

Travail – Techniques - Production

Le travail

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l’auteur et la provenance.

« De toutes les choses, le travail pénible est devenu une vertu au lieu de la malédiction qu’il était pour nos ancêtres éloignés. Nos enfants devraient être préparés à élever leurs enfants afin qu’ils n’aient pas à travailler comme une nécessité névrotique. La nécessité de travailler est un symptôme névrotique. C’est une béquille. C’est une tentative de l’homme pour se rendre valable à ses propres yeux, même s’il n’est pas nécessaire de travailler » (C.B. Chilsholm (1946), cité par Marcuse, *Eros et civilisation*, p. 203).

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur <https://philopsis.fr>

1. La vérité matérielle de la *praxis*

Nous n’en avons pas fini de décliner les crises qui secouent notre monde. La crise est devenue mondiale et constante — au point d’impliquer une crise du concept de crise, puisque notre monde ne connaît jamais plus de dénouement. Notamment, nous vivons une mutation historique profonde qui remet en cause l’ordre de la société moderne parce

qu'elle l'affecte dans un de ses « nœuds essentiels » (Bidet, Texier, *La crise du travail*, p. 5) : une crise du travail.

Il est sans doute paradoxal d'entamer notre réflexion sur le travail par une analyse de sa crise. Mais la crise ici déploie son potentiel critique (*krisis/krinein*) : c'est en quelque sorte par défaut, que la centralité du travail est alors révélée. La crise du travail juge la centralité du travail. En effet, la crise du travail c'est d'abord et avant tout le mal endémique du chômage dont souffrent toutes les sociétés industrialisées. Autrement dit la centralité sociale du chômage révèle la centralité du travail dans la société moderne. De ce point de vue, le travail constitue le critère de toute société moderne : une société où le travail n'est pas le fondement du lien social (qui est autre chose que la simple activité sociale du travail) n'est pas une société moderne. C'est donc au moment où le travail devient une denrée rare que sa fonction de lien social quasi-universel est pleinement manifestée. Or les effets de cette crise du travail (de la centralité du travail) sont multiples : d'abord elle engendre un clivage « au sein de la matrice capitaliste » entre ceux qui jouissent du droit de travailler et ceux qui en sont privés, c'est-à-dire ceux qui par le travail maintiennent leur pouvoir d'une représentation sociale et ceux qui en sont exclus. Ensuite, la crise du travail entraîne avec elle la crise de toutes « les formes de socialité liées de près ou de loin à l'institution du travail : entreprise, syndicat, école, Etat-nation » (*ibid.*). La crise du travail est donc autant, sinon davantage, sociale qu'économique.

Cette crise du travail, qui est à la fois crise économique et crise sociale et donc politique, fait comprendre ainsi en quoi le travail n'est pas un « objet froid », qu'en l'espèce la philosophie n'a pas affaire à un concept abstrait, une catégorie de la pensée, mais à une dimension constitutive de l'existence collective, sur laquelle les individus et les sociétés projettent valeurs et espérances, qui est l'enjeu des luttes et des rapports de forces. Le travail unit autant qu'il divise les individus et les sociétés. Le travail fonde le lien social, mais sa pénurie ou son inégale distribution divise les individus. Et c'est pourquoi toute législation sur le travail est un sujet sensible.

Du même coup, le travail est le rapport pratique de l'homme au réel. Le travail oblige à considérer que le réel n'est pas seulement à connaître mais à transformer par l'action et la production. Penser le travail, c'est penser une activité qui réfute en quelque sorte le point de vue de la pensée sur le monde, ou la tendance de la pensée à n'envisager le monde que d'un point de vue théorique. On pourrait mettre ici en exergue la fameuse onzième thèse de Marx sur la philosophie de Feuerbach : « Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui importe, c'est de le changer ». Ce mot d'ordre pour un changement du monde (*zu verändern*), sinon pour l'abolition de la philosophie dans l'action révolutionnaire, du moins pour une théorie indissociable de la pratique (en rupture donc avec l'essence de la philosophie, y compris de l'ancien matérialisme, ici résumée dans le verbe « interpréter », qui la situe du côté des idées, des signes, à l'opposé des choses, de la réalité) procède en quelque sorte de la définition de l'homme par le travail. Le travail est en lui-même *praxis*, puissance indéfinie de transformation du monde : la transformation de la nature précède le changement politique de la société, et c'est en quelque sorte sur le modèle du travail qu'est indexée l'action politique. Ou encore le concept de *praxis* ici subordonne l'action au travail. Le travail est depuis toujours *praxis* « révolutionnaire ». C'est pourquoi, le travail est toujours-déjà l'activité qui conteste le point de vue philosophique sur le monde (intuition-contemplation). Le travail accomplit depuis toujours en quelque sorte l'essence critique de la philosophie en la contestant.

Donc le travail c'est le réel en tant que l'homme peut le transformer techniquement : c'est le réel comme nature historicisée et socialisée. Il y a comme un matérialisme obligé, et un matérialisme historique. Peut-être n'y-a-t-il de philosophie du travail que matérialiste. Le travail est par lui-même la réfutation de l'idéalisme. Ce

qu'on peut traduire encore dans le langage métaphysique et idéaliste lui-même : le travail n'est un objet premier de philosophie que si l'on renonce à toute philosophie première (ayant pour objet l'être ou l'étant suprême), ou du moins, si l'on fait de la finitude humaine le commencement et la fin de la philosophie. La grandeur philosophique du travail c'est la grandeur du travail lui-même, c'est-à-dire de la production de l'humanité par l'homme lui-même. Le travail c'est l'activité primordiale par laquelle l'humanité assume sa finitude pour construire sur elle un monde intégralement humain. Là encore, on comprend que la critique de la religion ne suffise pas à sortir de l'idéalisme (Feuerbach), ou plutôt que la philosophie du travail effectuée réellement ce dont la critique de la religion est la préfiguration (Marx).

