde mais est le fruit de la misère, c'est elle qu'il faut combattre. Par ailleurs, l'oisiveté est diagnostiquée comme le résultat d'un système de travail défectueux, le corporatisme. On explique ainsi scientifiquement ce qu'est le chômage, non plus comme acte volontaire mais comme état subi.

La valeur travail est née d'une volonté révolutionnaire de mettre fin à l'oisiveté : il est devenu la solution à l'oisiveté du pauvre. Il a ainsi fallu mettre en place une *laborpolitique*, chargée de promouvoir une société de travailleurs. On a ainsi créé un marché du travail, où les hommes sont supposés être libres. Mais en réalité, une multitude de mécanismes se sont installés pour surveiller l'entrée de cette ancien ennemi intérieur, l'oisif comme les livrets ouvriers, l'identification, la police ou la surveillance.

La bataille contre l'oisiveté est ensuite passée de pouvoirs institués à un contrôle social. Le pouvoir de mettre au travail s'est déplacé des institutions vers nos propres discours. Ces mécanismes, qui sont arrivés jusqu'à nous, ont permis une appropriation subjective de l'impératif catégorique « il faut travailler » et de la pathologisation de l'oisiveté. L'intériorisation a engendré l'avènement de l'évidence du travail.

L'étouffement de l'oisiveté fait oublier son caractère politique nécessaire et empêche de penser une société sans travail. Or, aujourd'hui, le coût d'entrée du travail est élevé : il est rare. Pour avoir un bon pouvoir de négociation, il nous faut être bien pourvu de capitaux, sociaux, culturels et économiques, hérités et donc réservés à des privilégiés. D'autre part, il incarne toujours des rapports sociaux de domination. Et par ailleurs, il empêche également de s'interroger sur la richesse.

Construit sur le modèle capitaliste de création de marchandises, l'évidence du travail ne permet pas de remettre en cause la croissance à outrance.

Le travail ne remplit plus sa fonction d'intégration fondée sur le mérite et le talent, souhaitée par les révolutionnaires. Il est un nouveau privilège, qui met à mal le lien social – tant politique que familial, ainsi qu'un facteur d'épuisement des ressources naturelles que nous craignons de regarder dans les yeux du fait de son évidence et de son rôle majeur – en tant que *socius* et en tant que *projet politique* – dans nos sociétés occidentales.

Bibliographie

1. Ouvrages théoriques sur le travail

1.1. Philosophie

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann Levy, Agora, 1961

Fourel C., *André Gorz, un penseur pour le XXIe siècle*, Paris, La Découverte « Cahiers libres », 2009.

Meda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Champs Flammarion, 1995.

Meda D., Schor J., *Travail (une révolution à venir)*, Turin, Arte Editions, Mille et une nuit, 1997.

Meda D., *Travail : la révolution à nécessaire*, Paris, L'aube, 2010.

1.2. Mémoires

Alloncle A.-L., *Michel Foucault et la grande histoire de l'exclusion : du monstre à l'anormal*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Judith Revel, Philosophie, Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 2012.

Saint-Pierre E., *Au croisement des pensées d'Hannah Arendt et de Michel Foucault sur le social, le biopouvoir et la gouvernementalité*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Micheline de Sève, Sciences Politiques, Université du Québec, Montréal, août 2008.

2. Ouvrages théoriques et archives sur le travail

2.1. Michel Foucault

Méthodologie et archives sur le travail

Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Gallimard, Paris, 1972.

Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

Foucault M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1974.

Foucault M., *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, Tel, 1976.

Foucault M., *Les anormaux, Cours au collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard, Seuil, 1999.

Foucault M., *Sécurité, territoire, population, Cours au collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004.

Foucault M., *Dits et écrits, 1954-1975*, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2000.

Foucault M., *Dits et écrits, 1976-1988*, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001.

