



> Le lycée Chateaubriand

Jacques Le Goff : Travail et justice.

Conférence prononcée au Lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 22 novembre 2005.

Mise en ligne le 6 décembre 2005.

Jacques Le Goff est professeur de Droit public à l'Université de Brest, éditorialiste à Ouest-France, collaborateur de la revue Esprit. Dernière publication : *Du silence à la parole. Une histoire du droit du travail des années 1830 à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, 2004.

Voir une présentation complète sur le site <http://www.legoff-jacques.com/>

© : Jacques Le Goff.

TRAVAIL ET JUSTICE

« Le travail considéré synthétiquement dans les lois de la production et de l'organisation engendre la justice¹. » C'est Proudhon qui l'affirme à la mi-XIX^e siècle et pour se faire bien comprendre, il ajoute : « Par le travail [...] marche la justice². » Ce qui suggère, entre travail et justice, des rapports d'affinité et de co-naturalité tels que l'on peut énoncer ainsi l'un des grands axiomes de la société démocratique : *pas de justice sans travail, pas de travail sans justice*.

Comment une telle conviction, au cœur de la tradition socialiste depuis au moins le XVIII^e siècle, peut-elle se justifier ? En quoi le travail, et plus particulièrement de travail

Création de l'ordre dans l'humanité (1848), cité par J. Bancal, *Œuvres choisies*, Idées-Gallimard, 1967, p. 218.

² *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, *ibid.*, p. 67.

salarié qui concerne 85% des actifs, a-t-il à voir avec l'œuvre de justice sociale ? Par quels liens la relation entre ces deux ordres de réalité se noue-t-elle ?

Avant de passer à l'examen de cette question qui sera au cœur de mes développements, je veux attirer l'attention sur deux de ses caractéristiques majeures :

- d'abord sa modernité dérivée de la centralité acquise par le travail comme valeur de référence conditionnant la réalisation du projet d'égalité, plus précisément d'égalisation sociale des conditions d'existence individuelles et collectives. Nul ne conteste aujourd'hui, et le chômage n'a fait que renforcer la conviction, que le travail constitue une matrice de justice décisive, l'une des conditions de crédibilité de la citoyenneté. C'est une évidence attestée par les sondages. Eh bien, une telle assertion n'aurait pas simplement étonné les citoyens athéniens. Elle les aurait scandalisés, eux qui étaient convaincus de l'absolue étrangeté de l'ordre politique, en tant qu'ordre de la liberté citoyenne, à l'ordre du travail comme espace voué à la plate banalité de la nécessité biologique. Entre l'ordre du *pneuma*, celui de l'esprit et l'ordre du *bios*, l'incompatibilité est si totale que la contrainte de travail barre l'accès à la citoyenneté. En sorte que la frontière entre travailleurs et non-travailleurs est celle qui sépare les citoyens des non-citoyens (métèques et esclaves). Mais alors qu'aujourd'hui travailler passe pour condition d'accès à la citoyenneté via l'égalité réelle, à l'époque travailler constitue la marque de l'exclusion de la citoyenneté. Total renversement qui n'est pas sans intriguer et sur lequel je reviendrai.

- ensuite, deuxième trait, son allure paradoxale s'agissant du travail salarié, fondé sur la subordination et pourtant donné pour socle de la liberté effective. À ce propos, je rappelle qu'il y a encore moins d'un siècle, le mot d'ordre d'abolition du salariat était encore à l'ordre du jour. En 1922, le Congrès de Marseille du Parti radical inscrivait encore à son programme « l'abolition du salariat, survivance de l'esclavage ».

Par conséquent, *travail* et *justice* forment un couple encore très jeune, d'une légitimité désormais indiscutable (le Préambule de la constitution de 1946, repris en 1958, énonce au nom de la justice le « droit d'obtenir un emploi »), mais un couple dont la signification demeure encore assez largement incertaine du fait du doute qui continue d'envelopper les notions de travail et de justice :

- le *travail* : sans entrer dans le débat philosophique sur son sens, on peut admettre que le travail dont il sera ici question, ce n'est pas toute forme d'activité transformatrice de la matière ou des idées, c'est le travail en tant qu'obligation, nécessité, bref en tant qu'emploi. En ce sens, mon activité actuelle relève de l'ordre du

plaisir et non de l'obligation. Emploi = « traduction de l'activité laborieuse en termes de statuts et de rôles sociaux, c'est-à-dire la distribution des gratifications réelles et symboliques qui accompagnent l'exercice d'une activité de travail reconnue comme socialement utile – itinéraire professionnel, rémunération, qualification, avantages associés à l'exercice de l'emploi, représentations collectives dudit emploi³ ».