Ainsi, il y a d'emblée comme une décision qui précède et conditionne toute théorisation du travail : considère-t-on que le travail accomplit l'essence de l'homme, cette essence fût-elle historique, ou bien le travail n'est qu'il qu'une activité parmi d'autres ? C'est pourquoi, la question du travail semble se confondre avec ce qu'on peut appeler la possibilité d'une anthropologie philosophique. Le discours sur l'homme en tant qu'homme, dans sa puissance d'humanisation de la nature et de sa nature, est nécessairement un discours sur le travail. Ici trois propositions sont liées : 1) il n'y a d'anthropologie générale (l'homme en tant qu'homme) que philosophique (toute anthropologie spécifique est scientifique), 2) d'anthropologie philosophique que faisant fond sur l'essence de l'homme (le discours sur l'homme c'est le discours sur l'essence de l'homme) et 3) de manifestation de l'essence générique de l'homme que par le travail (le travail est le procès de l'essence de l'homme). Le travail effectuerait la manifestation de l'« en tant que » : le travail serait la phénoménalisation et la réalisation de l'essence humaine. L'homme en tant qu'homme se révèle dans et par le travail. Là où Kant disait que les questions : que puis-je savoir ? que dois-je faire ?, que m'est-il permis d'espérer ? se ramènent à la question : qu'est-ce que l'homme, mais que la philosophie ne peut commencer par elle, il faudrait ajouter : la question qu'est-ce que l'homme ? se ramène à la question : qu'est-ce que le travail ?, parce que l'essence du travail contient l'essence de l'homme. Tout ce que l'homme est et peut être, il le doit à sa puissance de travailler.

La philosophie moderne¹ a pu suivre cette inspiration, qui s'est amplifiée chez Hegel et chez Marx : le travail c'est l'opposition volontaire au donné naturel. L'homme se crée par le travail parce que, par le travail, il s'affranchit de la nature. L'esprit comme pouvoir de médiation recouvre exactement l'activité du travail. Mais cette unification du discours anthropologique, et d'abord de l'anthropologie politique à la dimension nécessairement économique du travail, est peut-être une particularité de la philosophie de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles. D'une part, comme l'on sait, les Grecs ne pensaient pas ainsi. L'anthropologie philosophique d'Aristote par exemple repose sur une distinction irréductible des activités humaines : *theôria*, *praxis*, *poiësis*. Réduire toute activité au travail ce n'est pas manifester l'essence de l'homme, c'est penser contre la vérité de l'homme : le travail n'est pas la seule possibilité d'accomplissement de l'essence de l'homme, et c'est peut-être la possibilité la moins estimable. D'autre part, nous avons appris à historiciser le concept de travail lui-même. Si les hommes ont

¹ Le travail, H. Marcuse y aura insisté, n'est pas un phénomène originellement économique mais il est « un concept ontologique, c'est-à-dire un concept qui saisit l'être même de l'existence humaine et la définit comme une existence historique ». Or c'est cette vérité du travail comme *praxis*, dont les individus sont privés dans le cadre du rapport salarial du travail, par la soumission de fait de celui-ci au capital, qui est sous-estimée. Il n'y a pas de société sans travail et pas de société humaine sans un travail humain c'est-à-dire sans un travail libéré de sa soumission au capital. La philosophie sociale aujourd'hui rétablit la centralité philosophique de la question travail, à condition de la relier à la question de la vie bonne, de l'émancipation et/ou de la domination, reste attachée donc à une philosophie de l'émancipation par le travail et, par là, se doit d'être attentive aux conditions réelles du travail, aux relations humaines qui s'y jouent, aux formes nouvelles émancipatrices qui peuvent se faire jour au sein du social, c'est-à-dire à la production du social par et dans les relations de travail et la liaison entre la question du travail et celle de la vie bonne.

toujours travaillé, ils n'ont que récemment réunis toutes leurs activités laborieuses sous l'unité catégoriale du travail. L'histoire du travail, c'est d'abord l'histoire du concept de travail.

2. Apprendre à vivre sans travailler

Cette crise du travail est venue ébranler l'espérance « moderniste » d'un travail libre, d'une société affranchie de l'exploitation capitaliste. Notamment, elle révèle la fragilité de nos croyances : les mutations technologiques devaient assurer la satisfaction des besoins, la production de nouvelles richesses, la réduction du temps de travail, c'est-à-dire déboucher sur une société du loisir et du temps libre. Mais, elles débouchent dans le pays les plus développés sur un chômage massif dont il est vraisemblable qu'aucune reprise de la croissance ne pourra venir à bout. Comme le remarque Grimaldi, en moins de 25 ans la conscience collective s'est vue « obsédée par deux problèmes exactement opposés » (*Le travail*, p. 5) : une nouvelle civilisation placée sous le principe de plaisir, grâce au progrès de la productivité, c'est-à-dire de la technologie libératrice, était en marche, de sorte que le problème ne serait plus de savoir comment mieux organiser et distribuer le travail, mais d'apprendre à vivre sans travailler, à vivre la vie non comme la récompense du travail mais comme un épanouissement, un jeu, une création de soi. L'augmentation de la productivité devait rendre inutile la contrainte et le temps de travail des salariés. Dans l'avenir, on n'aurait plus à travailler pour vivre. Le travail cesserait d'être au principe de tous les liens : la fin du travail serait le commencement de la liberté. Les individus pourraient entrer dans une libre communication. Ainsi Marcuse écrit dans *Eros et civilisation* :

« Le progrès même de la civilisation sous le principe de rendement est parvenu à un tel niveau de productivité qu'on pourrait considérablement réduire la demande sociale d'énergie instinctuelle à consacrer au travail aliéné » (p. 126).

