



HAL
open science

”La civilisation du travail” : réflexions sur les rapports entre travail et culture

Thomas Le Bon

► **To cite this version:**

Thomas Le Bon. ”La civilisation du travail” : réflexions sur les rapports entre travail et culture. Philosophie. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2015. Français. NNT : 2015PA040004 . tel-04266739

HAL Id: tel-04266739

<https://theses.hal.science/tel-04266739v1>

Submitted on 31 Oct 2023

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

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



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE – PARIS IV
UFR DE PHILOSOPHIE
ÉCOLE DOCTORALE V « CONCEPTS ET LANGAGES »
EA 3552 : MÉTAPHYSIQUE, HISTOIRES, TRANSFORMATIONS, ACTUALITÉ

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE
en Philosophie

Présentée et soutenue par :

Thomas LE BON

Le 7 janvier 2015

« LA CIVILISATION DU TRAVAIL »

Réflexions sur les rapports entre travail et culture

Sous la direction de :

M. Marc CRÉPON, directeur de recherche au CNRS

Membres du jury :

Mme Danielle Cohen-Levinas, Professeur à l'Université Paris-Sorbonne

M. Franck Fischbach, Professeur à l'Université de Strasbourg

Mme Isabelle Kalinowski, Directrice de recherche au CNRS

M. Jean-Claude Monod, Directeur de recherche au CNRS

M. Frédéric Worms, Professeur à l'École Normale Supérieure

Remerciements

Je remercie Marc Crépon d'avoir accepté de soutenir cette recherche et dont la direction a été bienveillante, enthousiaste et éclairante.

Je remercie l'Université Paris-Sorbonne et l'École Normale Supérieure de m'avoir permis de mener ces recherches dans de bonnes conditions et je remercie l'Université du Salento de m'avoir accueilli en janvier 2012 en m'ouvrant les portes de ses bibliothèques.

Je remercie les membres de l'association Philo'Doctes de m'avoir donné l'occasion de présenter mes travaux et de les mettre à l'épreuve au cours des trois ans que j'ai passé à l'Université Paris-Sorbonne.

Je remercie l'ensemble de ceux qui ont prêté un intérêt à mon projet et m'ont encouragé. Ils m'ont offert un soutien précieux et m'ont permis d'avancer dans ma réflexion. Parmi ceux-ci, je remercie tout spécialement Nicolas Delon, Philippe Devienne, Caroline Faribault, Alison Kelly et Maëlle Sigonneau qui ont pris le temps de relire ces pages et m'ont aidé à les achever.

Je remercie tous ceux qui m'ont accompagné, d'une manière ou d'une autre, ces dernières années. Parmi eux, je tiens à remercier ma famille pour sa présence indéfectible.

SOMMAIRE

INTRODUCTION (p. 5)

**PREMIÈRE PARTIE. GÉNÉALOGIE DE LA PENSÉE DE LA
« CIVILISATION DU TRAVAIL »** (p. 21)

CHAPITRE 1. LA PHILOSOPHIE MARXIENNE ET LES
FONDEMENTS DE LA « CIVILISATION DU TRAVAIL » (p. 29)

CHAPITRE 2. LA SOCIOLOGIE COMPRÉHENSIVE ET LA
RÉHABILITATION D'UN OBJET THÉORIQUE DÉLAISSÉ PAR
L'ANALYSE MARXIENNE (p. 71)

**DEUXIÈME PARTIE. LA « CIVILISATION DU TRAVAIL » ET
LA CRISE DE LA CIVILISATION** (p. 140)

CHAPITRE 3. LA FIGURE DU TRAVAILLEUR (p. 144)

CHAPITRE 4. LA « CIVILISATION DU TRAVAIL » : UNE
CIVILISATION NIHILISTE ? (p. 205)

**TROISIÈME PARTIE. LA « CIVILISATION DES LOISIRS » :
UNE SOLUTION ?** (p. 229)

CHAPITRE 5. SE LIBÉRER DU TRAVAIL (p. 231)

CHAPITRE 6. LIMITES DE LA « CIVILISATION DES LOISIRS »
(p. 269)

**QUATRIÈME PARTIE. LA « CIVILISATION DU TRAVAIL »
COMME IDÉAL** (p. 298)

CHAPITRE 7. DÉSALIÉNER LE TRAVAIL : LE POSTULAT DU
TRAVAIL SAIN (p. 301)

CHAPITRE 8. LE TRAVAIL DÉSALIÉNÉ COMME SOURCE DE
VALEURS CULTURELLES (p. 357)

CONCLUSION (p. 396)

Introduction

La parution du livre de Jérémy Rifkin, *La fin du travail*¹, au milieu des années 1990 a contribué à stimuler un vaste débat sociologique et philosophique sur les rapports existant entre le travail et la culture. À l'heure d'une réduction progressive du temps de travail et d'un accroissement progressif du chômage, certains ont cherché à développer une critique de la « valeur-travail » en insistant sur la nécessité d'ouvrir de nouvelles perspectives pour les sociétés futures : le travail apparaissait, pour reprendre l'expression de Dominique Méda, comme « une valeur en voie de disparition »² qu'il fallait désormais enterrer pour faire droit à de nouveaux modèles de sociétés qui ne seraient plus centrées sur le travail mais sur de nouvelles activités. Néanmoins, de nombreuses études sociologiques ont rapidement remis en question le constat d'une progressive rétractation de la « valeur-travail ». Dans la période de chômage massif qui s'abattait sur une grande partie du monde occidental, la « valeur-travail » n'était pas en recul : au contraire, le travail se voyait confié une valeur peut-être supérieure qui tenait avant toute chose à son statut d'objet rare et donc convoité³. L'efficacité de l'usage politique de la « valeur-travail » dans le courant des années 2000 acheva de mettre en évidence la permanence sociale de cette valeur⁴. Exploitant l'angoisse

1 Jérémy Rifkin, *La fin du travail*, Paris, La découverte, 1996.

2 Dominique Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995.

3 Voir sur ce point, dans le contexte français, les ouvrages suivants : Dominique Schnapper, *L'épreuve du chômage*, Paris, Gallimard, 1994 et *Contre la fin du travail*, Paris, Gallimard, 1997 ainsi que Christian Baudelot et Michel Gollac, *Travailler pour être heureux ? Le bonheur et le travail en France*, Paris, Fayard, 2003.

4 Voir l'article de Jean-Claude Monod « De la “fin de la valeur travail” au “travailler plus pour gagner plus” : quelques

suscitée par la précarité de l'emploi, cet usage politique de la « valeur travail » a investi un registre normatif : contre la critique de cette valeur, il a cherché à mettre en évidence l'importance de l'activité de travail, en insistant sur ses conséquences anthropologiques positives.

Le but de notre travail est de renouer avec la réflexion que la parution de livre de Jérémy Rikin avait contribué à stimuler. En effet, il nous semble que les débats sur la « valeur-travail » ont interrogé la signification anthropologique de la valorisation du travail, les implications culturelles de cette valorisation. À travers ces débats, il s'agissait en effet de savoir s'il était juste de valoriser le travail. L'enjeu était de mesurer les conséquences bénéfiques ou néfastes de cette activité sur le développement intellectuel et moral de l'humanité. La défense de la « valeur-travail » était-elle un signe de santé pour la civilisation occidentale ? Au contraire, la redécouverte des idéaux supérieurs de la culture occidentale ne passait-elle pas par une remise en question de la valorisation du travail ? Il reste qu'en dépit de l'intérêt et de la profondeur de ce débat, la réflexion sur le travail s'est vite trouvée refermée. Placés en situation de forte concurrence sur le marché du travail et pressés de subvenir à leurs besoins, les travailleurs n'ont guère eu l'occasion d'interroger la valeur culturelle de cette activité. Il fallait travailler pour vivre. Dans un contexte de raréfaction du travail, la valeur économique de cette activité apparaissait avec évidence. Or, cette crispation sur la valeur économique du travail a très vite sclérosé les débats.

Enjeux du présent travail

C'est justement au moment où les débats sur le travail tendent à être déterminés par le seul prisme de l'économie, qu'une réflexion sur la valeur anthropologique générale de cette activité s'impose avec urgence. À l'heure où les questions portant sur l'emploi et la précarité sont privilégiées, les travailleurs sont menacés par ce qu'Emmanuel Renault nomme une « invisibilisation du travail »⁵. La réflexion sur la

réflexions sur les usages du travail dans le discours idéologique français » dans *Kultur und technik*, vol. 15, *Repenser le travail*, Berlin, Litt. Verlag, 2009, p. 194-197.

⁵ Emmanuel Renault « L'invisibilisation du travail comme défi philosophique » dans *Cahiers Simone Weil*, vol. 33, n°1,

préservation et la création d'emplois tend à évacuer toute réflexion sur les modalités techniques d'exercice du travail. Quand ces modalités sont examinées, c'est encore selon les exigences de la vie économique : il s'agit de voir comment on peut améliorer la qualité des produits, la productivité, etc. En un mot, on se demande comment on peut transformer les méthodes de travail pour accroître sa rentabilité. Le travailleur, compris comme acteur technique conscient, est étrangement absent de ces débats. Les heures que nous passons sur nos lieux de travail, notre expérience vécue quotidiennement dans les usines, les bureaux, et autres lieux de travail, ne trouvent aucune place dans ces discussions de gestionnaire. Bien sûr, de telles discussions sont légitimes. Néanmoins, l'oubli du travail en tant que tel, c'est-à-dire du travail vivant, vécu par des sujets humains, témoigne d'une certaine manière, d'un oubli de l'humain qui nous paraît extrêmement dangereux⁶. Aussi, en se focalisant sur les rapports du travail, compris comme activité technique concrète, et de la culture, cette étude veut mettre en évidence la menace qu'un tel oubli fait peser sur le destin de l'humanité. À travers l'étude des rapports du travail et de la culture, nous espérons montrer l'intérêt crucial de la question anthropologique.

S'il peut paraître étrange de nous voir relier ainsi l'examen de la « valeur-travail » aux rapports qu'entretiennent le travail et la culture dans la mesure où la valeur du travail est souvent réduite à sa fonction économique, il nous semble pourtant très pertinent d'interroger, en nous donnant un tel objet, les rapports entre le travail et l'éthique⁷. Faire du travail une valeur, c'est exprimer un *ethos*, un style de vie particulier. C'est cet *ethos* que nous entendons démasquer derrière les différents contenus qui sont donnés à la « valeur-travail ». Derrière la « valeur-travail » percent d'autres valeurs éthiques et des comportements intellectuels déterminés ; en repartant de cette valeur,

2010, pp. 61 à 77. Dans la première partie de l'article, l'auteur met en évidence, de manière convaincante, les trois ressorts (politique, social et psychologique) du processus d'invisibilisation du travail qui s'est déroulée depuis la fin des années 1960.

⁶ Yves Schwartz faisait déjà le même constat il y a plus de vingt ans dans *Reconnaissance du travail, pour une approche ergologique*, Paris, PUF, 1988.

⁷ Voir à cet égard Maurice Godelier, *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris-La Haye, Mouton, 1974. Ce recueil d'articles d'anthropologues montrent bien que la valorisation du travail n'est pas naturelle, neutre.

c'est donc un réseau de valeurs formant un tissu subjectif singulier qui peut être reconstitué. À travers notre intérêt pour la « valeur-travail », c'est donc l'esprit du travailleur contemporain que nous viserons. Nous tâcherons de broser le portrait intellectuel et moral du travailleur.

Outre le lien existant entre L'éthique et la « valeur-travail », notre intérêt pour cette notion tient également au fait qu'elle oscille entre le fait et le droit. Il existe, dans les faits, une valorisation du travail qui a une certaine signification anthropologique au sens où elle est le symbole et le symptôme d'une configuration intellectuelle et morale socialement produite. Mais la « valeur-travail » ne se réduit sans doute pas au contenu qui lui est donné *dans cette société*. Une autre valorisation du travail est peut-être possible. Si la « valeur-travail » existant en fait s'avère critiquable, il reste possible de proposer une définition normative de la « valeur-travail ». Celui qui refuse la valorisation du travail apparue dans notre société peut proposer une nouvelle « valeur-travail » qu'il défendrait au nom de sa légitimité, en arguant de ses implications anthropologiques positives. La définition de cette bonne « valeur-travail » peut, dans le cas où elle s'avérerait possible, être décisive.