- la *justice* : voilà plus de 25 siècles, depuis au moins Platon et Aristote, que l'on s'échine à la définir sans que le débat soit clos. Et cela pour la raison, c'est une hypothèse, que la justice ne constitue pas une valeur substantielle qui ferait nombre avec la liberté, l'égalité, le respect... elle n'est que, mais c'est déjà beaucoup, l'expression d'un rapport équilibré entre les valeurs et les principes qu'une société se donne pour référentielles et la réalité de ces pratiques tant individuelles que collectives. Elle est autrement un instrument de mesure disponible pour bien des usages aussi variés que les valeurs retenues sous réserve du crédit reconnu à ces valeurs. Je partage, sur ce point, la conviction de M. Walzer : la justice est par nature plurielle, complexe au sens où il parle « d'égalité complexe ».

En tant que mesure et test de la société bonne, elle occupe naturellement chez presque tous les philosophes du politique, une position solaire. Voici ce qu'en dit Rawls et qui se souffre guère discussion : « La justice est la *première vertu des institutions sociales* comme la vérité est celle des systèmes de pensée. » De même qu'une théorie doit être rejetée si elle s'avère fautive, de même « si efficaces et organisées que soient des institutions et des lois, elles doivent être réformées ou abolies si elles sont injustes [...]. Parce qu'elles sont les premières vertus des activités humaines, la vérité et la justice ne sont susceptibles d'aucun compromis⁴. »

Mais au lieu de vouloir, à toutes forces, définir la justice dans sa positivité, on peut suivre la recommandation de Platon, d'Aristote et des autres, en abordant plus modestement cet énigmatique objet par son versant négatif, par l'expérience de l'injuste. Qu'est-ce donc que l'injustice sous l'horizon du travail ?

³ A.-C. Decouflé, M. Maruani, « Pour une sociologie de l'emploi », *Revue française des affaires sociales*, juillet-septembre 1987.

⁴ p. 29.

La réponse est assez simple : il est injuste d'être privé de travail dès lors qu'on est en capacité de travailler ; réciproquement, il est injuste de solliciter de la société ses garanties en lui refusant sa collaboration ; il est injuste d'être maltraité dans son travail par privation de liberté et de dignité ; il est injuste de travailler dans des conditions exténuantes et pour une rémunération insuffisante sinon dérisoire... Aristote s'en était déjà fait l'observation : l'intuition de l'injuste est plus immédiatement accessible que celle du juste et l'on pourrait reprendre à son propos la remarque de saint Augustin relative au temps⁵.

La semi-pénombre n'étant pas ténèbres, il y a espoir d'entrevoir assez vite sinon une définition circonstanciée du juste ou, du moins, à titre provisoire, une première approximation qui pourrait être la suivante : est juste, du point de vue social, ce qui est accordé à la possibilité pour chacun de réaliser son *projet d'existence* (cf. Rawls), ce qui permet, autrement dit, d'être, de devenir une personne accomplie. Est juste ce qui permet d'assurer *également* un statut de dignité. Qu'est-ce que cela veut dire sous le rapport du travail ?

La réponse suppose de distinguer deux niveaux de questionnement qui concernent l'un, l'accès au travail et toute la problématique cristallisée autour de la notion de « droit au travail » et, l'autre, le statut dans le travail relevant quant à lui du droit *du* travail.

Ce sont les deux niveaux que je devrais examiner successivement. J'ai décidé m'en tenir au premier en réservant le second pour un prochain épisode (cf. mon livre *Du silence à la parole. Une histoire du droit du travail des années 1830 à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, 2004) et je vais m'efforcer de maintenir mon propos dans l'espace intermédiaire entre la philosophie dont je ne suis qu'un braconnier et le droit que je connais plutôt moins mal sans oublier la science politique, l'histoire, la sociologie... Par conséquent : penser cette question en situation, dans un essai de « philosophie concrète » pour reprendre l'expression de Gabriel Marcel.

Justice par le travail

⁵ « Qu'est-ce donc que le temps ? si personne ne me le demande, je le sais. Si quelqu'un pose la question et que je veuille l'expliquer, je ne sais plus » Saint Augustin, *Confessions*, livre XI, ch. 14, Gallimard, coll. de la Pléiade, 1998, p. 1041.

On se souvient du cri des canuts lors des émeutes de Lyon en 1831 et 1834 : « Vivre en travaillant ou mourir en combattant ! » Bref : le travail ou la mort. Le travail se situe donc, en principe, du côté de la vie et en priver quelqu'un c'est d'une certaine façon le condamner à mort, suprême injustice. Hier c'était la mort réelle dans la misère, aujourd'hui c'est d'abord une mort symbolique, celle qu'expérimentent les personnes frappées par le processus d'exclusion, de désaffiliation sociale.

Pour aller plus loin dans l'intelligence de cette connivence entre *justice* dont la manifestation la plus élémentaire consiste dans le droit de vivre, le droit à l'existence, et *travail*, il faut affronter la question suivante : en quoi le travail peut-il être tenu non seulement pour une condition de justice sociale mais pour l'une de ses bases les plus solides ? C'est tout le problème de la justification du droit au travail, à l'emploi et de sa mise en œuvre qui est ainsi soulevé. Je voudrais l'aborder à partir de deux questions simples : ce droit, pourquoi ? ce droit, comment ?

A – Le droit au travail, pourquoi ?