Bientôt, la satisfaction de besoins n'exigerait plus qu'une ou deux journées de travail, entraînant une radicale modification de l'existence : n'étant plus déterminée par le travail, elle devrait s'auto-déterminer. Le temps libre ne serait pas la forme de l'existence mais son contenu :

« Soulagée des exigences de la domination, la réduction quantitative du temps et de l'énergie consacrés au travail conduirait à une modification qualitative de l'existence humaine : c'est le temps libre plutôt que le temps de travail qui déterminerait son contenu » (p. 204).

L'histoire du travail aura couvert la préhistoire de l'humanité (cf. Engels ou Marx *Capital* III, ch. 48). Cette thèse marxiste (histoire du travail aliéné = préhistoire de l'humanité) est envisagée par Marcuse à travers la distinction freudienne du principe de réalité et du principe de plaisir. Jusqu'à présent, l'humanité a travaillé pour vivre, c'est-à-dire n'a pas encore commencé à vivre véritablement. Le temps passé à travailler est un temps passé à ne pas vivre. Si la vie est spontanéité, le travail est contrainte ou nécessité – on aura suffisamment l'occasion d'y revenir. Travailler pour vivre ce n'est pas vivre mais user de sa vie pour une fin qui n'est pas elle. C'est pourquoi, l'époque de la fin du travail inaugure la re-naissance de la vie à elle-même qui peut enfin éprouver son autonomie et sa téléologie dans le plaisir de sa propre affirmation. Le travail n'a jamais été recherché spontanément, mais toujours supporté par nécessité. Le travail comme temps dérobé à la vie, tel est précisément l'énoncé du principe de réalité. Comme l'écrivait Simone Weil :

« Le travail physique est une mort quotidienne.

Travailler, c'est mettre son propre être, âme et chair, dans le circuit de la matière inerte, en faire un intermédiaire entre un état et un état d'un fragment de matière, en faire un instrument. Le travailleur fait de son corps et de son âme un appendice de l'outil qu'il manie. Les mouvements du corps et l'attention de l'esprit sont fonction des exigences de l'outil, qui lui-même est adapté à la matière du travail.

La mort et le travail sont choses de nécessité et non de choix. L'univers ne se donne à l'homme dans la nourriture et la chaleur que si l'homme se donne à l'univers dans le travail. Mais la mort et le travail peuvent être subis avec révolte ou consentement. Ils peuvent être subis dans leur vérité nue ou enrobés de mensonge.

Le travail fait violence à la nature humaine.

(...) La pensée humaine domine le temps et parcourt sans cesse rapidement le passé et l'avenir en franchissant n'importe quel intervalle ; mais celui qui travaille est soumis au temps à la manière de la matière inerte qui franchit un instant après l'autre. C'est par là surtout que le travail fait violence à la nature humaine. C'est pourquoi les travailleurs expriment la souffrance du travail par l'expression « trouver le temps long » » (*L'enracinement*, p. 378-379).

Mais précisément, l'évolution des technologies devait permettre à l'histoire une révolution majeure (qualitative, puisqu'elle devait faire passer de l'aliénation à la liberté) en rendant le travail anachronique. Le travail serait un jour inactuel : la nécessité du travail vaincue, dépassée, comme la nécessité d'une histoire révolue. La nécessité du travail serait rendue à la contingence d'une phase historique. Ainsi à la place de la civilisation dominée par le travail, c'est-à-dire de l'histoire de la domination de *Thanatos* sur l'humanité, le moment s'annonçait de l'avènement d'une civilisation placée sous le signe d'*Eros*. Il devenait de plus en plus évident que la vertu que l'on avait prêtée au travail, la croyance dans le progrès par la rationalisation croissante de la production n'était que les dernières formes de l'idéal ascétique. Qu'est-ce qui se cache derrière l'éloge du travail ? Quel type de volonté se dissimule dans la volonté de travailler ? Nietzsche par exemple discernait dans la glorification moderne du travail l'instrument de l'oppression de l'originalité et de la force créatrice de l'individu. Il ne s'agit pas pour lui de défendre les travailleurs contre l'oppression et l'exploitation de la classe bourgeoise, de lutter pour une amélioration des conditions de travail, une réduction du temps de travail..., mais de dénoncer le travail comme processus de désindividualisation. Il ne s'agit pas de contester la déshumanisation du travail mais la désindividualisation de l'homme au nom du travail :

« Dans la glorification du « travail », dans les infatigables discours sur la « bénédiction du travail », je vois la même arrière-pensée que dans les louanges adressées aux actes impersonnels et utiles à tous : à savoir la peur de tout ce qui est individuel. Au fond, on sent aujourd'hui, à la vue du travail – on vise toujours sous ce nom le dur labeur du matin au soir – qu'un tel travail constitue la meilleure des polices, qu'il tient chacun en bride et s'entend à entraver puissamment le développement de la raison, des désirs, du goût de l'indépendance. Car il consume une extraordinaire quantité de force nerveuse et la soustrait à la réflexion, à la méditation, à la rêverie, aux soucis, à l'amour et à la haine, il présente constamment à la vue un but mesquin et assure des satisfactions faciles et régulières. Ainsi une société où l'on travaille dur en permanence aura davantage de sécurité : et l'on adore la sécurité comme la divinité suprême – Et puis ! épouvante ! Le « travailleur », justement, est devenu *dangereux* ! Le monde fourmille d'« individus dangereux » ! Et derrière eux, le danger des dangers – l'*individuum* ! » (*Aurore* (1880), III, p. 181-182).