Théories et critiques de la méthodologie et du travail

Artières P. & Potte Bonneville M., *D'après Foucault*, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

Brandimarte R., Chiantera-Stutte P., Di Vittori P., Marzocca O., Romano O., Russo A., Simone A., *Lexique bio-politique, Les pouvoirs sur la vie* [2006], trad. de l'italien par Pascale Janot, Paris, Erès, 2009 .

Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1952.

Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

Canguilhem G., « Mort de l'homme ou épuisement du cogito ? », *Critique*, n° 242, 1967.

Revel J., *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007.

2.2. Marx

Sur le travail

Marx, K., *Manuscrits de 1844*, GF Flammarion, Paris, 1996.

Marx K., *Le capital, quatrième édition allemande* (1867), Livre I, PUF, 1993.

Marx K., *Manuscrits de 1844, Manifeste du parti communiste, Le capital (extraits)*, trad. par Jacques-Pierre Gougeon, Flammarion, Paris, 2008.

Théorie et critique sur le travail

Artous A., *Travail et émancipation sociale, Marx et le travail*, Syllepse, Paris, 2003.

3. Terrain

3.1. Actualité (sociologie, anthropologie, littérature)

La Constitution de la Vème République, Paris, Lextenso éditions, Gualino, 2012

Boutet-Civalleri L., *La fabrique des assistés, l'action sociale et médico-sociale dans la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Boltanski L., Chiapello E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, Nrf essai, 1999.

Friedan B., *La femme mystifiée* [1963], trad. de l'américain par Yvette Roudy, Genève, Editions Gonthier, 1964.

Paugam S., *La disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF, sociologies, 1991.

Polanyi K., *La grande transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps* (1983), trad. par Catherine Malamoud, Paris, Gallimard, Nrf, 1983.

Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1989.

Revel J., *Qui a peur de la banlieue*, Paris, Bayard, 2008.

Schor J., *The Overworked American*, New-York, Basic Books, 1991.

3.2. Textes datant de la période analysée

Textes juridiques

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789,
<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>

Loi Allarde, 17 mars 1791 (abolition des corporations, liberté d'entreprise et concurrence)

Loi Le Chapelier, 17 juin 1791 (abolition des corporations)

Textes politiques

Cahier général des remontrances, plaintes et demandes du Tiers-État de la Sénéchaussée d'Albret au siège de Tartas, René Leclercq, imprimeur libraire, Dax, 1789.

Cahier de doléance d'Harnes, Les amis de Robespierre pour le bi-centenaire de la Révolution, Georges Sentis, 24 mars 1789.

BO J.B., *Rapport et projet de décret sur l'extinction de la mendicité, présentés à la Convention nationale, au nom du Comité des secours publics*, Paris, Imprimerie nationale, 179.

Burke E., *Réflexion sur la Révolution de la France*, Londres, 1790.

Coquéau C.-P., *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, Imprimerie Ph. D. Pierre, Paris, 1787.

Coquéau C.-P., Examen des moyens adoptés pour augmenter le pouvoir et améliorer le sort du Tiers-État, Bibliothèque royale, Paris, 1789.

Coquéau C.-P., *Lettre à Messieurs les trois cent nouveaux représentants de la commune de Paris, sur le besoin urgent d'une constitution municipale et sur les vices des mesures prises pour l'établir*, Bibliothèque Royale, Paris, 15 septembre 1789.

Condorcet J.A.N., *Lettre au secrétaire de l'Académie de Châlons au sujet de la question : quels sont les moyens d'extirper la mendicité ?*, Bibliothèque royale, Paris, 1781.

La Rochefoucauld-Liancourt, député du département de l'Oise, *Rapport, fait au nom du comité de mendicité, des visites faites dans divers hôpitaux, hospices et maisons de charité de Paris*. Imprimé par ordre de l'Assemblée nationale, 15 juillet 1790.

Sieyès *Qu'est-ce que le Tiers-État ? Troisième édition*, Bibliothèque nationale imprimée, Paris, 1789.

Sieyès in *Des Manuscrits de Sieyès, 1773 – 1799*, sous la direction de Christine Fauré, Honoré Champion, Paris, 1999.