Si je voulais répondre dans le style des *Shadocks*, je dirais que le travail doit être garanti parce qu'il occupe une place centrale dans l'existence individuelle et collective. Une grossière tautologie qui ne ferait pas avancer d'un pouce le débat quant aux raisons de cette centralité, mais qui aurait au moins le mérite de conduire à l'interrogation sur l'éventuelle nouveauté d'une telle situation. Que le travail occupe une place aussi centrale dans le fonctionnement sociétal, est-ce de toutes les époques ou s'agit-il d'une configuration récente ? Un rapide regard rétrospectif permet de se convaincre de sa fraîche extraction historique que l'on peut dater du XVII^e siècle, selon une dynamique qui culminera dans les années 1950 avec la conviction de l'entrée dans ce que l'on va nommer la « civilisation du travail » (H. Bartoli).

Pour apprécier l'originalité de cette configuration, il suffit de rappeler l'incompatibilité absolue entre travail et citoyenneté dans l'Antiquité grecque et romaine. Les citoyens y sont définis comme des « hommes libres ». À quoi se reconnaissent-ils ? Qu'est-ce qui fait que des individus soient réputés libres quand d'autres ne le seraient pas et tout particulièrement dans une démocratie ? À quoi se reconnaît ce statut de liberté ? La réponse est livrée au Chapitre 5 du Livre III de la *Politique* d'Aristote en réponse à la question « Les artisans doivent-ils être citoyens ? », une réponse différente, estime-t-il, selon le type de constitution. Dans une constitution aristocratique réservant les honneurs aux meilleurs, les artisans se verront nécessairement écartés du privilège de citoyenneté. Mais dans la constitution démocratique, rien ne leur interdit de plein droit l'accès, sous réserve cependant qu'ils soient « affranchis des tâches indispensables »

étant entendu que « la cité excellente [...] ne fera pas de l'artisan un citoyen ». Bref, une tolérance mais en aucune façon, selon Aristote, un idéal, et cela pour la raison que ces gens sont voués à la nécessité et ne disposent donc pas des disponibilités nécessaires à l'exercice du métier de citoyen qui est à plein temps. Le couple *nécessité/liberté* impose sa loi. Le travail, l'activité laborieuse exclut qu'un individu se consacre comme il conviendrait aux hautes missions politiques. L'exclusion n'est pas de principe, elle est établie sur un argument de fait fondé sur la capacité pratique de se vouer à l'activité politique. Une sorte de règle de prohibition des *cumuls* avant la lettre.

À Rome, la même conviction se retrouvera et j'en prends à témoins, d'une part, Cicéron selon qui « rien de noble ne pourra jamais sortir d'une boutique ou d'un atelier ». Or, l'exercice citoyen relève de l'ordre de la noblesse, par excellence. Ou encore Pline le Jeune quand il déclare : « C'est pour moi [sous-entendu, le citoyen], que travaille l'esclave barbare. » L'incompatibilité de fait évolue vers une incompatibilité de principe et il paraît juste que le travailleur soit maintenu aux marges de la citoyenneté.

Au Moyen Âge les choses évoluent. Le travail en tant que tel n'y est plus objet de mépris — la tradition chrétienne est passée par là avec l'idée qu'il peut être un instrument du salut, une manière de collaborer à l'œuvre divine (cf. Max Weber...) — la frontière se situant désormais entre le travail manuel qui demeure lié à la chute, à la nécessité et le travail intellectuel, entre les arts serviles et les métiers nobles, les arts libéraux préservés du contact avec la matière⁶. Même le travail manuel va progressivement se trouver réintégré au cœur du fonctionnement social, bien qu'au niveau le plus bas, par les ordres monastiques qui voient en lui un moyen de pénitence⁷. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'injonction de saint Augustin au IV^e siècle : « Au travail, les moines ! »... selon une représentation du travail manuel qui d'initialement péjorative va insensiblement évoluer, du fait même de la pratique des moines, vers une revalorisation thématifiée dans le cadre d'une éthique et d'une théologie du travail.

⁶ Cf. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Gallimard, 1977. Il s'agit ici de Jacques Le Goff l'historien médiéviste.

⁷ « Le sens de ce travail monastique est pénitentiel. C'est surtout parce que le travail est lié à la chute, à la malédiction divine et à la pénitence que les moines, pénitents professionnels, pénitents par vocation, pénitents par excellence, doivent donner cet exemple de mortification », *Ibid.*, p. 119.