Là où Nietzsche avait montré que l'idéal ascétique et le ressentiment sont à l'origine du rationalisme scientifique (cf. *Généalogie de la morale*, III, § 25-26), Marx expliquait de son côté que le puritanisme était à l'origine de l'attitude capitaliste :

« Comme le thésauriseur est énergique au travail autant qu'ascète, sa religion est avant tout le protestantisme, et mieux encore le puritanisme » (*Critique de l'économie politique*, Œuvres Complètes, I, p. 388-389) - « Le capitaliste de vieille roche flétrit toute dépense individuelle qui n'est pas de rigueur (...), accumuler c'est renoncer à la jouissance » (*Capital*, I, sect. 7, ch. XXIV, p. 1097).

La vie ne peut s'épanouir librement qu'avec la disparition du travail (principe de réalité : travailler pour vivre). Le plaisir possède la spontanéité et la finalité du jeu. Comme l'écrit encore Marcuse :

« Le labeur obligatoire est un système d'activités essentiellement inhumaines, mécaniques et routinières. (...) Le jeu et l'apaisement comme principes de civilisation, n'impliquent pas seulement la transformation du travail, mais aussi sa complète subordination aux potentialités de l'homme et de la nature évoluant librement. Les idées de jeu et d'apaisement révèlent maintenant toute la distance qui les sépare des valeurs de la productivité et du rendement : le jeu est improductif et inutile, précisément parce qu'il refuse les traits répressifs et exploités du travail » (p. 171).

Il allait falloir apprendre à jouir de la vie, apprendre que le plaisir n'est pas un vice, c'est-à-dire que le travail n'était pas une vertu, et la vertu une récompense sur la souffrance mais la répression du désir : la vertu du travail n'était rien d'autre que la négation et la mortification de la chair.

Mais à peine s'était-on fait à l'idée d'en finir avec le travail que le chômage s'est durablement installé dans les sociétés développées et n'a cessé d'y augmenter. Et fait nouveau, grâce aux conquêtes des droits sociaux au cours du XIX et du XX^e siècles, l'individu au chômage s'est trouvé dans cette situation historiquement inédite de pouvoir vivre, ou du moins survivre, sans avoir à travailler. L'Etat social avait partiellement brisé la nécessité du travail, affranchissant l'individu de la nécessité de travailler pour vivre. Or, le plus inattendu c'est que cette situation n'a pas été accueillie comme une libération mais comme une malédiction. Désormais ce n'est pas le travail qui est vécu comme une mutilation de la vie mais l'absence de travail : ce n'est pas le travail qui est vécu comme une nécessité, mais sa disparition. Comme l'écrit Viviane Forrester :

« On n'eût jamais imaginé qu'être délivré du carcan du labeur tiendrait de la catastrophe dans le mauvais sens du mot » (*L'horreur économique*, 1996, p. 159).

Cette dépression collective face à la menace du chômage laisse de nouveau place au doute. Tout se passe comme si le chômage supprimait l'emploi, non le travail, comme si le concept de travail était irréductible au concept d'emploi. La suppression de l'emploi n'est pas la suppression du travail : le besoin ou le désir du travail se maintient dans la négation de l'emploi. C'est donc que le travail est plus et autre chose que l'emploi lui-même. Les hommes travaillent pour vivre certes. Mais peut-être que la vie s'investit dans le travail ou que la vie n'est pas si extrinsèque au travail qu'on peut le penser. La question se pose de savoir si le travail ne participe pas du pouvoir d'affirmation et de confirmation de la vie elle-même, s'il ne partage pas la valeur finale de la vie, au lieu d'en être seulement le moyen. L'homme travaille pour vivre mais vit l'élan même de la vie dans le travail, éprouve la vie dans le travail lui-même qui n'est pas seulement la mortification de la vie. Ce qui peut s'entendre au moins de deux façons : soit le travail se précède dans la vie, autrement dit ce qu'on appelle le travail n'est que la forme humaine d'un phénomène vital plus ample – le travail comme une fonction de la vie ; soit le travail dissimule derrière la mortification de la vie physique la promotion d'une autre vie, qu'on peut appeler la vie de l'esprit. La vie se dédouble et le travail marque ce dédoublement entre le corps et l'esprit, et plus encore l'exigence de

leur réconciliation. Si c'est l'esprit qui est au travail dans le travail, si l'intérêt de l'homme pour le travail n'est pas seulement matériel et vital mais tient au pressentiment qu'il y va dans le travail de l'esprit lui-même, ou d'une vocation supérieure à sa peine physique, il n'y a rien de plus urgent que d'humaniser le travail ou de le spiritualiser, selon le vœu de S. Weil. Le travail reste peut-être un moyen mais d'une autre fin que la reproduction matérielle de la vie.