Textes philosophiques et pensées

Diderot D., D'Alembert *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751 – 1772.

Locke J., *Traité de gouvernement civil*, trad. de l'anglais, Desvieux, Royez, Paris, An III (1795).

Rousseau J.-J., *Discours sur l'économie politique*, 1755, pp. 20-21,
http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.pdf

Montesquieu, *Lettres persanes*, Gallimard, Paris, 1966.

Tocqueville A. de, *Sur le paupérisme* (1835), Editions Allia, Paris, 1999.

Voltaire, *Candide, l'ingénu, l'homme aux quarante écus*, Editions de Cluny, Paris, 1936.

3.3. Autres

Adalberon, évêque de Laon, « Chant au Roi Robert », XI^{ème} siècle, <http://histoiredu droitd.files.wordpress.com/2011/09/exemple-de-commentaire-de-texte.pdf>

Hésiode³⁵² <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/hesiode/travaux.htm>

La Fontaine J. de, *Fables*, 1668 – 1694, <http://www.la-fontaine-ch-thierry.net/cigale.htm>

3.4. Travaux d'histoire et de sociologie historique

Livres

Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale*, une chronique du salariat, Paris, Fayard, 1995

Daniel J.-M., *Histoire vivante de la pensée économique, Des crises et des hommes*, Paris, Pearson, 2010³⁵³

Furet F., Ozouf M., *Dictionnaire critique de la Révolution française, Idées*, Paris, Flammarion, 1992³⁵⁴.

Godechot J., *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Flammarion, 1979.

Moulier-Boutang Y., *De l'esclavage au salariat, économie historique du salariat bridé*, Paris, PUF, 1998.

Perrot J.-C., *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (VII^è-XVIII^{ème} siècle)*, Paris, Editions EHESS, 1992.

³⁵² VI-VII^{ème} siècle avant J.-C. Contemporain de Homère. Il conseille à son frère de travailler pour gérer sa société. Selon lui, le travail permet d'atteindre la richesse car il satisfait les dieux. Si le travail est efficace, c'est parce que Demeter, déesse de l'agriculture, pleine d'amour envers toi, te récompensera. La composante principale est religieuse. Pourtant, dans l'Antiquité, le travail est de nature servile. L'état naturel du grec : l'otium, et ceux de classes plus basses, le negotium. L'originalité de ce texte réside dans le fait que le travail est au cœur de la richesse, satisfait les dieux. L'enrichissement par le travail est aberrant pour la société antique. Et la richesse n'est pas bonne en soi.

³⁵³Présente l'émergence de la pensée économique : les mercantilistes, les physiocrates.

³⁵⁴Rousseau, Aristocratie, Egalité.

Riviale P., *Les infortunes de la valeur, L'économiste et la marchandise*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Woronoff D., *Histoire de l'industrie en France du XVIème à nos jours*, Paris, Seuil, 1994.

Xifaras M., *La propriété, étude de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004.

Articles

Caradonna J. L. « Prendre part au siècle des Lumières, Le concours académique et la culture intellectuelle au XVIIIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64e année, 2009/3.

Delmas B., Les physiocrates, Turgot et « le grand secret de la science fiscale », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2009/2 n° 56-2, p. 79-103.

Lazzeri C., *Locke et le fondement du droit de propriété*, ENS Lyon, http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:JtOwOuWgsTYJ:ses.ens-lyon.fr/servlet/com.univ.collaboratif.utils.LectureFichiergw%3FID_FICHER%3D1274878590695%26ID_FICHE%3D14606%26INLINE%3DFALSE+LAZZERI+C.,+Locke+et+le+fondement+du+droit+de+propriété&cd=1&hl=fr&ct=clnk&gl=fr&client=safari

4. Illustration

Masaccio, Adam et Ève chassés du paradis, 1424-1428.

« Tripalium »

Marlet, « Quatre mendiants au Pont au Change », gravure, XIXe siècle.

Lang D., « Why can't you give my dad a job? », 25 mai 1936.