C'est à partir du XVII^e siècle que l'évolution précédemment amorcée culmine avec la consécration du travail comme matrice de justice. Sous l'influence de la pensée libérale naissante, il va en effet devenir le juste fondement de la société à la fois dans l'ordre économique et politique :

- dans *l'ordre économique*, en ceci qu'il constitue le nouveau *principe de légitimation* de la propriété et de la richesse. Il est nouveau puisque jusqu'alors la richesse était supposée procéder de la *terre*, la seule capable de produire infiniment plus qu'elle n'avait reçu, de faire du peu beaucoup et donc de dégager un produit net sans équivalent. C'était la thèse de l'école physiocratique qui sacralisait la propriété foncière tenue pour un droit naturel et une institution d'origine divine. Pour l'école libérale, et je pense en particulier à la théorie de John Locke, si la terre a été donnée en partage par Dieu au genre humain, c'est le travail, comme déploiement de la raison, qui justifie la propriété au profit de celui qui fournit l'effort permettant de la valoriser. C'est lui qui distingue les biens propres de l'individu des biens communs. « Bien que la nature ait donné toutes choses en commun, dit Locke, l'homme néanmoins, étant le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la propriété ». Bref, à chacun selon son mérite.

- dans *l'ordre politique*, les conséquences d'une telle assertion sont décisives puisque se dessine, du moins en théorie, la perspective d'une possible égalité sur la base du travail comme capacité la mieux répartie et donc la plus juste. Sans y insister, on voit tout ce que la problématique démocratique doit au nouveau couple travail-justice étant entendu que la mise en œuvre d'un modèle qui finira par idolâtrer la propriété générera de nouvelles et criantes injustices.

Après cette très sommaire mise en perspective historique, j'en reviens à mon interrogation : *Pourquoi l'œuvre de justice passe-t-elle aujourd'hui encore par l'accès au travail comme épice de notre constellation sociale et ce malgré des discours insistants sur l'évolution vers une société du post-travail ?*

Pour illustrer cette centralité, je vous livre deux extraits de rapports récents qui la rappellent avec insistance et solennité. L'un est un rapport du Conseil économique et social de juillet 2003 intitulé *La Place du travail* : « C'est dans ce moment particulier où le chômage et la précarisation des parcours individuels menacent le fondement même de notre société que se révèle, pour les individus et la collectivité, le rôle décisif du

travail [...] l'un des éléments conditionnant à la fois l'efficacité économique et la cohésion sociale d'un pays⁸ » ; l'autre est l'une des recommandations de l'avant-dernier rapport du CERC (Conseil de l'emploi, des revenus et de la cohésion sociale) présidé par Jacques Delors : « Que tous ceux qui le désirent puissent avoir un emploi n'est pas d'abord un objectif de type économique, le travail est le premier facteur de la cohésion sociale⁹. »

Trois ordres de raisons peuvent être avancés pour rendre raison du rôle central du travail :

1^o) La première est *économique* et elle est si évidente qu'il n'y a pas lieu d'y insister : qui dit travail dit rémunération et donc ressources en principe croissantes et accès aux biens marchands, aux jouissances de la société devenue depuis la seconde moitié du XIX^e siècle une société de consommation. La vie normale, ce qui est tenu pour « vie bonne » au sens social du terme, passe par là et de plus en plus grâce au salaire, étymologiquement ce qui permet d'acheter le sel qui donne goût à la nourriture et à l'existence.

A contrario, moins de travail, voire plus de travail du tout équivaut dans tous les cas à moins de ressources (75% des chômeurs disposent de moins de 800 € mensuels) avec un effet de frustration considérable et un évident sentiment d'injustice. La privation de travail est, en ce premier sens, une expérience de l'injustice pour ceux qui ne reçoivent pas leur juste part du fonctionnement de la société.

Sous ce rapport, on mesure la grande modernité de l'idée de participation à la richesse nationale, au fonctionnement de la société, idée selon laquelle, pour ce qui concerne le salaire, sa fonction de garantie vitale est insuffisante, chacun devant recevoir, selon sa place, une part dûment proportionnée de la richesse : c'est la justification de la conversion du SMIG en SMIC.

Mais la participation de tous à la richesse collective n'exclut pas les différenciations selon les mérites, les responsabilités de chacun... Cela dit, reste posée la question de l'écart maximum tolérable entre le moins et le plus, le plus bas et le plus haut... (cf. l'évolution des rémunérations).

⁸ CES, Rapport Vivier, *La place du travail*, 9 juillet 2003, LS, Doc., n^o 54/2003.

⁹ *Liaisons sociales*, Documents, n^o 17/2002.

2^o) La seconde raison est *sociale* : le travail reste, pour l'essentiel, l'assise de la protection sociale. Il est en ce sens, celui de l'option bismarckienne, une matrice décisive de protection indirecte par mutualisation des contributions. Et c'est d'ailleurs ce qui explique que pratiquement plus personne aujourd'hui ne réclame l'abolition du salariat. Curieusement ce statut de soumission, caractérisé par la subordination suscite de l'attrait sinon de la convoitise. Le travail ici entendu comme emploi incarne la protection contre les aléas de l'existence et l'inquiétude du lendemain qui furent longtemps le lot du monde du travail. On a fini par mesurer que dans le fond la véritable injustice se joue dans le rapport au temps, à la temporalité. Être pauvre, c'est se trouver confronté à un avenir frappé d'une totale incertitude, de précarité, un avenir sans balise, vide comme un désert...