Si une juste critique de la « valeur-travail » issue de l'industrialisation et de la rationalisation s'est développée, elle a aussi eu tendance à se radicaliser pour aboutir à une critique radicale du travail en lui-même⁸. Dans le contexte contemporain, un certain discrédit semble parfois toucher toute tentative de défense philosophique de la « valeur-travail », comme si la défense d'une telle valeur pour des motifs autres qu'économique était condamnée au rang de discours idéologique visant à préserver le régime économique établi. Or, le refus d'examiner la possibilité d'un emploi normatif de la « valeur-travail » risque de participer au processus d'invisibilisation du travail déjà repéré. Si le travail comme activité technique concrète n'a aucune signification anthropologique positive, et ce quelque soit ses modalités techniques d'exercice, alors, il paraît inutile de chercher à

⁸ Voir par exemple Bob Black, *Travailler, moi ? Jamais !* Montreuil, L'insomniaque, 2010 et Philippe Godard, *Toujours contre le travail*, Bruxelles, Aden, 2010.

améliorer les conditions de travail des individus. On pourrait tout au plus alléger leur fardeau mais aucunement espérer un quelconque épanouissement intellectuel et moral de l'homme au travail. Pour faire face à ce risque, il nous a paru nécessaire d'examiner la possibilité d'un emploi normatif de la « valeur-travail ». À l'heure où la stratégie d'une progressive libération à l'égard du travail s'exprime avec force, cette perspective nous permettra d'évaluer voire de redécouvrir la pertinence anthropologique de la désaliénation du travail.

C'est justement parce que l'analyse de la « civilisation du travail » répond à ce double enjeu qu'elle constitue l'objet de notre étude. En effet, on remarquera vite que le cadre problématique posé par l'analyse de la « civilisation du travail » est centré sur la question anthropologique des rapports existant entre le travail et la culture. C'est bel et bien la subjectivité des membres d'une société du travail qui est mise en jeu dans cette expression. Ensuite, parce qu'elle admet une double acception, cette formule pose tout à la fois une question de fait et une question de droit. Elle nous invite à étudier la mentalité des travailleurs telle qu'elle existe en fait et telle qu'elle pourrait être en droit, de manière idéale. En vertu du sens original qu'elle revêt en droit, l'expression « civilisation du travail » nous invite donc inmanquablement à revenir sur les tentatives de défense philosophique d'une désaliénation du travail ayant pour principe une juste valorisation anthropologique de cette activité.

À travers notre réflexion critique sur la « civilisation du travail », nous entendons donc retrouver les principales lignes de fracture des débats contemporains sur la valeur du travail et replacer la question des rapports entre le travail et la culture au centre des préoccupations philosophiques et politiques contemporaines.

« La civilisation du travail » : définition des problèmes.

L'expression « civilisation du travail » peut être comprise en deux sens : l'expression admet une acception scientifique et une acception pragmatique, normative. C'est cette double dimension de

l'expression qui doit nous permettre de mener une réflexion critique sur la « valeur-travail » en l'indexant à ses enjeux culturels. En effet, à travers le passage du sens scientifique au sens normatif de l'expression, notre discours mettra en rapport une analyse descriptive et une analyse normative des rapports existant entre le travail et la culture. Il parviendra à examiner, dans un même mouvement, la « valeur-travail » existant en fait et celle qui devrait exister en droit. Quelle est la signification culturelle de la valorisation du travail existant de fait ? Que devrait-elle être pour devenir l'expression d'une culture supérieure ?

La première question est déterminée par l'emploi scientifique de la « civilisation du travail ». Le terme « civilisation » a d'abord un sens scientifique : il renvoie à un ensemble de faits sociaux et culturels. Lorsqu'on emploie le terme « civilisation » en ce sens, on vise tout particulièrement la singularité intellectuelle et morale des individus appartenant à une aire géographique et à une époque historique. La « civilisation » renvoie à ici à l'univers mental qui anime et réunit les membres de cet espace et de cette époque. La « civilisation du travail » désigne en premier lieu une forme singulière de société définie par la place prépondérante du travail dans la vie intellectuelle et morale de ses membres⁹. Aussi, il s'agira de voir comment le travail a acquis une telle place tout en essayant de faire apparaître la signification anthropologique de son élévation au rang de valeur culturelle dominante.

A travers notre étude de la « civilisation du travail », c'est donc d'abord à la construction historique du travail comme valeur sociale et à sa signification que nous nous intéresserons. Nous tâcherons de comprendre pourquoi notre société est, plus que d'autres sociétés appartenant à d'autres espaces géographiques ou historiques, animée par une valorisation inédite du travail. En même temps, en nous intéressant à sa signification, c'est le contenu éthique sous-jacent de la « valeur-travail » que nous chercherons à démasquer afin d'ouvrir à

⁹ C'est en ce sens, par exemple, que Alain Touraine emploie l'expression dans son article « Nous entrons dans une civilisation du travail » paru dans *Les cahiers de recherches sociologiques*, n°32, 1999, pp. 161-179.

son analyse critique. Notre acception scientifique du terme « civilisation » nous conduit donc à formuler deux questions. D'abord, pourquoi pouvons-nous considérer que nous vivons dans une « civilisation du travail » ? Ensuite, quel est le type d'homme façonné par une telle civilisation ? Quel comportements intellectuels et moraux cette civilisation a-t-elle tendance à promouvoir ?

Par-delà cette investigation scientifique, descriptive, nous interrogerons ensuite la possibilité d'un emploi normatif de l'expression « civilisation du travail ». Comme le remarquait Lucien Febvre lors d'une communication prononcée à l'occasion d'une semaine de travail sur le mot et l'idée de « civilisation », ce terme fait l'objet de deux emplois : un emploi scientifique et un emploi pragmatique¹⁰. Dans son sens pragmatique, le terme « civilisation » désigne un état devant être atteint. La « civilisation du travail » désignerait alors non plus un état de fait que le scientifique aurait vocation à observer et à décrire, mais une société idéale dont il s'agirait de se rapprocher parce qu'elle serait la réalisation d'idéaux philosophiques déterminés.

L'acception pragmatique du terme « civilisation » nous conduira alors à poser un second problème. Il s'agira de voir si on peut penser une telle civilisation. N'est-il pas absurde de mettre en relation le travail et la « civilisation » comprise en son sens normatif ? La question qui dirigera notre investigation normative sera la suivante : le travail peut-il être au fondement d'une civilisation authentique, c'est-à-dire d'une société cultivant des valeurs intellectuelles et morales supérieures ? L'examen de ces questions nous conduira à approfondir l'analyse de la « valeur-travail » dans la mesure où elle nous amènera à repenser son contenu ; la réflexion engagée par le sens normatif de la « civilisation du travail » nous amènera à envisager la possibilité de fonder en droit une valorisation anthropologique du travail. Dans ce cadre, nos questions seront les suivantes : quel idéal humain le travail peut-il permettre de réaliser ? Quels sont les contenus culturels d'une

10 Voir l'ouvrage collectif *Civilisation, Le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du livre, 1930, p. 20.

« civilisation du travail » comprise au sens pragmatique ? En quel sens peut-on faire du travail une juste valeur éthique et quelles sont les conditions pratiques de sa réalisation ?

Méthode

Pour mener à bien un examen aussi complet que possible des rapports entre le travail et la culture, notre propos sera centré sur la « culture du travail » entendue en son sens subjectif et objectif. Prise au sens subjectif, la « culture du travail » désigne les effets culturels du travail concret : il s'agira donc de voir quels effets les modalités techniques d'exercice du travail ont sur la structure intellectuelle et affective des individus. L'influence des modalités techniques de production sur la culture d'une société sera donc au cœur de notre étude. Mais nous ne nous y arrêterons pas. Puisque le contenu qui est donné à la « valeur-travail » détermine les modalités techniques d'exercice du travail dans la mesure où il engage un certain type d'exercice du travail, c'est aussi à la « culture du travail » comprise au sens objectif de l'expression que nous devons nous intéresser. Admettant que les structures matérielles de production sont définies par le sens que l'on accorde à la « valeur-travail », autrement dit que la signification intellectuelle du travail conditionne sa configuration matérielle¹¹, nous tâcherons de déterrer les racines métaphysiques et éthiques de la « culture du travail » comprise comme volonté de s'engager dans l'activité de travail et donc comme posture intellectuelle ayant tendance à valoriser cette activité. L'analyse de la « culture du travail » entendue en ses sens subjectif et objectif nous amènera donc à coupler une perspective matérialiste et une perspective idéaliste. La « valeur-travail » sera comprise comme symbole et comme symptôme d'une culture particulière. Elle sera donc alternativement examinée comme principe et comme conséquence : nous la considérerons tout à la fois comme le principe de base d'un esprit se réalisant pratiquement dans le monde et comme la

11 S'il peut sembler que nous prenons un peu rapidement position pour une position idéaliste prenant le contre-pied du matérialisme historique tel qu'il est défini par Marx dans *L'idéologie allemande*, nous justifierons cette thèse dans le chapitre 2 de notre travail.

conséquence d'une certaine structure matérielle. L'oscillation du statut de la « valeur-travail » nous permettra d'analyser, dans un même mouvement, les origines intellectuelles et morales de la valorisation éthique du travail et la production sociale de cette valorisation dans les conditions modernes d'exercice du travail. Les formes concrètes d'exercice du travail seront alors vues comme l'expression et comme la source d'une certaine « culture du travail » : elles seront comprises comme la structure déterminant les contenus de conscience et comme l'appareil permettant l'expression matérielle de ces contenus.

Cette double acception de la « culture du travail » sera préservée dans le volet normatif de notre réflexion. La « culture du travail » devant valoir en droit sera, dans un même mouvement, pensée comme un investissement juste et légitime de l'activité de travail et comme ensemble des contenus de conscience positifs engendrés par les modalités techniques d'exercice du travail. Puisque, conformément au principe cité précédemment, le sens de la « valeur-travail » détermine les conditions techniques d'exercice de cette activité et que celles-ci contribuent en retour, par un effet rétroactif, à renforcer et à nourrir la valorisation du travail, nous veillerons, au cours de notre examen de la « civilisation du travail » comprise en son sens pragmatique, à relier la signification éthique de la « valeur-travail » comprise comme symbole d'une culture et les modalités techniques de production. Il s'agira de dégager les conditions pratiques d'exercice du travail produites par une juste définition éthique de la « valeur-travail » tout en identifiant les effets culturels positifs produits par ces structures matérielles. L'élaboration d'une juste valorisation du travail nous amènera à définir un modèle normatif d'exercice du travail ayant vocation à permettre la critique des situations de travail existant de fait et à servir de principe directeur pour une réforme des conditions de travail qui serait au service d'une culture supérieure.

Nous approcherons la « culture du travail » par le biais d'un parcours historique faisant place aux lieux théoriques forts de la

pensée descriptive et normative de la « civilisation du travail ». Cherchant les principaux linéaments de l'étude critique de cet objet dans l'histoire de la philosophie, nous avons pu constater que la réflexion sur les rapports entre le travail et la culture avait accompagné l'expansion du travail industriel. Néanmoins, au sein de l'ère industrielle, et tout en revenant sur les textes fondateurs de la réflexion concernant les rapports entre le travail et la culture, notre propos accordera une large place aux réflexions philosophiques et sociologiques qui se sont données la « culture du travail » comme objet dans l'entre-deux-guerres et les Trente Glorieuses.

Le privilège que nous accorderons à cette période historique tient au fait que c'est à cette époque que l'investigation scientifique et normative la plus complète nous semble avoir été développée. La transformation des conditions de travail consécutive à l'application des méthodes de rationalisation du travail de Frederik Winslow Taylor et Henri Ford a finalement renforcé la réflexion sur les conséquences anthropologiques du travail parcellisé : le développement de la sociologie du travail comme discipline spéciale en Europe et aux États-Unis a suivi la diffusion progressive de ce nouveau modèle technique d'exercice du travail. Or, avec le tayloro-fordisme, la figure du travailleur des *Temps modernes* devient une figure historique centrale qui suscite les préoccupations et l'inquiétude. Pour cette raison majeure, l'entre-deux-guerres et les Trente Glorieuses sont le lieu d'une enquête scientifique et normative approfondie. Sur le plan scientifique, nombreux sont les analystes à s'être penchés sur les « problèmes humains du machinisme industriel »¹². De plus, bénéficiant des outils théoriques élaborés par Marx et par les sociologues allemands de la compréhension, les philosophes et les sociologues qui s'intéressent aux rapports existant entre le travail et la culture ont appréhendé cet objet conformément au principe de la neutralité méthodologique. Le respect de ce principe leur a permis de vraiment tenir ensemble ensemble l'analyse de la culture et du travail compris comme activité technique concrète. Ils ont ainsi pu proposer

12 Nous reprenons ici le titre d'un ouvrage de Georges Friedmann publié chez Gallimard en 1946.

une analyse exhaustive de la « culture du travail ». Sur le plan normatif, on remarque que l'entre-deux-guerres et les Trente Glorieuses sont le lieu d'un croisement récurrent des problématiques ayant trait au travail et à la civilisation : les interrogations sur le travail sont intégrées à la thématique d'une crise de la civilisation. Or, à travers cette liaison, nous verrons que c'est le volet normatif de notre réflexion qui a pu trouver un terreau d'ouvrages capables de la nourrir et de la faire progresser. Cette période historique est le lieu d'un examen critique important et largement débattu portant sur la place et le sens de l'activité de travail dans la vie humaine. Si cette réflexion n'est pas absolument nouvelle, nous montrerons qu'en s'intégrant à la thématique d'une crise de la civilisation, ce sont désormais les enjeux culturels d'une réduction du temps de travail ou d'une transformation de cette activité qui sont visés par les différents protagonistes du débat. Les conséquences culturelles de chacun des axes de réforme de l'alternative marxienne sont interrogées. L'entre-deux-guerres et les Trente Glorieuses sont donc un lieu privilégié pour penser la possibilité d'une compréhension normative de la « civilisation du travail ». Parce qu'elle investit les deux dimensions de notre problème, cette période historique constitue un moment fondateur de la réflexion anthropologique sur le travail ; elle a largement participé à la définition des positions qui structurent les débats contemporains sur la valeur du travail.