Du moins, seule cette hypothèse d'une irréductibilité du travail à l'emploi permet de rendre compte du sentiment de mutilation de la vie que suscite la peur et la réalité du chômage. Et si le travail est irréductible au travail rémunéré (emploi), il faut renoncer à l'opposition, admise trop vite et sans critique, entre le travail et le loisir. Le loisir n'est pas le contraire du travail mais du sérieux, du risque, de l'entreprise. Le latin, sur ce point, ne laissait subsister aucune équivoque : *otium* (loisir) n'était pas opposé à *labor* (travail) mais à *negotium* (l'affairement, impossible sans souci). Il faudrait distinguer le travail avec et le travail sans loisir. Quand Cicéron écrit le *De natura deorum*, son travail relève du loisir (*scholè* en grec); quand il travaille aux *Catilinaires*, pour dénoncer une conspiration, risquant sa vie dans cette dénonciation, son activité relève des affaires. Le loisir n'est pas le non travail, mais un travail non sérieux. Le travail n'est pas le non-loisir, mais une activité qui d'une façon ou d'une autre peut s'interpréter comme sa propre fin, ou plus généralement où la question des fins et du sens, de la vérité de l'existence se pose. Le loisir est ici un travail sans affairement. Comme l'écrit Grimaldi :

« Lorsqu'il y va du sens de l'existence, de vérités purement logiques ou métaphysiques, le travail qui s'y consacre est en même temps un loisir ; lorsqu'il y va de la matérialité de l'existence, de gagner ou de perdre un procès ou d'en chasser les autres, quoiqu'il s'agisse aussi d'un travail il ne s'agit plus de loisir. Qu'il puisse donc y avoir autant et plus de travail dans le loisir (*otium*) que dans les affaires (*negotium*), rien qu'un mot eût pourtant dû suffire à en prévenir : c'est l'école. Avant de désigner une institution, l'école (*scholè, schola*) avait en effet signifié le loisir. Or nulle part on ne travaille autant qu'à l'école. Car l'école n'est le lieu spécifique de l'étude (*studium*) qu'autant que celle-ci suppose le zèle le plus fervent, l'application la plus opiniâtre, l'effort le plus obstiné, c'est-à-dire en un mot, le plus intense travail » (*ibid.*, p. 13-14).

Et pourtant le travail scolaire reste un loisir au sens où il peut être recherché gratuitement et qu'on s'y engage sans danger, qu'on peut s'y tromper sans conséquence.

Ainsi les incertitudes de l'histoire nous avertissent que le sens et le statut du travail n'ont jamais été plus obscurcis qu'aujourd'hui. Tout le problème est de savoir quelle extension il faut reconnaître au concept de travail. La philosophie du travail paraît acculer à une espèce d'antinomie. Deux concepts du travail s'opposent : un concept anthropologique et un concept économique du travail.

La thèse (concept anthropologique) énonce que toute activité finalisée par laquelle l'homme transforme la nature est du travail. Ici le travail étant l'essence de l'homme, est une catégorie générique et trans-historique. L'antithèse (concept économique) soutient que seule l'activité qui implique l'échange économique et donc un salaire constitue un travail : seul ce qui est rémunéré et tout ce qui est rémunéré (ce qui s'échange contre de l'argent) est du travail. Ici le travail est un concept spécifique (opposition au loisir) et historique (à partir du XVI^e s.).

Pourtant la pensée est-elle condamnée à cette alternative ? Faut-il choisir entre l'histoire du travail ou l'essence de l'homme, entre l'histoire du concept de travail et la permanence trans-historique de l'activité du travail (*labor*), entre la diversité des travaux et l'unité du travail ? Il s'agit peut-être de se rendre attentif au travail dans son effectivité, c'est-à-dire d'ouvrir le concept de travail sur la richesse de son expérience anthropologique, pour lui redonner toute sa valeur. Le travail n'est peut-être pas le fait

anthropologique fondamental (la question du fondement de l'homme), mais il y va dans le travail, par les rapports entre l'esprit et la nature, l'individu et son œuvre, des hommes entre eux, d'une certaine expérience de l'existence et du temps, c'est-à-dire de ce qui est peut-être le plus fondamental pour l'homme. Autrement dit, ici la philosophie du travail ne procède pas à la réduction de l'homme au travail, comme moyen de contenir la réduction du travail au salariat (économie politique), mais cherche dans le travail, ouvert sur sa propre pluralité, une expérience originale de l'existence et du temps.

3. Le travail, un fait-total

Ainsi, évidemment il s'agit de réfléchir philosophiquement au travail. Penser philosophiquement un problème c'est toujours adopter sur lui un point de vue critique. En l'occurrence la distance critique consiste à considérer que le travail n'est pas une question strictement économique. S'il appartient à ce que Mauss nommait un « fait social total », il ne relève d'aucune science sociale en particulier. L'enjeu que représente le travail dans l'avenir des sociétés modernes avancées que l'on dit riches, au moins selon les indicateurs classiques (profusion de biens et de services sur le marché), engage une réflexion plus large que l'analyse économique, puisqu'aussi bien c'est un certain concept économique du travail qui est en question dans la question du travail. Comme l'écrit Dominique Méda :

« La question du travail de son avenir, de son statut et de sa place n'est pas et ne doit pas être l'apanage de seuls économistes. Bien au contraire, elle ne peut être tranchée – comme celle du chômage – que collectivement, consciemment et au terme d'une véritable entreprise généalogique, qui seule nous permettra de comprendre l'avènement des sociétés fondées sur le travail ; la prédominance de l'économie et le dépérissement de la politique ne sont que les manifestations multiples d'un unique événement » (*Le Travail. Une valeur en voie de disparition*, p. 13)