En ce point, on peut objecter : oui mais, la richesse de nos sociétés nous permet désormais d'assurer un degré satisfaisant de garanties du lendemain en termes de moyens d'existence (substituts du salaire et autres garanties sociales type CMU...). Est-ce de nature à régler, du moins pour une bonne part, le problème du maintien aux marges du monde du travail ?

C'est l'idée défendue par les partisans du revenu minimum d'existence qui plaident pour un découplage entre revenu et travail. Ils proposent une double répartition des revenus : un revenu d'existence distribué de manière égalitaire à tous les individus en qualité de citoyens, assurant la possibilité d'une vie minimale digne ; et un revenu supplémentaire pour ceux qui souhaitent s'engager dans une vie professionnelle.

3^o) La troisième raison est *sociétale*. Elle concerne le fonctionnement, la configuration générale de la société en ce qu'elle affecte la capacité de faire société selon une dynamique d'intégration. Or, sous ce rapport, il ne fait pas de doute que le travail demeure selon l'heureuse formule d'Y. Barel le « grand intégrateur ».

Mais pourquoi ? Pourquoi le travail intègre-t-il plus et mieux que d'autres vecteurs de participation sociale tels que l'engagement associatif sous la forme du bénévolat ou le travail non économique, de création pour soi... ? Pourquoi les individus privés de travail se sentent-ils perdus ?

Pour aller à l'essentiel on peut dire que l'emploi reste encore aujourd'hui — rien ne dit qu'il en sera toujours ainsi, et c'est précisément l'un des grands enjeux des décennies à venir, j'y reviendrai — le **principal agent d'universalisation de l'individu** c'est-à-dire le moyen par lequel la personne s'arrache à sa singularité, à son espace privé pour devenir commensurable aux autres, pour se mesurer aux autres individus selon une échelle commune, précisément universelle, assurant une position sociale

visible et lisible. Si vous passez quelques instants avec un inconnu avec qui vous souhaitez lier conversation, la première question qui vous viendra sera : « *Qu'est-ce que vous faites ?* » Et à quoi répond cette curiosité sinon au désir de positionner votre interlocuteur et de vous positionner dans votre rapport à lui. Et, après qu'il aura décliné sa qualité, il est probable que vous désirerez en savoir plus, moins parce que vous êtes indiscret que parce que cette communauté d'appartenance à un « *monde commun* », comme dit Hannah Arendt, est de celles qui autorisent l'échange.

En ce sens, le travail est un moyen de communication, un grand échangeur, et un moyen de reconnaissance en tant qu'il se situe à l'interface du privé dont il constitue l'écorce sociale et du public auquel chacun accède principalement grâce à lui dans ce qu'Arendt nomme « l'espace public d'apparition » ou se réalise selon l'expression d'Anne Cauquelin « l'exposition de soi ». C'est toute la question de la « lutte pour la reconnaissance » (Hegel) à la base de l'identité (cf. C. Taylor *La Politique de la reconnaissance* et le dernier livre de Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*).

Nous touchons là à une dimension du travail qu'avait particulièrement perçue Marx quand il en faisait le lieu de manifestation par excellence de l'**être social de l'homme**. C'est par le travail qu'il entre en communauté humaine.

Il y entre à la fois par des relations économiques, sociales et juridiques, et enfin morales.

1^o) Par des **relations économiques** dans la mesure où son labeur contribue au fonctionnement global de la société. En sorte que l'acte productif, si particulier soit-il à l'origine (l'ouvrier dans son atelier ou le boulanger), s'inscrit dans un réseau de relations de plus en plus larges (au sein de l'atelier, de l'usine, du bureau... puis de la région, de la nation...). Chacun apporte sa contribution à l'édifice commun. Marx a parfaitement analysé ce processus. Et Durkheim non moins dans sa *Division du travail social* : « [Le travailleur] n'est donc pas une machine qui répète des mouvements dont il n'aperçoit pas la direction [...], il sait qu'ils tendent vers un but qu'il conçoit plus ou moins distinctement. Il sert qu'il sert à quelque chose [...], ses actions ont une fin en dehors d'elles-mêmes. Dès lors, si spéciale, si uniforme que puisse être son activité, c'est celle d'un homme intelligent, car elle a un sens et il le sait¹⁰. »

2^o) Par des **relations sociales** en ce que le travail intègre à une collectivité, à un système organisé qui assigne à chacun une place reconnue et sanctionnée par

10 *De la division du travail social*, 1893, PUF, 1930, p. 365.

l'attribution d'une qualification professionnelle. La qualification est une reconnaissance officielle, institutionnelle de compétence et pourrait-on dire d'utilité sociale. Et, si aujourd'hui beaucoup de personnes se sentent au bout d'un certain temps mal à l'aise dans le bénévolat, c'est moins par défaut de rémunération que par manque d'attribution d'une véritable qualification¹¹ leur permettant d'accéder pleinement à l'espace public. On en dirait autant de certaines activités professionnelles qui ne sont pas reconnues comme des métiers et ici on peut citer la plupart des activités relationnelles.