Mouvement

Notre propos sera divisé en quatre parties. Les deux premières seront axées sur l'étude scientifique, descriptive de la « civilisation du travail », les deux dernières concerneront la possibilité d'un emploi pragmatique de l'expression.

Nous reviendrons d'abord, dans une première partie, sur la genèse de la « civilisation du travail ». Il s'agira de comprendre les fondements théoriques de la caractérisation de notre espace géographique et historique par l'intermédiaire de l'expression « civilisation du travail ». Sans forcément prétendre réduire l'ensemble

des contenus culturels de notre société à des émanations de notre valorisation du travail, nous essaierons de comprendre la légitimité d'un usage heuristique de l'expression. En quoi s'avère-t-il pertinent et éclairant de mettre en évidence l'influence de l'activité de travail sur la conscience des individus, sur leur manière de comprendre leur place dans le monde et dans la société ? En quoi la « valeur-travail » est-elle une valeur éthique centrale et quel est son contenu ? Notre tentative de réponse à ces questions nous livrera les premières esquisses théoriques du portrait intellectuel et moral du travailleur moderne.

Cette généalogie commencera, dans notre premier chapitre, par un retour sur l'œuvre de Karl Marx. Le choix de conduire notre réflexion en repartant de son œuvre tient à la raison suivante : la construction du matérialisme historique permet de poser les bases théoriques d'une pensée scientifique des rapports entre le travail et la culture. Voulant concrétiser la philosophie de Hegel et repenser l'éthicité (*Sittlichkeit*) à partir de ses déterminants matériels, Marx est le premier à avoir démontré la centralité de l'activité de travail pour la culture moderne. Si le matérialisme historique accorde par principe une place déterminante au travail, Marx a su construire une analyse historique capable de mettre en lumière sa place nouvelle et son omniprésence pour la mentalité moderne. Examinant l'émergence historique du capitalisme à partir de ses bases matérielles, l'œuvre marxienne fonde l'usage heuristique de la « civilisation du travail » dans la mesure où elle démontre que l'intensification du travail, son élévation au rang de valeur suprême devant être exploitée au maximum est consécutive à la réalisation historique du principe économique capitaliste : les transformations introduites par l'industrialisation ont engendré une saturation du travail qui a des répercussions incontestables sur la subjectivité des individus pris dans le processus d'accumulation capitaliste. Néanmoins, si la construction théorique élaborée par Marx pose les fondations d'une pensée de la « civilisation du travail » et que l'œuvre marxienne constitue en ce sens une étape incontournable pour penser les rapports modernes du

travail et de la culture, on peut lui reprocher de n'avoir qu'esquissé le portrait intellectuel et moral du travail moderne. Fidèle à son hypothèse théorique matérialiste, Marx a privilégié l'étude de la structure matérielle déterminant les contenus culturels de la société et il ne s'est pas engagé dans la description approfondie de la subjectivité moderne. S'il a posé les bases théoriques de cette description, s'il s'est donné les moyens de procéder à une analyse de l'idéologie moderne, Marx n'a pas été au bout de cette analyse.

Partant d'une hypothèse de travail différente, la sociologie compréhensive allemande a pu nous sembler être plus directement en prise avec notre objet. Pour cette raison, nous nous y sommes intéressés dans notre second chapitre. Se donnant pour but de comprendre les intentions des agents, cette sociologie s'est immédiatement intéressée à leurs contenus de conscience, à la culture qui était la leur. De plus, reconnaissant après Marx que nos sociétés avaient confié une place centrale nouvelle au travail dans le cadre du régime économique capitaliste, les sociologues allemands de la compréhension ont essayé de comprendre les origines intellectuelles et morales de la valorisation moderne du travail qu'ils percevaient comme une caractéristique majeure de « l'esprit capitaliste ». Dans ce cadre c'est bel et bien la « valeur-travail » comprise comme symbole d'une structure intellectuelle, éthique et affective déterminée qu'ils ont placé au centre de leur étude. Ils ont cherché à voir quelle modification subjective était à l'origine de l'engagement moderne dans l'activité de travail. Aussi, il nous a semblé pertinent de faire un détour par l'étude des débats qui ont eu lieu entre Werner Sombart, Max Weber et Max Scheler sur « l'esprit du capitalisme » pour compléter les lacunes de l'analyse marxienne et enrichir le portrait intellectuel et moral du travailleur dont Marx avait commencé l'ébauche. Néanmoins, la méthode généalogique des sociologues allemands du début du siècle passé risque de proposer une description anachronique de la subjectivité des travailleurs au sens où le portrait proposé correspond peut être davantage à l'esprit ayant donné naissance au

phénomène économique capitaliste qu'à la conscience actuelle des travailleurs inscrits dans des structures techniques de production singulières. La méthode généalogique ne garantit pas l'actualité du portrait proposé et ce d'autant plus qu'elle prend davantage pour objet la figure de l'entrepreneur capitaliste que celle du travailleur. Reconnaisant lui-même ce problème à la fin de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber a proposé au début de son introduction méthodologique aux enquêtes sur la grande industrie de 1908 de renouveler le cadre théorique d'étude de la conscience des travailleurs modernes de manière à combler les lacunes de l'enquête généalogique.

C'est au cours de la seconde partie de notre réflexion intitulée « la "civilisation du travail" et la crise de la civilisation » que le lecteur découvrira le cœur de l'investigation scientifique de notre réflexion. C'est en effet à ce stade de notre travail, au cours du troisième chapitre, qu'un portrait pertinent et caractérisé de la figure du travailleur moderne lui sera présenté. À partir de là, dans le quatrième chapitre, notre travail commencera à articuler notre enquête scientifique descriptive et notre enquête pragmatique, normative. Nous appuyant sur les caractéristiques intellectuelles et morales de la figure du travailleur que nous aurons dégagé dans le chapitre précédent, nous montrerons ses rapports avec le constat critique d'une crise de la civilisation thématifiée par de nombreux auteurs de l'entre-deux-guerres : les aspects nihilistes de la « civilisation du travail » existant de fait seront dégagés.

Nous verrons dans le troisième chapitre de notre travail que l'étude sociologique de la conscience du travailleur moderne qui s'est développé dans l'entre-deux-guerres a respecté les préceptes méthodologiques évoqués par Weber dans ce texte capital mais encore méconnu¹³. Sans avoir toujours pris connaissance de ce texte, de nombreux auteurs se sont donnés pour objet la figure du travailleur moderne dans ses rapports avec les structures modernes de production.

13 La première traduction en langue française d'extraits de ce texte de Weber est très récente. Voir Max Weber, *Sur le travail industriel*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2012.

Nous commencerons par revenir sur la morphologie du travail rationalisé telle qu'elle fut construite par les recherches d'ingénierie de Taylor et Ford. Ce bref exposé nous permettra de rafraîchir notre connaissance des principes fondamentaux de la rationalisation du travail. Repartant ensuite de cette base matérielle, nous tâcherons de reconstruire l'esprit qu'elle incarne ou qu'elle façonne. Pour ce faire nous nous appuierons sur un corpus élargi d'auteurs appartenant à des écoles de pensée différentes et qui ont interrogé la spécificité du rapport phénoménologique au monde engagé dans et par ces modalités techniques de production. Dans ce cadre, nous ferons remarquer la proximité de leurs analyses et montrerons que les multiples points de recoupements qui existent entre les descriptions de Gramsci, Lukacs, Marcuse, Jünger, Fromm ou encore Weil, pour ne citer qu'eux, permettent de construire un portrait caractérisé et unifié de la figure du travailleur taylorien. Appréhendant tantôt les conditions techniques d'exercice du travail définies par Taylor et Ford comme l'appareil incarnant la mentalité spécifique de l'homme moderne tantôt comme la structure façonnant les contenus de conscience du travailleur, philosophes et sociologues ont proposé un portrait dont on peut faire ressortir trois traits saillants. Permettons nous ici de ménager la curiosité du lecteur et de le laisser découvrir ces trois caractères au cours de sa lecture de notre troisième chapitre.

À partir de ce portrait caractérisé, nous ouvrirons à l'examen critique de la « civilisation du travail » dans le chapitre quatre de notre étude. Nous verrons en effet qu'on ne peut manquer de mettre en rapport les traits saillants de la figure du travailleur taylorien et un *topos* de la littérature de l'entre-deux-guerres et des Trente-glorieuses : le diagnostic d'une crise de la civilisation. Sans entreprendre une étude approfondie de cette thématique dans la mesure où elle constitue à elle seule un très vaste domaine de recherche, nous essaierons de faire apparaître les accents nihilistes de la figure du travailleur. Puisque le diagnostic d'une crise fut très souvent thématiquement par l'intermédiaire du vocable emprunté à Nietzsche, nous essaierons de voir quelles valeurs

fondamentales de la civilisation occidentale sont niées par la subjectivité du travailleur moderne. Nous serons alors conduits à montrer que les valeurs niées sont notamment les valeurs de liberté et d'autonomie que les Lumières avaient tenté, deux siècles auparavant, d'élever au rang d'idéal politique et social. Ceci nous conduira alors à montrer l'affinité de la figure du travailleur et des phénomènes totalitaires pour présenter en dernier lieu son nihilisme radical : la figure du travailleur est une figure qui n'est animée par aucun idéal positif. À travers la mise en évidence des accents nihilistes de la figure du travailleur, c'est donc une critique culturelle de la « civilisation du travail » de l'ère industrielle qui sera proposée.

Cette critique de la « civilisation du travail » existant de fait nous amènera alors à penser la possibilité d'une « civilisation du travail » entendue au sens normatif : la crise nihiliste soulève un nœud de questions concernant la place, la fonction intellectuelle et morale du travail, son caractère positif ou négatif pour la vie spirituelle d'une société sont interrogés. Nous verrons en premier lieu que la mise en relation du travail et de la crise de la civilisation a motivé la promotion d'une « civilisation des loisirs » ayant vocation à sortir l'Occident de l'impasse nihiliste dans laquelle il se trouvait enfermé. En proposant de sortir de la crise en réduisant la part du travail dans l'existence humaine, les tenants de la « civilisation des loisirs » ont proposé une critique radicale de la « valeur-travail » ; ils ont souligné les effets négatifs que le travail, en vertu de sa nature propre, ne pouvait manquer d'avoir sur la culture. Aussi, c'est à cette idéal compris comme idéal opposé à la « civilisation du travail » que nous nous intéresserons dans la troisième partie de notre étude pour comprendre les fondements de la critique culturelle du travail et le rejet d'un emploi normatif de la « civilisation du travail ».

Le cinquième chapitre étudiera la thèse consistant à proposer de libérer les hommes du travail. Il faut substituer une « civilisation des loisirs » à cette « civilisation du travail » à caractère nihiliste. C'est dans le temps libre que l'Occident doit trouver les sources d'une

nouvelle orientation culturelle. Nous montrerons en premier lieu que sa défense, dans le contexte spécifique de l'entre-deux-guerres et des Trente Glorieuses, s'intègre bien à la thématique d'une régénérescence culturelle de l'Occident ; en ce sens, c'est bel et bien une critique culturelle du travail qui est exprimée par les défenseurs d'une « civilisation des loisirs ». Après avoir dégagé les principaux arguments de cette critique, nous nous intéresserons aux motivations positives d'un investissement des loisirs. Nous verrons alors que la « civilisation des loisirs » repose en premier lieu sur un argument pratique : une telle civilisation est rendue possible par l'exploitation des progrès techniques. Ceux-ci permettent une réduction progressive du temps de travail. Ensuite, nous verrons que l'investissement de la sphère des loisirs a vocation à répondre aux accents nihilistes de la figure du travailleur. En distinguant différentes manières de concevoir les loisirs et leur contenu, nous essaierons de discriminer les principales conceptions du loisir en fonction de leur capacité à ouvrir une brèche dans l'impasse nihiliste. En effet, les différentes occupations des hommes durant leur temps de loisir ne sont sans doute pas toutes à même de réduire les tendances nihilistes incorporées par la figure du travailleur, certaines ne font peut être que reproduire ou compenser ses principaux traits intellectuels et moraux. Aussi, nous tâcherons d'être attentifs aux capacités émancipatrices des loisirs en fonction du contenu que Bertrand Russell, Hannah Arendt, et de nombreux sociologues français ou américains du loisir ont bien voulu leur donner.