Qu'est-ce que le travail ? cesse d'être une question théorique, pour devenir une question politique : quelle est la place du travail pour quelle société ? – mieux : quel travail pour quelle société ? Dès lors il s'agit de savoir si le travail constitue le fait social total lui-même. Peut-on déclasser le travail en y voyant une activité dépassée par l'évolution économique (néolibéralisme) ? Le concept critique de travail est ici une critique du travail. Peut-on, face à la crise contemporaine, chercher à étendre la notion de travail à toute activité socialement utile, c'est-à-dire prendre en compte non plus seulement l'utilité économique (production) mais l'utilité sociale des individus, et par là apporter une réponse à la dérégulation de la mondialisation ? Le concept critique de travail correspond alors à un concept critique de l'utilité. Mais cette extension n'est-elle pas un déni du travail lui-même, une remise en cause de la valeur du travail qui porte en elle l'idéal humain d'une maîtrise rationnelle de la nature et d'une libre expression de soi ? Le travail reste le concept critique qui permet de résister à l'universalisation du néolibéralisme (le travail contre le capital). Après tout, « le travail, c'est l'autre de la propriété, de l'argent facile, des ordres hérités, de l'oisiveté, de la paresse, de l'argent qui fait tout seul des petits » (D. Méda, *Qu'est-ce que la richesse ?* p. 174). Enfin, on peut relativiser mais non déclasser le travail en en faisant une activité humaine parmi d'autres : activité accompagnée de raison en vue de la production des moyens individuels et sociaux d'existence. Un concept critique du travail conteste le « tout travail » de la tradition socialiste et sa liquidation libérale en supposant que le travail n'est pas le mode exclusif de socialité et d'accomplissement de soi (D. Méda)

On le comprend, si le travail est l'activité économique par excellence, puisqu'il reste la source de la richesse, même si cette productivité profite toujours davantage au capital plutôt qu'aux travailleurs, il s'agit finalement de penser, à l'instar de Marx en son temps, les fondements de l'économie politique. Reconnaître la valeur du travail est-ce fatalement céder à l'économisation de la vie, c'est-à-dire à sa dépolitisation ? A quelles conditions le travail peut-il faire société ? Dans tous les cas, il apparaît que la question du travail est une question de philosophie générale.

On commencera par envisager, en quelque sorte, le travail d'avant le concept de travail et même d'avant le travail humain : « Des travaux et du travail ». Si le but est bien de préciser le sens du travail pour nous, y compris dans sa dimension d'avenir, il faut d'abord procéder à une sorte de généalogie de la notion. La crise du travail, c'est peut-être la confusion de quatre niveaux de compréhension de la notion du travail qui correspondent à quatre moments de son histoire. Ensuite, parce que le travail est d'essence sociale, nous traiterons du rapport entre travail et société, mettant au centre des analyses l'échange et la division du travail. Au fond, il s'agit de développer le concept de travail selon l'économie politique classique. La centralité du travail marque l'avènement d'une nouvelle discipline, de sorte que le travail peut constituer comme une nouvelle *epistèmè*. Aussi la philosophie a-t-elle pu chercher dans le travail à définir l'essence de l'homme. Ce sera notre troisième moment sur la dialectique de la nature et de l'esprit. En un sens, l'anthropologie philosophique peut apparaître comme un recul de la pensée vers un concept abstrait du travail. Mais, en un autre sens, seule elle permet de dégager l'enjeu philosophique de la réflexion sur le sens du travail, c'est-à-dire la liberté, et paradoxalement de saisir la vérité des mythes qui présentent le travail comme l'opposition de la liberté et de la nature, comme la nécessité pour la liberté de se libérer de la nature. Mais alors à quelles conditions un travail libre est-il possible ? « Travail et liberté » constituera ainsi la dernière partie du cours. Si le travail est l'essence de l'homme, c'est-à-dire liberté, comment rendre le travail socialement conforme à cette essence ? Mais l'idée d'un travail libre ou libéré n'est-elle pas utopique ? C'est pourquoi, en conclusion, il conviendra, sans pour autant promouvoir un quelconque retour aux Grecs et sans liquider la modernité, se demander s'il ne faut pas, selon l'expression de D. Méda, « désenchanter le travail » pour lui donner un avenir humain ?

Signalons enfin, que la question du temps constitue peut-être le fil conducteur de toutes ces analyses sur le travail : le travail c'est toujours le travail de la médiation, c'est-à-dire le temps lui-même (le travail est processus de médiation infinie du fini) ; le travail abjuré comme la nécessité qui assigne au temps répétitif des besoins (le temps aliéné à la reproduction de la vie) ; le travail comme capacité de rendre le temps productif (l'accroissement de richesse par le gain de productivité) ; le travail comme aptitude à produire une œuvre et un monde durable (H. Arendt), et même comme vecteur de l'histoire universelle (schème utopique).

Les hommes ont toujours travaillé, mais n'ont pas toujours identifié la diversité de leurs activités par l'unité du concept de travail. L'unité des travaux dans le travail est un phénomène récent. Sur la longue durée, l'histoire du travail aura été l'histoire des travaux. Mais, pour autant, universellement les hommes ont reconnu la pénibilité de leurs activités. L'universalité de la peine est en quelque sorte la vérité immédiate du travail, l'être en soi du travail. C'est toujours sous le signe de la nécessité et de l'effort que le travail a été reconnu, alors même que son concept était ignoré. Le travail avant d'être pensé et nommé est reconnu pour ce qu'il est : peine et souffrance, loi de la nécessité. Les mythes portent tous témoignage de cette vérité immédiate du travail. Le travail s'impose par le labeur avant que le labeur ne soit réfléchi dans le concept de travail.