3^o) Par des **relations morales** enfin qui tiennent à ce que la relation de travail crée non seulement des droits mais aussi des devoirs, des obligations contribuant à la structuration de la personnalité. On s'engage, on s'implique dans une relation qui exige le meilleur de soi et indiquant que l'autre attend quelque chose de moi. On pourrait dire : « *Je dois donc je suis.* » *A contrario*, lorsque je n'ai plus de travail contraint, je peux très vite, à moins d'avoir suffisamment de ressources personnelles souvent liées à mon capital social et culturel, acquérir le sentiment que je ne dois plus rien à personne parce que personne n'attend plus rien de moi. La rupture du lien social se situe à ce niveau très profond et c'est par là que s'amorce le processus de « *désaffiliation sociale* » (Robert Castel).

Par conséquent, en tant qu'il conditionne très intensément le sentiment de respect ou d'estime de soi, le travail mérite d'être rangé dans la catégorie de ce que Rawls nomme les « biens premiers ». Je vais y revenir dans un instant dans ma réponse à la question du « comment ? ».

B - Comment ?

Quelle stratégie pour assurer l'imbrication de la justice et du travail ? Quelle est la meilleure voie pour faire coïncider au mieux deux valeurs d'une compatibilité théorique certaine mais d'un agencement pratique hautement problématique ?

Il est deux réponses doctrinales ou doctrinaires qui ont le mérite de la simplicité théorique mais l'immense défaut de l'impuissance pratique.

1^o) La première, la **réponse libérale**, part du postulat que le marché est le vecteur providentiel du compromis entre travail et justice. Il constitue une forme de justice

11 « *L'institutionnalisation des qualifications et prérogatives du métier, l'insertion dans un système professionnel organisé, sont encore plus déterminants que la nature de la tâche effectuée du point de vue de l'acquisition du statut social* », B. Perret, G. Roustang, *L'Économie contre la société*, Seuil, 1993, p. 128.

procédurale parfaite dont les productions ne peuvent être que justes. Parce qu'il est juste, le marché produit du juste via de subtils mécanismes d'autorégulation qui font se pâmer les libéraux depuis Smith et sa « main invisible » comme agent de transmutation de l'intérêt particulier en avantage général (cf. Mandeville : « vices privés, vertus publiques »).

Je citerai deux de ces libéraux :

- l'un du XIX^e siècle : Renouard dans *Du droit industriel* (années 1860) : « La puissance de direction qui dans l'agencement social appartient au libre choix des volontés individuelles est plus grande que nous ne le sentons. Ce qui mène le monde [...] c'est avant tout l'action *naturelle* et *nécessaire* de la grande loi qui en proposant chaque individu à sa propre garde, l'intéresse à conserver sa personne, à *servir le bien-être d'autrui en servant le sien*¹² » Et Renouard de s'extasier devant les « merveilles de cet ordre mystérieux » qui mérite le plus scrupuleux respect. Si, par malheur, les « lois positives interviennent », le résultat de cette œuvre ne se fera pas attendre : « Tout ordre sera détruit, toute harmonie troublée ; le chaos seul régnera¹³. »

- l'autre du XX^e siècle parmi les plus connus (j'aurais pu prendre Nozick) : Friedrich Hayek, chef de file des libertariens, qui attribue au marché des vertus de *catallexie* (du grec *katalattein* : échange et conversion de l'ennemi en ami), caractéristiques de ce qu'il nomme la « Grande société » qui, dit-il, « a pris forme grâce à la découverte du fait que les hommes peuvent vivre ensemble pacifiquement et pour le plus grand avantage de chacun, sans qu'il leur faille se mettre d'accord sur les objectifs qu'ils poursuivent indépendamment les uns des autres¹⁴. » Une pure justice procédurale puisque le marché est supposé ne produire que le meilleur. Conséquence : toute intervention extérieure ne peut être que désastreuse, pire que le mal que l'on veut guérir (thème des « effets pervers ») et la justice sociale en tant qu'elle serait imposée du dehors est donc un « mirage ».

Cette approche se heurte à deux objections majeures :

12 Renouard M., *Du droit industriel*, Guillaumin, 1860, p. 102.

13 *Ibid.*

14 p. 131.

- objection *épistémologique* : soulevée par l'axiome selon lequel « le marché est juste », un axiome qui tombe sous le coup de la critique humienne du court-circuit empirico-éthique. On peut en effet reconnaître au marché bien des qualités et des vertus économiques d'efficacité pour satisfaire les besoins d'une société. On ne trouvera pas mieux. Il est irremplaçable. Mais rien n'autorise, sinon par un coup de force théorique, à tenir ce qui est pour ce qui doit être... Or, le fait d'ériger le marché en parangon de justice constitue un évident manquement à cette règle.

- objection *axiologique* : venue du doute quant à l'universalité du marché. Si l'on peut reconnaître la pertinence et le caractère indispensable du marché pour assurer le jeu optimal de l'offre et de la demande, la question est de savoir si ce qui est valable pour l'ordre économique l'est aussi dans les autres ordres et en particulier social. C'est le problème du statut du social... La société est-elle tout entière un vaste marché ou faut-il contenir celui-ci dans les limites de l'échange de l'ordre marchand, un ordre dont les frontières naturelles sont repoussées au plus loin par les libéraux qui intègrent dans son champ tout le fonctionnement sociétal, un ordre dont les limites sont pour les autres de nature conventionnelle...