Le chapitre six fera apparaître les limites de la promotion d'une « civilisation des loisirs » comme moyen de sortir de la crise nihiliste. Ces limites apparaîtront en trois temps. Nous nous opposerons, en premier lieu, à la possibilité d'une réduction absolue du temps de travail. En nous appuyant sur un texte de Simone Weil, nous montrerons que le rêve aristotélien d'une société où le travail serait entièrement confié à des machines automatiques doit rester un rêve : de nombreuses limites rendant sa réalisation impossible. Les tenants

de la « civilisation des loisirs » ne peuvent qu'espérer une réduction mais pas une disparition du travail. Or, puisqu'ils entendent exploiter les innovations techniques et parmi elles les avantages productifs de la rationalisation du travail, les défenseurs de la « civilisation des loisirs » intègrent au sein même de leur idéal les ressorts pratiques qui se trouvent être à l'origine de la crise nihiliste. Pour cette raison, nous verrons que les capacités émancipatrices des loisirs risquent de se voir obstruées par la survivance des caractéristiques intellectuelles et morales de la figure du travailleur tayloro-fordien. Une « civilisation des loisirs », qui n'engagerait pas un processus de désaliénation du travail, reste menacée par les accents nihilistes de la figure du travailleur. Elle reste sous l'emprise d'une telle figure et apparaît de ce fait comme une nouvelle impasse, comme une solution illusoire à la crise de la civilisation.

La critique de la « civilisation des loisirs » opérée dans la troisième partie nous permettra enfin de proposer une défense de la « civilisation du travail » comprise en son sens normatif dans la quatrième et dernière partie de notre réflexion. Nous essaierons de penser une « éthique normative du travail » au sens objectif et subjectif de l'expression. Il s'agira alors de voir en quoi une juste définition de la valeur du travail permet d'élaborer des conditions techniques d'exercice du travail qui auront une influence positive sur la culture de la société au sens où elles permettront la réalisation d'idéaux intellectuels et moraux positifs. Dans ce cadre, deux questions seront décisives. Peut-on penser un modèle du travail sain ? De quels contenus intellectuels et moraux les modalités techniques, permettant la réalisation de ce modèle, sont elles porteuses ?

Le chapitre sept se concentrera sur la première de ces deux questions. Après avoir montré dans le chapitre précédent que toute tentative de dépassement du nihilisme doit assumer la stratégie de désaliénation du travail, c'est le contenu de cette stratégie que nous tâcherons de définir. Repartant des limites de la « civilisation des loisirs », c'est la dichotomie du travail et du loisir que nous serons

amenés à interroger. Puisque certains défenseurs d'une libération du travail ont vu la nécessité de réfléchir à la reconfiguration des lieux, du temps et des modalités de travail en se servant des activités de loisir comme modèle, la stratégie de désaliénation du travail sera pensée comme remise en question de la frontière séparant le travail et les loisirs. Cette remise en question nous permettra d'adresser une critique forte à la perspective segmentaliste qui soutient la thèse de la « civilisation des loisirs » : en séparant rigoureusement la sphère du travail et celle du loisir, cette thèse est finalement solidaire de l'aliénation du travail comprise comme réduction du travail à sa seule dimension physique, économique. C'est parce que le travail a été, au cours du processus historique d'industrialisation, réduit à sa seule dimension économique et évidé de sa signification intellectuelle et sociale pour l'existence humaine qu'il s'est progressivement constitué comme travail, c'est-à-dire comme sphère isolée, séparée des lieux où l'existence est sensée parvenir à un épanouissement complet. L'envers de cette critique du segmentalisme sera donc la constitution d'un modèle du travail sain conçu comme capacité à permettre la réalisation des dimensions physique, sociale et intellectuelle de l'existence humaine. À partir de ce modèle du travail sain que nous construirons en nous appuyant sur un texte décisif écrit par Herbert Marcuse au début des années 1930, nous tenterons de dégager, concrètement, des modalités techniques d'exercice du travail sain. Pour ce faire, nous compléterons l'analyse théorique de Marcuse par les réflexions pratiques de Simone Weil consécutives à son expérience de la vie d'usine. La mise en relation des philosophies du travail de ces deux auteurs et leur adhésion commune à un même principe de désaliénation du travail sera justifié au cours de ce septième chapitre.

Des structures concrètes d'exercice du travail ayant été pensées à partir du modèle théorique élaboré par Herbert Marcuse, il s'agira d'identifier les contenus intellectuels et moraux qu'elles permettent de façonner. Autrement dit, c'est la culture portée par une « civilisation du travail » authentique qui sera l'objet de notre dernier chapitre. Nous

verrons alors quelles valeurs culturelles peut produire le travail désaliéné. Cette identification s'appuiera majoritairement sur l'œuvre de Simone Weil dans la mesure où c'est dans l'œuvre de la philosophe française que nous avons repéré les principales occurrences de la « civilisation du travail » comprise en son sens normatif. Simone Weil n'a eu de cesse de défendre la valeur spirituelle du travail, voyant dans cette activité un moyen de cultiver des valeurs intellectuelles et morales supérieures capables de régénérer la civilisation occidentale en la sortant de sa torpeur. Dès ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Weil écrivait : « la civilisation la plus pleinement humaine serait celle qui aurait le travail manuel pour centre, celle où le travail manuel constituerait la suprême valeur »¹⁴. Près de dix ans plus tard, elle reprend cette idée dans son dernier livre, *L'enracinement* et présente à nouveau la « civilisation du travail » comme l'idéal devant guider notre époque¹⁵. Nous nous permettons à nouveau de préserver l'intérêt du lecteur en le laissant découvrir, lors de sa lecture de ce huitième et dernier chapitre, quelles valeurs intellectuelles et morales peuvent être cultivées dans des conditions de travail conforme au modèle du travail sain et en quoi ces valeurs proposent une réponse pertinente à la crise nihiliste.

14 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, Paris, Gallimard, 1991, pp. 89-90.

15 Voir Simone Weil, « L'enracinement » dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, Paris, Gallimard, 2013, pp. 191-192 notamment.

Première partie : genèse de la pensée de « la civilisation du travail »

En quel sens peut-on dire que les contenus culturels de notre époque entretiennent un rapport singulièrement ténu avec l'activité de travail ? Nous tâcherons d'abord de saisir les raisons qui justifient l'emploi ethnographique de l'expression « civilisation du travail » appliquée à notre époque et à notre espace géographique occidental : en quel sens la place qui est conférée au travail permet-elle de singulariser les contenus culturels propres à cette époque et à cet espace ?

Avant de poursuivre, il nous faut insister sur la valeur heuristique de l'expression « civilisation du travail ». Cette expression a seulement pour but de mettre en évidence l'influence que le travail exerce sur nos représentations et sur le style de vie qui est le nôtre. Elle ne prétend en aucune manière épuiser la réalité de notre civilisation ; le travail ne nous apparaît pas comme la dernière instance à partir de laquelle on pourrait expliquer l'ensemble des comportements collectifs ou individuels, l'ensemble des valeurs qui dirigent la vie des individus. Néanmoins, il est probable que l'activité de travail exerce une influence non négligeable et c'est cette influence que nous voulons mettre en évidence avant de la soumettre à un questionnement critique.

Comment justifier l'idée d'une influence croissante du travail

sur les contenus culturels de la société et sur le style de vie de ses membres ? Au premier abord, il peut paraître surprenant de prétendre qu'aujourd'hui plus qu'hier, l'activité de travail occupe une place centrale dans la vie des individus. Pourtant, certains historiens ont montré que, contrairement à une idée reçue, les sociétés européennes d'Ancien régime travaillaient finalement assez peu, ou du moins beaucoup moins que ce que nous imaginons¹⁶. S'il paraît logique de penser que l'augmentation de la durée du travail a eu des effets importants sur les comportements et la pensée des individus, elle ne suffit pas à justifier l'idée d'une influence croissante du travail sur les contenus culturels et sur le style de vie de la société occidentale. Cette idée doit elle-même être justifiée et démontrée par une argumentation philosophique. De plus, l'augmentation de la durée du temps de travail doit être examinée. Quelles en sont les causes ? Faut-il rattacher ce phénomène au développement des techniques ? N'est-il pas plutôt lié à un phénomène nouveau de valorisation intellectuelle et morale du travail ? C'est à travers une tentative de réponse à ces questions que nous serons à même d'éclairer les relations que le travail entretient avec la culture. Aussi nous nous intéresserons dans ce premier temps à la genèse progressive d'une pensée de « la civilisation du travail » dans la sociologie allemande du 19^{ème} et du 20^{ème} siècle. Il nous semble en effet que la sociologie allemande a, la première, construit et assumé ces questions en plaçant la relation entre le travail et les contenus spirituels d'une société au centre de ses préoccupations.

Nous verrons tout d'abord que si la sociologie allemande jouit de ce privilège, c'est parce qu'elle hérite de la pensée marxienne, laquelle a posé les fondements d'une pensée de la « civilisation du travail ». En effet, c'est tout à la fois en vertu de la position méta-théorique¹⁷ matérialiste qu'il construit et du thème d'investigation qu'il

16 Voir notamment les travaux suivants : Jacques Le Goff, « Au Moyen Âge : temps de l'église et temps du marchand », *Annales ESC*, 1960, pp. 417- 433 ; du même auteur *Pour un autre moyen âge , Temps, travail et culture en occident*, Paris, Gallimard, 1977 ; René Teboul, *Histoire de la pensée économique*, Tome 1, librairie de l'Université, 1990 et Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 183, note 1.

17 Nous entendons par position méta-théorique le point de vue à partir duquel un discours théorique s'établit. Par cette expression, nous faisons uniquement référence au postulat épistémologique qui fonde et dirige une théorie scientifique et non pas aux intérêts extra-scientifiques et aux idéaux axiologiques du savant.

fait sien à partir de cette position que Marx fonde de manière scientifique la caractérisation de notre civilisation comme « civilisation du travail ». À la suite de sa rupture avec l'idéologie allemande héritière de la philosophie de Hegel, Marx enracine les représentations mentales des hommes dans leur existence sociale : « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience »¹⁸. En vertu du déterminisme que la vie pratique concrète exerce sur la conscience, Marx ouvre la voie à une pensée de l'influence que le travail exerce sur les contenus culturels de la société. Mais nous verrons que la position méta-théorique matérialiste ne suffit pas pour justifier un usage ethnographique de l'expression « civilisation du travail ». En fait, cette justification ne peut intervenir qu'au terme d'une analyse de l'existence sociale des hommes, de la réalité sociale concrète au sein de laquelle ils évoluent : si l'on peut singulariser notre civilisation en mettant en avant l'influence que le travail exerce sur les contenus culturels, c'est parce que nous évoluons au sein d'une société capitaliste. Après avoir souligné l'intérêt de la pensée marxienne sur le thème de la « civilisation du travail », nous essaierons de faire apparaître ses limites. Nous verrons alors que si la position méta-théorique matérialiste fonde empiriquement l'analyse de la « civilisation du travail », elle constitue aussi un obstacle à son développement. En effet, si l'on entend par « civilisation » l'ensemble des contenus culturels d'une société donnée, c'est à dire ses idéaux, ses valeurs, ses catégories de pensée, alors il apparaît que l'œuvre marxienne n'a pas épuisé notre objet. Si Marx a construit un système théorique permettant de penser l'influence que le travail exerce sur l'univers mental au sein duquel les membres d'une civilisation évoluent, cet univers mental n'a pas été son objet d'investigation privilégié. Plutôt que de décrire les consciences, Marx a préféré analyser la base matérielle qui les déterminait.