4. Les sociétés sans travail

Penser le travail, c'est toujours envisager plus ou moins directement la manière dont les hommes organisent leur existence économique. Le travail passe pour l'activité économique par excellence puisqu'elle subvient aux besoins matériels et est au cœur des échanges entre les biens. L'abondance économique est les produits d'un travail soutenu par lequel, à force de peine et d'organisation collective, les hommes arrachent à la nature d'abord les conditions de leur survie et bientôt un surplus d'abondance. Ainsi se présente à nous spontanément l'image d'un *homo economicus* nécessairement *laborans*. La vie n'est pas donnée mais conquise sur et contre la nature par le travail de telle sorte que, plus le travail est rudimentaire, plus domine la subsistance, plus le travail est efficace, plus explose l'abondance. Ainsi les peuples primitifs seraient des sociétés où la vie est une peine continuelle, un effort permanent qui ne s'arrache jamais à la menace de la famine et de la précarité.

« On admet couramment que la vie au paléolithique était dure. Nos manuels s'efforcent de perpétuer un sentiment de fatalité menaçante, au point qu'on en vient à se demander non seulement comment les chasseurs faisaient pour vivre, mais si l'on peut appeler cela vivre ! On y voit le chasseur traqué, au fil des pages, par le spectre de la famine. Son incompetence technique, dit-on, le contraint à peiner sans répit pour obtenir tout juste de quoi ne pas mourir de faim, sans que lui soit accordé sursis, excédent, ni loisir aucun pour "fabriquer la culture" » (Marschall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, p. 37).

Au contraire, une société abondante est celle où les besoins sont aisément satisfaits par un travail productif, c'est-à-dire indissociable d'une économie de marché.

Or, sans pour autant retomber dans le mythe rousseauiste de l'homme au pur état de nature, l'analyse des économies de chasse et de cueillette (économie paléolithique) révèle une situation pour le moins paradoxale : la société d'abondance ressemble plutôt à la société primitive qu'à la société moderne, parce qu'elle a choisi de satisfaire les besoins non pas en produisant beaucoup mais en désirant peu. L'ethnologie remet en cause l'idée que le travail est une fatalité et en même temps le moyen de surmonter cette fatalité, c'est-à-dire d'échapper à la rareté, en produisant toujours plus de biens matériels, et du même coup l'idée que le travail est le vecteur de toute l'histoire de l'humanité.

Donc une économie de subsistance serait celle d'une société où les hommes, parce qu'ils sont en permanence en quête de nourriture, soumis à la rareté des ressources naturelles, vivent dans la pénurie sans connaître ni l'aisance ni le loisir – puisque le loisir est la récompense de l'abondance matérielle. Le travail n'y est pas productif et c'est pourquoi il interdit tout loisir. Tout le temps est accaparé par les activités de pure subsistance. Or l'étude des Bochimans du Kalahari (Namibie, Botswana, Afrique du Sud), des aborigènes de la terre d'Arrhem, les Dohe du Botswana ou les Hadza d'Afrique montre que les hommes de ces sociétés vivent dans une sorte d'abondance matérielle parce qu'ils n'éprouvent pas le besoin d'emmagasiner et de perfectionner les techniques pour thésauriser les biens, que la division du travail y est simple (ordonnée à la différence des sexes) et que le sens de la propriété leur fait défaut. A proprement parler, leurs besoins ne sont pas réduits, ce qui postulerait un renoncement à des besoins d'appropriation qu'ils n'ont jamais éprouvés. Citant Mauss, Sahlins écrit :

« L'*Homo economicus* est une invention bourgeoise ; il n'est pas « derrière nous » disait Mauss, mais devant nous, comme l'homme moral. Les chasseurs-collecteurs n'ont pas bridé leurs instincts matérialistes ; ils n'en ont simplement pas fait une institution » (p. 52).

Il en résulte un rapport au travail très spécifique :

« Les peuples de chasseurs-collecteurs travaillent moins que nous ; et ... loin d'être un labeur continu, la quête de nourriture est, pour eux, une activité intermittente, ... ils jouissent de loisirs surabondants et dorment plus dans la journée, par personne et par an, que dans tout autre type de société » (p. 53).

Ainsi le travail n'est pas aussi rude qu'on l'imagine (entre 3 à 5 heures en moyenne consacrées à l'acquisition et à la préparation de la nourriture). Et dès que le besoin est satisfait, on s'arrête de travailler pour se consacrer à d'autres activités, notamment le sommeil. Chacun fait son travail en ménageant sa peine sans s'épuiser. Le rythme du travail est discontinu : un ou deux jours de travail alternent avec un ou deux jours de repos. Ainsi le temps de loisir y est très important.