Où se situe le travail ? Relève-t-il ou non du marché économique ? Certainement, dès lors que le coût et l'intensité du travail influent directement sur les prix et donc sur les conditions de la concurrence à l'échelle nationale et internationale. Il est en ce sens et en d'autres, un facteur de production. Mais la difficulté vient de ce qu'il n'est pas réductible à cet aspect parce que, vu cette fois du point de vue du travailleur salarié ou indépendant, le travail c'est le « gagne-pain », c'est-à-dire ce qui est indispensable, au minimum, à la préservation de la survie personnelle et familiale et, au-delà, à la garantie d'une vie bonne. Or, ce domaine ne peut pas entrer dans le champ mercantile tout simplement parce que ces besoins sont pour une part essentiels et incompressibles et que donc les rémunérations ne peuvent pas descendre en-deçà d'un niveau qui est celui du minimum vital.

Donc, autonomie relative du social comme champ de droits spécifiques non instrumentaux...

2^o) À l'extrême opposé, la **réponse hyper-constructiviste**, celle du communisme dans sa version la plus utopique, celle du projet de complète régénération de la société sous l'horizon d'égalité et de justice.

Je n'ai pas trouvé de texte de Marx sur le droit au travail *stricto sensu* mais sur « le droit au produit intégral du travail » avant, bien sûr, le passage à la « phase supérieure de la société communiste », celle du dépassement de la subordination et de la division

entre travail manuel et travail intellectuel, où « la société pourra écrire sur ses drapeaux : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins¹⁵ » (*Critique du programme de Gotha*). En revanche, voici l'article 118 de la Constitution soviétique du 5 décembre 1936 (« Les droits et devoirs fondamentaux du citoyen » sont l'objet du chapitre 10) : « Les citoyens de l'URSS ont droit au travail, c'est-à-dire qu'ils ont droit de recevoir un emploi garanti et rémunéré selon la quantité et la qualité du travail fourni. Le droit au travail est assuré par l'organisation socialiste de l'économie nationale, par l'accroissement constant des forces productives de la société soviétique, par l'élimination de la possibilité de crise économique et par la suppression du chômage. »

3°) Mais la solution n'est-elle quelque part entre ces deux pôles extrêmes, dans un point d'équilibre archimédien permettant de concilier le meilleur du marché, ce qu'il incarne, à savoir la liberté et le principe de justice ? Comment rendre effectivement compatibles ces deux valeurs ? C'est la question qui domine le débat de philosophie politique et juridique depuis trente ans, depuis la *Théorie de la justice* de Rawls.

Recherche du point d'équilibre, de conciliation des idéaux de liberté et d'égalité qui figurent parmi les « biens premiers » de toute société. On connaît le raisonnement qui conduit Rawls à l'énoncé des principes de justice : une position originelle et deux principes qui sont en fait au nombre de trois : le principe d'égalité de liberté, le principe d'égalité équitable des chances, le principe de différence.

Justement qu'est-ce que ces « biens premiers » dont la juste distribution préoccupe tant Rawls ?

Les « biens premiers »

Rawls parle précisément des « biens *sociaux* premiers » pour désigner « ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera quels que soient ses autres désirs¹⁶ ». On a ici affaire à des biens fondamentaux sans lesquels l'individu ne peut mener à bien son projet d'existence. Ils concernent donc l'essentiel de ce qu'il faut avoir pour accéder en plénitude à la qualité d'homme. « Quand les hommes jouissent de ces biens [...], ils

15 M. Rubel, *Marx - Pages choisies*, Tome II, Payot, 1970, p. 176.

16 *Théorie de la justice*, Seuil, 1987, p. 122.

sont généralement assurés de pouvoir réaliser leurs intentions et de faire progresser leurs objectifs, quels qu'ils soient¹⁷. »

Ils définissent le seuil à partir duquel l'homme peut exprimer, déployer son humanité par arrachement à la nécessité. En deçà de ce seuil, il est prisonnier du biologique. La vie n'est qu'une survie et pour reprendre le mot de l'ouvrier Tolain au XIX^e siècle, « vivre c'est ne pas mourir », vivre c'est survivre.

Quels sont-ils ? Rawls distingue entre les biens premiers « naturels » comme la santé, les talents qui ne dépendent pas directement des institutions sociales et politiques (bien que leur coefficient social soit de plus en plus fort : c'est le progrès économique, scientifique et social qui explique centralement l'allongement considérable de l'espérance de vie qui a pratiquement doublé en un siècle ; idem pour les talents certes naturels mais aussi révélés par l'école, les institutions artistiques...), et les biens premiers « sociaux ». À noter : les « bases sociales de respect de soi » constituent pour Rawls le bien premier le plus important correspondant aux conditions sociales permettant à chacun de voir sa valeur reconnue par les autres et par lui-même (rôle à cet égard déterminant du travail...).