C'est pour cette raison que nous nous intéresserons, en second lieu, à la sociologie compréhensive allemande de la fin du 19^{ème} et du

18 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 44.

début du 20^{ème} siècle. Tout en prolongeant les investigations marxistes sur la société capitaliste, les sociologues allemands de la culture de cette époque ont accordé une large place à l'étude des facteurs idéels. Rejetant, à la suite de Wilhelm Dilthey, la position méta-théorique matérialiste, ces sociologues se sont longuement intéressés à l'influence que les contenus de conscience pouvaient exercer sur la vie sociale. Aussi, au-delà du débat épistémologique que ces auteurs ont mené avec Marx, ce qui nous intéressera ici, c'est que la sociologie compréhensive a réhabilité un objet théorique que l'analyse marxienne avait quelque peu délaissé : l'étude des consciences dans le cadre d'une société capitaliste. C'est en vertu de cette réhabilitation que la sociologie compréhensive constitue un jalon décisif dans la construction d'une pensée de « la civilisation du travail » : les liens que le travail entretient avec la culture sont au centre de ses analyses. Ce sont ces rapports entre le travail et la culture que nous essaierons d'éclairer en reprenant les portraits que Weber, Sombart et Scheler ont fait du bourgeois, figure typique de l'époque à leurs yeux. À travers la singularité de la figure du bourgeois, nous verrons que ces auteurs nous livrent un certain nombre de motifs justifiant la caractérisation de notre civilisation comme « civilisation du travail ». En effet, le bourgeois est animé par une « culture du travail » : le travail occupe une place centrale dans sa vie et, en vertu de certaines valeurs éthiques qui lui sont propres, il sur-valorise cette activité.

Chapitre 1. La philosophie marxienne et les fondements de la « civilisation du travail »

Rejetant l'autonomie de la sphère de l'esprit objectif hégélien, Marx propose de comprendre celle-ci comme une expression de l'infrastructure économique. Ce faisant, il confère au travail une valeur déterminante : le travail et les formes concrètes de son exercice ont une influence considérable sur les contenus culturels de la société. Le travail contribue à façonner le caractère, les valeurs et le style de vie des individus. Cependant, la valeur déterminante que le système marxien confère au travail ne se limite pas aux sociétés modernes. Pour Marx, l'influence que l'activité économique exerce sur les représentations subjectives est valable pour toute société. Dès lors, en vertu de la validité an-historique du matérialisme économique, l'usage ethnographique de l'expression « civilisation du travail » semble perdu. En fait, nous verrons qu'il n'en est rien : l'œuvre marxienne justifie historiquement la singularisation de notre société par la place et le sens qu'elle accorde au travail. Toutefois, si Marx établit les fondements d'une pensée de « la civilisation du travail », sa position méta-théorique l'a conduit à privilégier l'analyse de l'infrastructure économique. Pour Marx, c'est dans l'infrastructure que se trouve la vérité de la superstructure. Autrement dit, c'est l'analyse économique qui révèle les valeurs, les représentations, les comportements des individus. Nous montrerons pour finir que le privilège que Marx a accordé à l'analyse économique l'a finalement conduit à délaisser les contenus culturels et le style de vie propre à la société capitaliste. Certes, l'esprit objectif n'est pas un espace laissé vacant par Marx. Cependant, son système accorde une place secondaire à cet objet et c'est la raison de notre insatisfaction. Si la pensée marxienne pose les fondements d'une pensée de la civilisation du travail, elle n'étudie pas en détail les représentations subjectives des individus dans la société capitaliste.

A. La place du travail dans le matérialisme historique

Critiquant la philosophie hégélienne à partir d'une position matérialiste, Marx a montré que l'esprit objectif pensé par Hegel trouvait son origine dans la structure matérielle de la société. Aussi, pour Marx, l'analyse de la civilisation doit en premier lieu se concentrer sur la base matérielle qui constitue son fondement. Ce que Marx critique dans *L'Idéologie allemande*, c'est la tendance des philosophes allemands à penser l'esprit comme une réalité autonome déterminant la vie des individus : « Jeunes et vieux-hégéliens sont d'accord pour croire, dans le monde existant, au règne de la religion, des concepts et de l'universel »¹⁹. La rupture que Marx opère avec la philosophie hégélienne consiste à montrer que la sphère des valeurs et des représentations subjectives est déterminée par l'existence matérielle, concrète. En ce sens, la religion, les concepts et les universaux – aussi importants et efficaces soient-ils – ne règnent pas dans le monde existant. Ils sont eux-mêmes déterminés et donc soumis à un pouvoir, celui de la réalité matérielle : les contenus de conscience émanent de cette réalité.

À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici ; autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique, et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt leur apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont, au contraire, les hommes qui en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience.²⁰

19 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op.cit.*, p. 44.

20 *Ibid.*, p. 50.

La conscience ne se développe pas indépendamment de la réalité matérielle dans laquelle elle s'incarne. Bien au contraire, ce sont les transformations effectives de la réalité matérielle et les activités concrètes des hommes qui déterminent les contenus de conscience. Il faut donc toujours commencer par étudier la réalité matérielle pour comprendre les faits idéels, et non l'inverse. Ainsi, le matérialisme historique développé par Marx nous conduit d'emblée à penser la civilisation, entendons par là l'esprit objectif, l'ensemble des représentations mentales partagées par des individus à une époque donnée, comme une émanation de la réalité sociale. Il faut donc analyser les conditions matérielles d'existence pour parvenir à saisir la vérité de la civilisation.

C'est en vertu de la place qui est accordée au travail au sein de ces conditions matérielles d'existence que cette activité détermine les contenus culturels de la civilisation. Le travail est l'activité qui exprime notre insertion au sein de ces conditions matérielles d'existence. Le geste fondateur du matérialisme marxien consiste à penser l'homme comme un être inséré dans le monde matériel et concret : l'homme est un être objectif. Pour Marx, il n'y a pas d'existence hors de la réalité matérielle et concrète, c'est à dire indépendamment d'une interaction avec des objets extérieurs à nous :

Un être qui n'a pas d'objets en dehors de lui n'est pas un être objectif.
Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième être, n'a pas d'être pour objet sien, c'est à dire qu'il ne se comporte pas objectivement, son être n'est pas un être objectif. Un être non-objectif est un non être.²¹

L'être de l'homme n'a de sens qu'en vertu de son interaction avec des objets hors de lui mais cette interaction doit être comprise objectivement, de manière concrète et sensible. Certes, Hegel a aussi pensé le rapport immédiat de l'homme à une objectivité extérieure. Cependant, là où Hegel pense ce rapport comme un rapport de savoir, comme le rapport d'une conscience à son objet, Marx interprète ce rapport comme un rapport naturel et vital : « si l'on veut, entre Marx et

21 Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduit par Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, pp. 166-167.

Hegel, tout se joue dès la certitude sensible : Hegel insiste sur la certitude, c'est-à-dire sur ce qui est déjà de l'ordre d'un savoir, tandis que Marx insiste sur le sensible, sur la sensibilité. Pour Marx, notre premier rapport à l'objectivité est un rapport sensible qui atteste de notre dépendance native à l'égard d'une objectivité réellement extérieure et indépendante de nous »²². Le travail compris comme activité pratique concrète est l'activité par laquelle s'exprime notre nature objective, c'est-à-dire notre appartenance concrète à un monde sur lequel nous pouvons agir mais dont nous sommes également dépendants. En travaillant l'homme produit des objets mais il produit des objets parce qu'il en a besoin. La production exprime donc tout à la fois les dimensions active et passive de son être.

L'être objectif agit objectivement et il n'agirait pas objectivement si le caractère objectif n'appartenait pas à sa détermination essentielle. Il ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, que parce qu'il est originairement *nature*. Dans l'acte de poser, il ne tombe donc pas de sa « pure activité » dans une *production de l'objet*, mais au contraire son produit *objectif* confirme seulement son activité *objective*, son activité en tant qu'activité d'un être objectif et naturel.²³

Le travail est l'activité par laquelle nous éprouvons et exprimons notre objectivité, notre existence à titre d'être sensible, constitué de chair et d'os. L'épreuve sensible du besoin, de la faim, du froid, nous pousse à travailler, c'est-à-dire à agir concrètement dans le monde pour satisfaire ces besoins. Nos actions laborieuses et les produits du travail expriment notre insertion dans le monde et ce à double titre : d'une part en tant qu'êtres passifs, affectés par les objets extérieurs, et d'autre part en tant qu'êtres actifs capables d'agir objectivement sur les objets extérieurs. Le travail est donc l'acte qui exprime immédiatement notre interaction avec les objets extérieurs, et c'est à ce titre qu'il exprime « la nature ou l'essence objective des hommes »²⁴. C'est donc en premier lieu parce qu'il exprime et confirme notre nature objective,

22 *Ibid.*, p. 57. Nous reprenons ici les propos de Franck Fischbach dans sa présentation de l'œuvre citée ci-dessus. Voir aussi sur ce point Karel Kosik, *La dialectique du concret*, Paris, Maspero, 1970, p. 9 : « l'homme n'appréhende pas en premier et directement le monde comme sujet cognitif et abstrait, tête pensante qui conçoit la réalité de manière spéculative. C'est avant tout un être qui agit de manière pratico-objective ».

23 *Ibid.*, pp. 165-166.

24 *Ibid.*, p. 32. Nous nous appuyons à nouveau ici sur les analyses proposées par Franck Fischbach dans sa présentation du texte.

notre insertion au sein de conditions matérielles d'existence que le travail occupe une place décisive dans le matérialisme marxien.

Mais au-delà de l'insertion dans le monde permise par le travail, le statut central que Marx accorde à cette activité dans le matérialisme historique tient surtout au fait qu'en travaillant, les hommes produisent leurs conditions matérielles d'existence. En quel sens le travail produit-il le monde objectif ? C'est que le travail est compris par Marx comme l'activité générique de l'homme. En travaillant l'homme exprime sa singularité générique, son existence en tant qu'être distinct des animaux.

Tout d'abord, le travail, l'*activité vitale*, la *vie productive* n'apparaissent eux-mêmes à l'homme que comme un *moyen* en vue de la satisfaction d'un besoin, à savoir du besoin de conserver l'existence physique. Mais la vie productive est la vie générique. [...] L'animal est immédiatement uni à son activité vitale. Il ne s'en différencie pas. Il l'est. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a de l'activité vitale consciente. Ce n'est pas une détermination à laquelle il se réunit immédiatement. L'activité vitale consciente distingue immédiatement l'homme de l'activité vitale animale. C'est précisément seulement par là qu'il est un être générique. [...] C'est uniquement cela qui fait de son activité une activité libre.²⁵

La manière humaine de travailler met en évidence la spécificité du genre humain. Là où l'animal agit de manière instinctive, l'homme travaille de manière consciente. Il pense sa production avant de la réaliser : « ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire »²⁶. La conscience dont l'homme dispose lui permet, en un certain sens, de se séparer de son activité vitale, de la penser. Certes l'écart que la conscience institue entre l'homme et son activité productive est source d'erreurs dans l'accomplissement de la production. Cependant, cet écart est aussi la condition d'une activité libre, c'est-à-dire d'une activité soumise à des règles édictées par celui qui agit. Aussi, lorsque l'homme travaille, il transforme le monde objectif selon sa volonté. Il lui donne une forme conforme à sa vie générique d'être conscient si bien qu'il se reconnaît en tant que tel dans les objets qu'il transforme.

25 *Ibid.*, pp. 122-123.

26 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993 p. 200.

C'est seulement dans l'élaboration du monde objectif que l'homme s'atteste réellement comme un *être générique*. Cette production est sa vie générique à l'œuvre. C'est par elle que la nature apparaît comme *son* œuvre et sa réalité. L'objet du travail est ainsi l'*objectivation de la vie générique de l'homme* : cela a lieu en ce qu'il ne se dédouble pas seulement de façon intellectuelle dans la conscience mais en œuvrant réellement, de sorte qu'il s'intuitionne lui-même dans un monde produit par lui.²⁷

En transformant la nature extérieure selon sa volonté et en y imprimant sa propre marque, l'homme devient lui-même le producteur du monde objectif, et ce dans la mesure où le monde objectif porte la marque de sa vie générique. Ainsi le fait que le travail soit l'expression de la vie générique de l'homme est décisif : elle fait de lui le producteur de ses conditions matérielles d'existence. L'homme seul dispose de cette capacité : l'homme seul est capable de produire ses conditions matérielles d'existence parce que lui seul exprime sa spécificité générique en travaillant.

On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion, et par tout ce que l'on voudra. Eux mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence : pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même.²⁸

Pour Marx, les animaux ne travaillent pas à proprement parler, tout simplement parce qu'ils ne transforment pas le monde dans lequel ils vivent : ils ne lui donnent pas de nouvelles formes. Là où les animaux cherchent leur nourriture et la consomment sous sa forme naturelle, l'homme la produit et la transforme : il force la nature à prendre des formes qui lui conviennent. Ainsi, le travail, en remplissant sa fonction économique, assure également une fonction historique : « l'homme s'objective dans le travail, et l'objet est arraché à son milieu naturel et originel pour être modifié et façonné. L'homme s'objective dans le travail, tandis que l'objet s'humanise. En humanisant la nature et en objectivant ses intentions, l'homme crée un monde humain. L'homme vit dans le monde (de ses créations et significations propres), alors que l'animal est rivé aux conditions naturelles »²⁹.