On retrouve pour le coup la figure du bon sauvage chez Rousseau qui vit le présent, sans souci de l'avenir, qui peut vendre son lit le matin sans prévoir qu'il en aura besoin le soir venu. De même ici, les sociétés primitives proches du paléolithique « s'inspirent de la profusion, de la foi en la munificence de la nature et l'abondance des ressources » (p. 69). L'errance des peuples de chasseurs-cueilleurs n'est pas inquiète mais bienheureuse, assurée que la nature sera toujours prodigue là-bas comme ici. Cette insouciance délibérée s'exprime par la tendance à la prodigalité — ils préfèrent festoyer jusqu'à l'épuisement des réserves plutôt que s'imposer un régime frugal un jour — et l'incapacité à constituer des stocks de nourriture — en l'occurrence la richesse devient vite contradictoire avec la mobilité. Dans ces conditions, la peine et la quantité de travail y sont réduites. Aussi peut-on considérer que l'avènement de l'agriculture au néolithique a surtout augmenté, avec la production des biens, la contrainte du travail. Le progrès se paie d'une réduction de loisir et de liberté, de sorte qu'« on est probablement plus près de la vérité si l'on inverse les formules traditionnelles : la quantité de travail (par personne) croît avec l'évolution cependant que décroît corrélativement la quantité de loisir » (p. 77). Donc l'économie primitive est sans doute sous-productive, les moyens technologiques sous-développés, les ressources naturelles sous-exploitées, mais sans qu'on puisse parler de pauvreté. La pauvreté ne consiste pas tant dans une faible quantité de biens qu'en un statut social qui empêche de satisfaire aisément ses besoins. Or l'économie primitive n'a pas engagé la culture dans la dialectique des besoins. Pour nous le travail est le moyen de satisfaire les besoins, mais les besoins croissent indéfiniment de sorte que le mouvement d'enrichissement s'accompagne contradictoirement d'appauvrissement, d'appropriation de la nature, d'expropriation de l'homme.

L'anthropologie et l'ethnologie révèlent donc que les sociétés primitives ne sont pas structurées par le travail : n'ayant pas unifié sous un concept toutes les activités liées à la satisfaction des besoins, elles n'ont pu centrer et fonder leur organisation sociale sur le travail. Ces sociétés sans travail sont aussi des sociétés pré-économiques et évidemment pré-capitalistes :

« l'étude de leur fonctionnement notamment met en évidence que la logique d'accumulation et de production pour l'échange qui sera au cœur de la future définition du travail n'a pas d'existence dans ces sociétés et que l'on n'y trouve pas non plus trace d'un noyau conceptuel du travail correspondant à une activité pénible liée à la satisfaction des besoins » (Dominique Méda, *Le travail*, p. 6).

Plusieurs traits distinguent ces sociétés des sociétés occidentales qui sont toutes « fondées sur le travail » (Habermas). Pour résumer les analyses de Sahlins, d'abord, on vient de le dire, l'ensemble des activités de reproduction des conditions de la vie matérielle ne reçoit pas un terme générique. Le travail est certes bien établi dans la réalité. Il est imposé par la nature elle-même. Les hommes sont condamnés pour vivre à

travailler. Avant d'être une contrainte sociale ou morale, le travail est une nécessité vitale. Les hommes ne peuvent se contenter, comme les animaux, de consommer ce que leur milieu offre à leur subsistance. Ils doivent produire ce qui est nécessaire à leur survie. Produire les moyens de son existence, c'est travailler. Autrement dit, la nécessité du travail c'est, pour l'homme, la nécessité de produire les moyens de satisfaire ses besoins, c'est-à-dire la nécessité de produire ses conditions d'existence. Cependant, si les hommes des sociétés primitives sont soumis à la même nécessité vitale du travail, ils ne reconnaissent pas dans le travail une activité générique propre à définir leur existence sociale et leur humanité. Aussi, c'est le deuxième caractère, contrairement à une opinion commune, le temps consacré à ces activités est-il relativement faible. Ces sociétés, ne faisant pas du travail le fondement de leur organisation, ne sont pas écrasées par le travail. Marshall Sahlins a ainsi montré que les besoins sont satisfaits en peu de temps et avec un minimum d'efforts. Le temps du travail n'occupe pas tout le temps de la vie ni n'impose d'y consacrer toute l'énergie : l'idée d'une aliénation par le travail est donc inconcevable. Aussi (troisième trait), l'idée de besoins illimités, donc de besoins créateurs de valeurs, font ici totalement défaut. L'économie est ici de subsistance, ou d'abondance, parce qu'elle se situe dans les limites du nécessaire (plus est toujours trop et jamais assez). Produire pour accumuler, produire au-delà de ce qui est exigé pour la satisfaction des besoins, produire pour faire du profit sont des comportements étrangers à l'économie tribale. Si le besoin impose le travail, il en limite la place et la portée aussi. On peut dire du travail dans les sociétés primitives, ce que Clastres dit pour sa part de ce qu'il appelle les sociétés sans Etat, ou de la fonction de la religion selon Gauchet, qu'elles sont ordonnées à un impératif de cohésion, d'ordre. La pauvreté technologique, l'économie de subsistance ne devraient pas être interprétées négativement (sans Etat, sans économie, sans travail, sans écriture...) mais positivement comme conditions d'une autosuffisance et d'une autorégulation. D'ailleurs (quatrième trait), l'activité de production n'est jamais accomplie individuellement ou pour des motifs individuels. Le travail n'est pas ici le moyen pour l'individu de se distinguer et d'affirmer sa valeur. Le travail est une activité communautaire pour la communauté (le holisme ou la solidarité organique dominant). Enfin, dernier trait, les efforts déployés dans ces activités étant intégralement sociaux sont moins envisagés comme un moyen que comme une fin (Malinowski, *Les Argonautes du pacifique occidental*, 1989, p. 118). Les travaux participent à la vie de la totalité et partagent de la totalité sociale le caractère final. C'est pourquoi, contrairement aux sociétés modernes, ici ce sont les faits sociaux et non les faits économiques qui sont déterminants. Ou encore les faits sociaux prennent la forme des liens de sang, de parenté, de tradition, de symbolisme et non celle des relations économiques. En résumé, « le travail n'est pas une catégorie réelle de l'économie tribale ».