Tous ces biens fondamentaux définissent la structure de base de la société étant entendu, et ce point est central chez Rawls, que son niveau de développement social et politique s'apprécie à l'aune de la situation des plus défavorisés (le « principe de différence »).

Si l'on examine l'histoire des sociétés depuis deux siècles et plus, disons depuis les révolutions américaine et française, on voit que cette évolution s'est opérée dans le sens d'un enrichissement de la citoyenneté par accès de couches de plus en plus larges de la société à ces biens sociaux premiers initialement réservés à une élite. Généralement, la citoyenneté politique a la priorité (les premières révolutions sont « politiques » au sens où leur objet est la direction de la société et le fondement du pouvoir de direction) mais la citoyenneté sociale, culturelle, économique... ne tardent pas à suivre comme authentification du statut de citoyen, comme réalisation (au sens plénier) d'une valeur qui, affectant d'abord la forme politique de la société en vient à la travailler de l'intérieur, dans son épaisseur pour doubler la démocratie politique de démocratie sociale, pour faire d'une forme démocratique, une société démocratique. C'est l'objet de la réflexion de Tocqueville.

17 *Ibid.*

Cette évolution se vérifie dans tous les pays et l'un des sites d'observation les plus intéressants de cet élargissement de la base des biens premiers et de leur satisfaction me paraît être le droit social.

En quoi le droit social contribue-t-il à l'adéquation entre travail et justice, non dans le travail lui-même, mais dans le processus d'accès au travail ?

Je ne donnerai ici que quelques pistes de possibles réponses en soulevant, au passage, quelques questions :

1) Par la RTT et sa finalité solidariste...

2) Par le ciblage des politiques de l'emploi en faveur des populations les plus exposées, les plus démunies : traitement social du chômage, mesures incitatives à l'embauche de catégories spécifiques, politique d'insertion (jeunes sans diplôme, chômeurs de longue durée, les femmes seules...). Ce qui soulève le problème des discriminations positives...

3) Par la politique de formation à l'école comme dans l'espace professionnel, une politique qui a produit des progrès considérables.

4) Par la garantie de filets de sécurité pour tous ceux qui risquent de sortir des dispositifs protecteurs rattachés au travail : ce fut la raison d'être du RMI conçu comme dispositif adapté au respect de l'estime de soi : car c'est un contrat... Faut-il aller plus loin ? C'est la question soulevée par le RMA qui entre en vigueur...

5) Ne faudrait-il pas envisager une formule permettant de régler définitivement le problème des moyens d'existence minimale pour tous à raison de leur qualité de citoyen ? C'est le débat autour du revenu minimum d'existence...

Conclusion

Ce couple travail-justice est encore installé et pour longtemps au cœur du fonctionnement sociétal, y compris dans l'hypothèse d'une décrue de la part du travail : d'abord parce qu'on n'a pas encore trouvé de principe de rechange en terme de socialisation (*cf.* les idées de Dominique Méda) ; ensuite, parce que l'on s'aperçoit que la part du non-travail demeure étroitement conditionnée, y compris en termes pécuniaires, par celle du travail et qu'il ne faut pas surestimer les vertus du pur temps libéré comme espace de gratuité... ; enfin, et ceci explique cela, parce que dans le fond, nous restons encore labo-dépendants... *work-alcoholics*... et probablement pour quelques temps encore. Citons Mounier et Arendt : Mounier repérait dans les années 48-50 « *l'angoisse du temps libre* ». « L'humanité a vécu jusqu'ici dans l'âge du travail.

Le travail et même le travail le plus astreignant est si bien l'armature exclusive de la plupart des personnalités que vous les voyez désorientées, vidées au moment du loisir. La machine va peut-être, nous le sentons, mettre fin à l'époque du travail [...] Chacun se demande avec angoisse, que ferons-nous quand nous ne ferons plus rien¹⁸ ? » L'homme privé de travail, totalement ou partiellement, risque de se trouver confronté à la « peur du vide ».

Arendt énonce un pronostic pessimiste : « C'est l'avènement de l'automatisation qui en quelques décennies probablement videra les usines et libérera l'humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, l'asservissement à la nécessité [...] Il semblerait que l'on s'est simplement servi du progrès scientifique et technique pour accomplir ce dont toutes les époques avaient rêvé sans jamais pouvoir y parvenir. » Mais « le souhait se réalise comme dans les contes de fées au moment où il ne peut que *mystifier*. C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail et *cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté* [...] Ce que nous avons devant nous c'est la perspective d'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*¹⁹. »

Et pourtant il serait temps de comprendre que nous ne sommes pas faits pour le travail car, comme le disait Tristan Bernard, « la preuve en est qu'il nous fatigue ».

JACQUES LE GOFF

¹⁸ *La Petite peur du XX^e siècle, Œuvres complètes*, Seuil, Tome III, p. 382.

¹⁹ *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, p. 11.