27 Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844, œuvre citée*, p. 123.

28 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande, œuvre citée*, p. 45.

29 Karel Kosik, *La dialectique du concret, œuvre citée*, p. 140.

L'importance du travail compris comme expression de la vie générique de l'homme tient au fait que cette dimension du travail en fait une *praxis*, c'est-à-dire une activité qui transforme la nature et ce faisant transforme l'homme lui-même. En tant que *praxis*, le travail est l'élément dynamique, moteur de l'histoire. En soulignant cet aspect du travail, Marx se présente comme l'héritier direct de Hegel³⁰. Mais tandis que Hegel conçoit d'abord le travail comme travail de l'esprit, comme processus par lequel l'esprit prend conscience de lui-même à travers ses différentes manifestations, pour Marx en revanche, c'est bien le travail compris comme activité économique et pratique de production des moyens de subsistance qui est le moteur de l'histoire³¹. En travaillant, l'homme redéfinit sans cesse son milieu et se redéfinit lui-même indirectement.

Dans la mesure où le travail produit les conditions matérielles d'existence, il est aussi à la source des valeurs et des représentations subjectives. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, les contenus culturels sont les reflets des conditions matérielles d'existence. Or puisque les conditions matérielles d'existence sont elles-mêmes continuellement produites par le travail, celui-ci détermine aussi indirectement la culture d'une société. Dans la mesure où le travail est l'acte par lequel l'homme produit ses propres conditions matérielles d'existence, le travail apparaît, dans la philosophie marxienne, comme l'activité fondamentale de la vie humaine. Non seulement en ce sens que nous pourrions aux besoins naturels de l'espèce en travaillant mais aussi en ce sens que, dans la mesure où le travail façonne les conditions matérielles d'existence, il contribue également à façonner les formes de conscience qui en sont les reflets.

30 Karl Marx, *Manuscrits de 1844, œuvre citée*, p. 162 : « la grandeur de la *Phénoménologie* hégélienne et de son résultat final – de la dialectique, de la négativité comme du principe qui meut et engendre – est donc, d'une part, que Hegel conçoit l'autoengendrement de l'homme comme un procès, l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et comme suppression de cette extériorisation ; c'est le fait qu'il saisisse l'essence du *travail* et qu'il comprenne l'homme objectif, l'homme vrai parce que réel comme le résultat de son *propre travail* ».

31 C'est cette redéfinition du travail qui est en jeu dans la première des *Thèses sur Feuerbach* : le matérialisme feuerbachien ne va pas assez loin dans sa critique de l'idéalisme parce qu'il « ne considère pas l'activité humaine elle-même en tant qu'activité *objective* ». Voir « Thèses sur Feuerbach », dans Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, œuvre citée., p. 31.

La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord, directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle, telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leur forces productives et du mode de relations qui y correspond, y compris les formes plus larges que celles-ci peuvent prendre.³²

Si la philosophie marxienne pose les fondements d'une pensée de la « civilisation du travail » c'est parce qu'au sein de la position méta-théorique matérialiste, le travail joue un rôle décisif. Il est le principe dynamique de transformation des conditions matérielles. Aussi, de manière indirecte, l'activité concrète de travail transforme également la culture, c'est-à-dire les représentations, les valeurs, la manière d'imaginer et de penser des hommes : le travail est l'instance déterminant les contenus culturels de la société.

Mais pour le penseur matérialiste, le travail en soi, compris de manière abstraite, n'existe pas : il y a différentes façons de travailler, et les façons de travailler dépendent de la manière dont on organise le travail. Ainsi il faut penser le travail de manière déterminée, de manière concrète. Cette activité n'est pas l'instance la plus fondamentale du schéma matérialiste d'explication en ce sens qu'elle est elle-même sujette à des déterminations.

La façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend d'abord de la nature, des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire. Il ne faut pas considérer ce mode de production de ce seul point de vue, à savoir qu'il est la reproduction de l'existence physique des individus. Il représente au contraire déjà un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé. La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production³³.

32 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, œuvre citée, p. 50.

33 *Ibid.*, p. 46.

Si le travail comme activité pratique est l'instance déterminante du processus historique dans la mesure où il façonne dans un même mouvement et l'homme et son monde, il faut encore chercher à penser cette *praxis* de manière concrète. Le travail varie selon le lieu et les époques. Ainsi, c'est l'évolution des structures de production des moyens de subsistance, c'est à dire la manière dont on organise le travail, qui détermine l'évolution des mœurs. Au-delà du travail compris de manière abstraite, le principe déterminant du matérialisme historique marxien se situe dans l'organisation matérielle de la production³⁴. Il s'agit donc pour l'historien de suivre l'évolution de la pratique matérielle et de faire apparaître les transformations qui ont affecté la structure productive pour comprendre l'apparition de phénomènes sociaux et culturels singuliers : l'originalité culturelle et sociale d'une civilisation doit être reliée à la spécificité de son mode de production. L'évolution de ces structures matérielles est produite par l'activité matérielle des hommes qui transforme les structures préexistantes et en fait apparaître de nouvelles.

L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes ; de ce fait, chaque génération continue donc d'une part le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées, et, d'autre part, elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente³⁵.

L'activité pratique concrète des hommes redéfinit sans cesse les conditions, les formes de son expression. Cette dialectique du travail compris comme activité concrète se situe au cœur du matérialisme historique marxien ; elle est le principe d'explication des structures matérielles de la société et par leur intermédiaire elle détermine également les formations idéelles de la société.

En accordant un statut fondamental à l'activité de travail, Marx

34 Isaiah Berlin a fait remarquer l'influence exercée par les socialistes français et tout particulièrement par Saint-Simon sur l'idée selon laquelle « le développement des relations économiques est le facteur déterminant dans l'histoire ». Le processus historique est « vu comme un conflit ininterrompu entre des "classes" économiques, entre ceux qui, à n'importe quelle époque donnée, sont en possession des principales ressources économiques d'une communauté et ceux qui en sont privés et dépendent des possédants pour leur subsistance ». Voir Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Paris, Gallimard, 1962, p. 134. Voir également les pages 178 à 182 et 202.

35 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande, œuvre citée*, p. 65.

pose les fondements de la pensée de la « civilisation du travail » si on entend par là une mentalité collective structurée par l'activité de travail. Mais en même temps, il faut reconnaître que cette position méta-théorique qui accorde au travail un rôle privilégié au sein du matérialisme risque de dissoudre la conception ethnographique de « la civilisation du travail ». En effet, si on s'en tient aux fondements méta-théoriques de la position marxienne, alors toute civilisation est une « civilisation du travail ». Dans la mesure où les contenus culturels d'une société donnée sont déterminés par sa base matérielle et que c'est toujours *via* l'activité de travail que l'on transforme cette base matérielle, toute culture est indirectement déterminée par le système de production. De manière tout à fait significative, toujours dans *L'Idéologie allemande*, Marx écrit : « la masse des forces productives accessibles aux hommes détermine l'état social, et [...] on doit par conséquent étudier et élaborer sans cesse l'"histoire des hommes" en liaison avec l'histoire de l'industrie et des échanges »³⁶. On peut et on doit toujours faire dériver l'ensemble des événements politiques et sociaux, mais aussi les idées et les valeurs propres à une époque, de la production des moyens de subsistance. Le système de production des biens défini par le régime économique est l'instance à partir de laquelle on peut rendre compte de l'ensemble des faits historiques. Le privilège qui est accordé à l'économie et au travail apparaît aussi dans le célèbre incipit du *Manifeste du parti communiste*. Dans ce texte, Marx réduit « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours » à « l'histoire de la lutte des classes » et il présente les différentes sociétés historiques en commençant par se référer à la manière dont elles ont organisé le travail. La division sociale du travail constitue la première instance déterminant la forme sociale singulière d'une société :

Aux époques antérieures de l'histoire, nous constatons presque partout une division complète de la société en ordres divers, une échelle graduée de positions sociales. Dans la Rome antique nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens et des esclaves ; au Moyen Âge, des seigneurs, des vassaux, des maîtres, des compagnons, des serfs ; et dans presque chacune de ces classes, des gradations

36 *Ibid.*, p. 58.

spéciales³⁷.

Ainsi, dans le système marxien, l'activité de travail, la manière dont on la pratique et dont on l'organise, détermine toujours l'organisation sociale et politique, et, par extension, les contenus culturels d'une société. Il n'y aurait donc aucun sens à caractériser notre espace et notre époque en employant l'expression « civilisation du travail ». Si l'on veut préserver le sens ethnographique de l'expression et éviter son application à l'ensemble des sociétés humaines, il faut faire apparaître les raisons qui permettent de singulariser notre société en soulignant la place prépondérante du travail dans la vie morale de ses membres. Ces raisons, dans la pensée marxienne, doivent être cherchées dans l'évolution de la structure matérielle de cette société : c'est la nature spécifique du système productif capitaliste qui explique l'influence grandissante du travail sur les contenus culturels de la société.

B. L'avènement de la société capitaliste avancée

Si l'époque moderne peut être caractérisée comme « civilisation du travail » c'est parce que nous vivons au sein du système de production capitaliste. En vertu des lois immanentes à ce système productif, la nature et la place du travail sont redéfinies. C'est à partir de ces redéfinitions, donc de la réalité du travail au sein d'un tel système que la caractérisation de l'époque moderne comme « civilisation du travail » se justifie. Mais avant d'étudier la réalité moderne du travail et de mettre en évidence son influence sur les contenus culturels de la société, il nous faut d'une part mettre en évidence la spécificité de ce système productif et d'autre part faire apparaître son émergence à l'époque moderne. C'est en partant d'une analyse formelle du capitalisme et en mettant en évidence son

³⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, texte établi à partir de la traduction de Laura Lafargue, Paris, Editions Science Marxiste, 1999, p. 7.

effectivité historique que nous serons en mesure de faire apparaître la singularité du système productif moderne. L'avènement historique du système productif capitaliste correspond à l'avènement d'un système qui réalise la formule générale du capital. Il nous faut donc en premier lieu comprendre la formule générale du capital afin de faire apparaître, dans un second temps, sa réalisation dans la structure moderne de production³⁸.

La formule générale du capital

La formule générale du capital est explicitée au livre 1 du *Capital* : le capital désigne une circulation particulière de l'argent, dans laquelle l'argent n'est pas un moyen favorisant la circulation des marchandises mais au contraire une fin dont la circulation des marchandises n'est qu'un moyen.

La forme immédiate de la circulation des marchandises est M-A-M, transformation de marchandise en argent et retransformation d'argent en marchandise : vendre pour acheter. Mais nous trouvons à côté de cette forme une deuxième forme spécifiquement différente, la forme A-M-A, transformation d'argent en marchandise et retransformation de marchandise en argent : acheter pour vendre. L'argent qui décrit dans son mouvement cette dernière circulation se transforme en capital, devient capital, est déjà par sa destination capital.³⁹

La formule générale du capital s'écarte de l'économie de subsistance. Son but n'est pas la satisfaction des besoins mais l'accumulation d'argent : « il est bien évident que le procès de circulation A-M-A serait insipide et vide, si par le moyen de ce détour, on voulait échanger la même valeur monétaire contre la même valeur monétaire »⁴⁰. Le véritable sens de la formule A-M-A est donc le suivant : « A-M-A', où $A' = A + \Delta A$, c'est à dire égal à la somme avancée à l'origine plus un incrément »⁴¹. La valorisation de la valeur apparaît donc comme la finalité du système productif capitaliste :

38 Nous suivons ici l'ordre d'exposition proposé par Marx dans *Le Capital* et les *Manuscrits de 1857-1858* : l'analyse formelle de la production du capital met en évidence les conditions objectives nécessaires à sa réalisation. Cependant, l'ordre d'exposition ne doit pas être pris pour l'ordre réel : c'est l'histoire des structures matérielles de production qui détermine l'avènement du système économique capitaliste et non l'inverse. Voir sur ce point Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits Grundrisse*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 2011, p. 465 : « le procès historique n'est pas le résultat du capital mais son présupposé ».

39 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, *œuvre citée*, p. 166.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*, p. 170.

« c'est seulement dans la mesure où l'appropriation croissante de la richesse abstraite est l'unique motivation active de ses opérations qu'il fonctionne »⁴². Mais, par-delà la formulation du principe guidant l'économie capitaliste, Marx fait apparaître son caractère problématique : comment se fait-il qu'une certaine valeur puisse acquérir une sur-valeur au terme de ce procès de circulation ? Comment une certaine quantité de coton, par exemple, achetée 100 euros peut-elle être revendue 110 euros par la suite ? S'attachant à la configuration la plus pure des échanges afin de « ne pas être troublé au cours de l'observation par des facteurs secondaires gênants et étrangers au déroulement même du processus »⁴³, Marx montre que l'échange est par définition échange d'objets ayant certes des valeurs d'usage différentes mais dont les valeurs d'échange sont équivalentes. Or, si l'échange est échange d'équivalents, alors le procès de circulation n'est pas un moyen d'enrichissement : « le capital ne peut pas naître de la circulation »⁴⁴. En même temps, la production de la sur-valeur ne peut pas intervenir dans le procès de circulation. En effet, si la production de la sur-valeur est déplacée au sein du procès de production, Marx remarque que le problème n'est pas résolu. Un cordonnier qui fait une paire de botte avec un morceau de cuir a certes ajouté de la valeur au produit initial. Cependant, la valeur ajoutée est égale au travail qu'il a dépensé pour produire : « la même matière aura alors plus de valeur, parce qu'elle contiendra un plus grand *quantum* de travail »⁴⁵. Mais, dans ce schéma, la valeur du produit de départ est restée la même : « la valeur du cuir est restée ce qu'elle était. Elle ne s'est pas valorisée, elle n'a pas pris une sur-valeur pendant la fabrication des bottes »⁴⁶. La sphère de la production ne résout pas le problème de la production de la sur-valeur, elle rend simplement compte d'une addition de valeur à une valeur initiale, alors que c'est la production d'une sur-valeur à partir d'une seule et même valeur qui doit être expliquée si l'on veut comprendre le secret de la formule générale

42 *Ibid.*, p. 172.

43 *Ibid.*, p 186-187, note 37.

44 *Ibid.*, p. 186.

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

du capital. Dès lors Marx met en évidence une aporie : la production de la survalueur doit intervenir au sein du procès de circulation des marchandises alors même que l'analyse de ce procès a montré qu'il n'était producteur d'aucune survalueur : « le capital ne peut pas naître de la circulation, et il ne peut pas plus ne pas en provenir »⁴⁷. Aussi, d'où émane la valeur dans le procès de circulation A-M-A' où $A' = A + \Delta A$? Marx montre que la survalueur ne peut provenir que de la valeur d'usage de la marchandise achetée. C'est l'usage de cette marchandise, c'est-à-dire sa consommation, qui doit produire de la survalueur. Mais alors il apparaît qu'il faut trouver une marchandise dont la consommation soit source de valeur. Ce réquisit de la formule générale du capital conduit Marx à cette conclusion : la seule marchandise dont la consommation soit productrice de valeur est le travail.

Pour extraire de la valeur de la consommation d'une marchandise, il faudrait que notre possesseur d'argent ait la chance insigne de découvrir dans la sphère de la circulation, sur le marché, une marchandise dont la valeur d'usage proprement dite possédât cette particularité d'être source de valeur, dont la consommation effective serait elle-même objectivation de travail et donc création de valeur. Et cette marchandise spécifique, le possesseur d'argent la trouve sur le marché : c'est la puissance de travail, ou encore la force de travail.⁴⁸

Ainsi, la formule générale du capital exige que la force de travail soit mise à disposition du possesseur d'argent au même titre que les autres marchandises : la force de travail doit être une marchandise disponible c'est à dire un objet que l'on peut vendre et acheter. Le travail-marchandise est un élément essentiel de la formule générale du capital. Sans la possibilité d'acheter ou de vendre la force de travail, il est impossible de produire de la survalueur et la formule générale du capital ne peut se réaliser. L'accumulation capitaliste n'est possible qu'à la condition d'exploiter le travail, c'est à dire de l'acheter à un prix inférieur à la valeur qu'il produit : le travail acheté doit produire une valeur d'échange supérieure à la sienne. C'est dans cette différence entre la valeur produite par le travail et le salaire payé au travailleur

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 187-188.

que se situe la survaleur.

L'analyse formelle de la formule générale du capital a donc fait apparaître deux réquisits. Pour que la formule se réalise il est nécessaire d'une part que le travail soit disponible au même titre que toute autre marchandise, c'est-à-dire qu'il puisse être acheté ou vendu, et d'autre part il faut que cette marchandise puisse être achetée à un prix inférieur à sa valeur réelle. Ces deux réquisits peuvent être réunis dans la règle suivante : pour que la formule générale du capital se réalise, il faut que le travail soit disponible à titre de marchandise exploitable. En fait, les conditions qui permettent de satisfaire ces deux réquisits sont les mêmes : en remplissant les conditions nécessaires à l'apparition du travail-marchandise, on remplit aussi les conditions rendant possibles l'exploitation du travail. Quelles sont les conditions à remplir pour que le travail soit disponible à titre de marchandise que l'on peut vendre ou acheter ? La réponse à cette question issue de l'analyse formelle de la formule générale du capital nous donnera également les clés pour comprendre l'apparition historique du système économique capitaliste.

Pour qu'il y ait transformation d'argent en capital, il faut donc que le possesseur d'argent trouve le travailleur libre sur le marché des marchandises, libre en ce double sens que, d'une part il dispose en personne libre de sa force de travail comme d'une marchandise lui appartenant et que, d'autre part, il n'ait pas d'autres marchandises à vendre, soit complètement débarrassé, libre de toutes les choses nécessaires à la réalisation de sa force de travail.⁴⁹

Le travail-marchandise implique la liberté du travailleur. Cette liberté, nous dit Marx, doit être prise en un double sens, l'un apparaissant comme positif et l'autre comme négatif. Tout d'abord, le travailleur dispose librement de sa force de travail, elle n'appartient à personne d'autre qu'à lui. La liberté en ce sens renvoie à l'indépendance du travailleur. Ensuite, le travailleur doit être libre au sens où il ne dispose pas des moyens de production nécessaires à l'exercice de sa force de travail. Il apparaît clairement ici que ce second usage que Marx fait du terme « libre » est ironique. Le travailleur ne disposant

49 *Ibid.*, p. 190.

pas des moyens de production nécessaires à l'exercice de sa force de travail paraît indépendant dans la mesure où il est coupé de ces moyens. En vérité, la séparation du travailleur et des moyens de production est le fondement de la dépendance du travailleur à l'égard des possesseurs de ces mêmes moyens. L'usage ironique du terme « libre » repose donc sur le fait que l'indépendance apparente est en réalité le fondement de sa dépendance. En effet, celui qui ne dispose que de sa force de travail et qui ne dispose d'aucune matière première ni d'outils pour exercer cette force est obligé de vendre sa force de travail à autrui : la puissance de travail n'est rien hors des conditions de possibilité de son actualisation. L'emploi ironique du terme « libre » nous conduit finalement à comprendre que le premier emploi du terme, apparemment positif, est lui aussi équivoque. En effet, la seule chose qui reste au travailleur séparé de ses moyens de production, c'est sa force de travail : l'indépendance apparemment positive dont il dispose à cet égard est la conséquence de son indépendance négative, du fait qu'il soit débarrassé des moyens de production⁵⁰. Ainsi, il apparaît que la condition à remplir pour que le travail soit disponible à titre de marchandise que l'on puisse exploiter est la rupture entre le travailleur et les moyens de production, qu'il s'agisse des matières premières, des instruments de production ou des produits du travail. C'est à partir de cette rupture que le travail devient une marchandise disponible sur le marché, c'est à dire un objet indépendant dont les mouvements dans le procès de circulation sont libres parce qu'il n'est rattaché à rien. C'est également à partir de cette rupture que le travail devient une marchandise exploitable : un rapport de force inégalitaire s'instaure entre le travailleur libre et le détenteur des moyens de production. Le travailleur est obligé de vendre sa force de travail s'il veut acquérir ses moyens de subsistance. Ainsi la séparation entre le travailleur et les moyens de production est une condition essentielle à la réalisation du procès capitaliste

50 Sur le caractère finalement très équivoque de la libre disposition de la force de travail, voir Karl Marx, *Manuscripts de 1857-1858 dits Grundrisse, œuvre citée*, p. 467 : séparée des conditions objectives du travail, une masse de forces de travail vivantes se trouve « réduite à vendre sa puissance de travail ou aux seules ressources de la mendicité » (nous soulignons).

d'accumulation : « le rapport capitaliste présuppose le divorce entre les travailleurs et la propriété des conditions de réalisation du travail »⁵¹.

Réalisation historique de la formule

C'est seulement à un certain stade de l'histoire que ce divorce s'accomplit, c'est à dire se réalise complètement. C'est parce que la séparation entre le travailleur et les conditions objectives du travail n'a pas toujours existé que le capitalisme est un phénomène relativement nouveau qui ne se réalise qu'au sein d'une structure matérielle déterminée.

Une chose est claire : la nature ne produit pas d'un côté des possesseurs d'argent ou de marchandises, et de l'autre des gens qui ne possèdent que leurs propres forces de travail. Ce rapport ne relève pas de l'histoire naturelle, et il n'est pas davantage un rapport social qui serait commun à toutes les périodes historiques. Il est lui-même de toute évidence le résultat d'une évolution historique passée, le produit de nombreux bouleversements économiques, de la destruction de toute une série de formations plus anciennes de la production sociale.⁵²

Aussi, c'est en vérifiant empiriquement le développement de cette séparation que l'on peut non seulement comprendre l'avènement du capitalisme mais aussi et surtout faire apparaître la singularité spatio-temporelle de ce système économique. Dans les formes antérieures à la production capitaliste, il existe toujours un lien unissant le travailleur et les conditions objectives de son travail, qu'il s'agisse des matières premières, des instruments de production ou des produits du travail⁵³. Le système productif propre à la société féodale, qui précède historiquement le mode de production capitaliste, confirme cette idée. En effet, les deux principales formes d'organisation du travail à l'époque féodale, le servage dans l'agriculture et les corporations dans l'artisanat, préservent toutes deux un certain rapport entre le travailleur et les conditions objectives de la production. Les serfs et les paysans libres exploitant leurs terres dans les domaines seigneuriaux sont propriétaires des fruits de leur travail dans la mesure où ils entretiennent un rapport intime avec la condition naturelle de

51 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, *œuvre citée*, p. 804.

52 *Ibid.*, p. 190.

53 Voir « Formes antérieures à la production capitaliste » dans Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits Grundrisse*, *œuvre citée*, chapitre 3, section 2, pp. 432 à 474.

production : en tant que membres d'une communauté réunie sur le même domaine seigneurial, ils sont propriétaires des terres qu'ils cultivent. Dans le système productif corporatif, le travailleur est propriétaire de l'instrument de travail⁵⁴ et cette propriété lui permet de s'approprier, par la suite, les matières premières et les produits du travail⁵⁵. Aussi, la disparition du servage et des corporations sont les préalables nécessaires à l'essor du système productif capitaliste : « la structure économique de la société capitaliste est issue de la structure économique de la société féodale. C'est la dissolution de cette dernière qui a libéré ses éléments »⁵⁶.

Pour Marx, le passage de la structure économique féodale à la structure économique capitaliste commence avec le phénomène d'expropriation de la population rurale qui apparaît en Europe dès la fin du 15^{ème} et au début du 16^{ème} siècles⁵⁷. L'expropriation rurale rompt les liens qui attachaient les paysans à leurs terres. Or, l'expropriation rurale, la dissolution des suites seigneuriales est le préambule à la dissolution des corporations. Dépossédés des conditions naturelles de leur production, les paysans se trouvent aussi dépossédés des fruits de leur travail et sont contraints de rejoindre les villes afin d'y trouver de quoi satisfaire leurs moyens de subsistance. On voit ainsi apparaître en ville une main d'œuvre non qualifiée qui vient nourrir le dynamisme des manufactures naissantes⁵⁸ : « ces populations rurales constamment expropriées et chassées par à-coups successifs et répétés ont fourni en permanence l'industrie des villes en masses de prolétaires

54 *Ibid.*, p. 457 : « l'habileté particulière dans le travail assure aussi la possession de l'instrument ».

55 *Ibid.*, p. 459 : « dans cette forme, le matériau brut et les moyens de subsistance, en tant que propriété de l'artisan, passent d'abord par la médiation de son métier ». Voir aussi la page 457 pour une illustration concrète de cette idée.

56 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, *œuvre citée*, p. 805.

57 *Ibid.*, p. 806 : « la base de tout ce processus, c'est l'expropriation hors de sa terre du producteur rural, du paysan ». Voir aussi p. 808 : « le prologue au bouleversement qui créa la base du mode de production capitaliste s'est joué dans le dernier tiers du 15^{ème} siècle et dans les premières décennies du 16^{ème}. Une masse de prolétaires hors-la-loi fut projetée sur le marché du travail, hors de toute protection de la loi, par la dissolution des suites féodales ».

58 L'essor des manufactures repose essentiellement sur le développement des échanges commerciaux qui se produit à la même époque et que Marx attribue d'une part à l'amélioration des conditions de circulation et d'autre part à l'apparition du système colonial. L'amélioration des conditions de circulation des marchandises fournit les bases d'une production de masse. Voir *L'Idéologie allemande*, *œuvre citée*, pp. 83-84, *Manifeste du parti communiste*, *œuvre citée*, p. 7 et *Le Capital*, *œuvre citée*, pp. 842 à 847. À ces deux facteurs il convient aussi d'ajouter celui-ci : l'expropriation rurale augmente les débouchés de la production manufacturière car la population rurale expropriée n'a plus accès aux matières premières qu'elle transformait auparavant elle-même. Voir sur ce point *Ibid.*, p. 839.

complètement extérieures aux rapports corporatifs »⁵⁹. Or, ce qui est décisif dans le passage à la manufacture, c'est que le travailleur commence à perdre la propriété de l'instrument de travail. Le procès concret de production est peu à peu divisé en tâches partielles. L'artisan qui réalisait les différentes étapes nécessaires à la production d'une marchandise tend à disparaître. Les capacités techniques sont transférées du travailleur à l'organisation globale du procès de production. Réduit à la répétition d'une tâche mécanique, l'ouvrier ne fait plus valoir son habileté si bien que le lien qui l'unissait aux instruments de production est rompu. On peut tenir pour une preuve de cette rupture le caractère interchangeable des ouvriers : il n'y a pas de relation particulière entre le travailleur et son instrument si bien que cet instrument peut être manipulé par n'importe quelle force de travail. Ainsi, le passage à la manufacture constitue une étape importante dans la genèse du capitalisme. Ce système productif permet d'accroître la production tout en réduisant la place occupée par le travailleur. La dépendance entre le travailleur et le capital devient de plus en plus unilatérale, ce qui entraîne une diminution de la valeur de la force de travail. La manufacture, en combinant ces deux éléments – accroissement de la production et réduction de la part qui revient au travailleur⁶⁰ – est un système productif qui accroît considérablement la production de survalueur. Cependant, ce n'est pas avec la manufacture mais avec le système de la fabrique, fondé sur l'emploi des machines, que la formule générale du capital trouve les conditions productives propres à son entière réalisation.

Pendant la période manufacturière proprement dite, c'est-à-dire pendant la période où la manufacture représente la forme dominante du mode de production capitaliste, de multiples obstacles viennent s'opposer au plein accomplissement de ses tendances profondes.⁶¹

Quels sont les obstacles qui, dans la production manufacturière, entravent la réalisation complète de la formule générale du capital ?

59 *Ibid.*, p. 838.

60 *Ibid.*, p. 410 : « [la division manufacturière du travail] développe la force productive sociale du travail en faveur du capitaliste, et non du travailleur, mais elle le fait en mutilant le travailleur individuel. Elle produit de nouvelles conditions de domination du capital sur le travail ».

61 *Ibid.*, p. 413.

En fait, le problème essentiel est que dans la période manufacturière, les bases techniques de production gardent encore un caractère artisanal⁶² si bien que la rupture entre le travailleur et son instrument de production n'est pas achevée. Le caractère encore artisanal de la production est une réalité tout à la fois interne et externe à la manufacture. À l'intérieur de la manufacture, les compétences techniques du travailleur tendent à être réduites, mais cette réduction n'abolit pas complètement la part qui revient à l'habileté du travailleur. En effet, si la parcellisation des tâches est une nouveauté introduite par la manufacture, elle reste incomplète sous cette forme productive. La manufacture comprend encore, à côté des ouvriers non qualifiés, une majorité d'ouvriers qualifiés dont l'influence est prédominante, si bien qu'une partie de la production reste artisanale. Mais, pour Marx, le caractère artisanal de la production ne revient pas aux seuls ouvriers qualifiés. Le travailleur mutilé qui se concentre sur la répétition mécanique de quelques gestes conserve lui-même certains traits propres à l'artisan : « la constante répétition du même acte limité et la concentration de l'attention sur cette chose limitée apprennent, par le jeu de l'expérience, à atteindre l'effet utile recherché avec un moindre déploiement de force. Mais comme il coexiste toujours différentes générations, qui œuvrent de concert dans les mêmes manufactures, les tours de main techniques ainsi acquis finissent rapidement par se consolider, s'accumuler et se transmettre »⁶³. De plus, outre le caractère encore artisanal de la production dans les murs de la manufacture, la production manufacturière reste dépendante de l'artisanat pour produire ses matériaux bruts⁶⁴ si bien que la production artisanale subsiste encore en dehors de la manufacture. En vertu du caractère encore artisanal de la production, la part du capital variable, c'est à dire la part du capital représenté par la main d'œuvre humaine, est plus importante que la part du capital constant dans la répartition du capital manufacturier. En vertu de cette supériorité, le capital reste

62 *Ibid.*, p. 414 : « l'habileté artisanale demeure le fondement de la manufacture ». Voir pp. 380-381 et suivantes.

63 *Ibid.*, p. 382.

64 Voir *Ibid.*, p. 840 : « la période manufacturière proprement dite n'introduit toutefois aucune transformation radicale. On se souvient qu'elle ne s'empare de la production nationale que de manière très fragmentaire et qu'elle repose toujours sur le vaste arrière-plan de l'artisanat des villes et de l'industrie domestique annexe des campagnes ».

dépendant de la main d'œuvre humaine, si bien que la domination qu'il exerce sur elle peut encore, dans une certaine mesure, être remise en question par les travailleurs⁶⁵.

C'est avec l'apparition du machinisme⁶⁶ que ces deux obstacles inhérents à la production manufacturière sont dépassés. En effet, le machinisme abolit le caractère artisanal de la production.

[les machines] abolissent l'activité artisanale en tant que principe régulateur de la production sociale. Ainsi, d'une part se trouve éliminée la base technique de l'annexion à vie du travailleur à une fonction partielle. Mais, d'autre part les bornes que ce même principe imposait encore à la domination du capital sont renversées à leur tour.⁶⁷

Le développement du machinisme rompt définitivement le rapport que le travailleur entretenait encore, dans la manufacture, avec les instruments de production. Avec l'introduction des machines-outils, la base technique artisanale de la manufacture est supprimée : le travail de type artisanal, qui réclamait une certaine habileté, est désormais confié aux machines.

Dans la manufacture moderne d'enveloppes, par exemple, un ouvrier pliait le papier avec le plioir, un autre appliquait la gomme, un troisième repliait le rabattant sur lequel est imprimée la devise, un quatrième la bosselait, etc., chaque enveloppe prise une à une devant changer de main pour chacune de ces opérations partielles. Aujourd'hui une seule machine à enveloppes accomplit toutes ces opérations d'un coup et fait en une heure 3000 enveloppes et plus.⁶⁸

En vertu de cette appropriation par le capital de l'instrument de travail, la grande industrie constitue le mode de production dans lequel l'ensemble des rapports du travailleur aux conditions objectives de son travail sont rompus. Dès lors, le rapport de force qui s'établit entre le capital et le travail est à sens unique : la domination du capital est

65 Voir *Ibid.*, p. 414 : « toute la période manufacturière est parcourue de plaintes au sujet du manque de discipline des travailleurs. Et si nous n'avions pas les témoignages d'écrivains de cette époque, le simple fait que le capital ne parvient pas, entre le 16^{ème} siècle et l'époque de la grande industrie, à s'emparer de la totalité du temps de travail disponible des ouvriers de manufacture, le fait que les manufactures ont la vie courte, et qu'au gré de l'émigration ou de l'immigration des travailleurs elles abandonnent leur implantation dans un pays pour la transporter dans un autre, seraient assez parlants pour remplir des bibliothèques ».

66 Des machines existent dans la période manufacturière mais elles sont utilisées de manière sporadique. Voir *Ibid.*, p. 392 : « la machinerie spécifique de la période manufacturière demeure le travailleur global lui-même, constitué par la combinaison d'un grand nombre de travailleurs partiels ».

67 *Ibid.*, p. 415.

68 *Ibid.*, p. 425.

totale. Le travailleur est obligé de vendre sa force de travail au capital mais au moment de conclure cette vente, il ne dispose plus d'aucun moyen de pression sur le capital. Celui-ci est intéressé non pas par des compétences pratiques particulières, mais par une pure force de travail, si bien que le prix de la force de travail vendue baisse : la force de travail pure, abstraite n'est pas une denrée rare, contrairement aux compétences techniques particulières. De plus, avec le développement du machinisme, la part du capital variable baisse : la demande en travail vivant diminue et l'indépendance du capital à l'égard des travailleurs se renforce. C'est pour ces raisons que le système industriel de la fabrique est le plus à même de permettre le plein accomplissement de la formule générale du capital : il réunit toutes les conditions nécessaires à son accumulation. Dans un tel système productif, le travailleur est complètement séparé des conditions objectives de son travail, ce qui permet de maximiser le taux de survaleur. En effet, si le taux de survaleur désigne le rapport entre la survaleur produite et le salaire, le taux de survaleur atteint un degré particulièrement élevé à l'ère industrielle parce que la valeur d'échange de la force de travail baisse considérablement. Cette baisse des salaires entraîne une diminution de la part occupée par le travail nécessaire à la reproduction de la force de travail, en conséquence, une hausse du surtravail dont les bénéfices reviennent au capital. En vertu de cette maximisation de la survaleur qui est produite par l'introduction des machines dans le processus de production, l'ère de la grande industrie coïncide avec celle de la société capitaliste avancée.

C. « Une civilisation du travail »

Les mutations qui affectent l'activité de travail dans la société capitaliste exacerbent son influence sur les contenus culturels de la société. En effet, dans le système économique capitaliste, le travail est

réduit à sa fonction économique d'instance productrice de survaleur. Or, au sein d'un système orienté vers l'accumulation, cette fonction est survalorisée : l'effort productif s'intensifie de manière illimitée. En vertu de cette intensification, l'influence que le travail exerce sur la vie morale des membres de la société s'exacerbe. Nous reviendrons donc en premier lieu sur les mutations qui affectent l'activité de travail dans la société capitaliste avancée. Il s'agira de faire apparaître l'aliénation du travail, c'est à dire sa réduction à sa fonction économique de producteur de survaleur ainsi que sa saturation, c'est-à-dire son exploitation maximale. Nous pourrons alors, dans un second temps, tenter de faire apparaître l'influence du travail aliéné et saturé sur la vie morale des individus.

L'aliénation et la saturation du travail

La seule analyse de la formule générale du capital fait apparaître le rôle central qui est confié au travail dans la société capitaliste avancée. Le travail est l'unique instance productrice de survaleur. Aussi le procès d'accumulation du capital implique une exploitation intensive de cette activité. En tant que moyen de subvenir aux besoins les plus élémentaires de la vie humaine, le travail occupe une place fondamentale dans toute société. Mais ce qui change avec l'émergence de la société capitaliste avancée, c'est que le travail est intégré au sein d'un procès illimité d'accumulation. Cette intégration transforme radicalement le sens du travail. Le but du labeur n'est plus seulement l'acquisition des moyens de subsistance. La signification économique du travail se dédouble : le travail est tout à la fois moyen de subsistance et moyen d'enrichissement. Or, l'adjonction de cette nouvelle finalité économique transforme le travail : le travail cesse d'être une activité limitée par l'acquisition des moyens de subsistance. Indexé à une finalité économique illimitée, l'exercice du travail devient lui-même illimité⁶⁹. Le besoin de travailler ne connaît plus de

69 On distinguera le caractère illimité du travail visant l'enrichissement de la simple répétition quotidienne du travail dirigé vers l'obtention des moyens de subsistance. La répétition du labeur quotidien appartient à un cycle fermé : on acquiert des moyens de subsistance que l'on consomme et c'est cette consommation qui nous pousse à reprendre le procès de production. La subsistance pose donc une limite, un but concret au labeur. D'ailleurs, le travail s'arrête au moment de la consommation et reprend ensuite. En revanche l'enrichissement est par nature illimité : il est l'horizon

limites : il s'agit de travailler le plus possible pour produire plus de richesse. En ce sens, on peut dire que le système économique capitaliste comporte une survalorisation du travail : le travail est une activité centrale de la vie humaine, il s'agit d'une activité sur laquelle il convient de se concentrer de manière illimitée. Mais cette survalorisation du travail est singulière, elle dérive directement de sa valorisation économique : « le travail n'apparaît dans l'économie nationale que sous la figure de l'activité orientée vers le gain »⁷⁰. Aussi c'est la réduction de l'activité de travail à sa fonction économique de production de survaleur qui entraîne la survalorisation de cette activité, sa saturation.

L'expression concrète de la réduction du travail à sa fonction économique apparaît à travers l'activité de l'ouvrier : il suffit de l'observer lorsqu'il travaille pour comprendre que le travail moderne n'a d'autre sens pour lui que celui de moyen économique d'acquisition des moyens de subsistance et de production de survaleur. La réduction du travail à sa fonction économique est une conséquence de la rupture des rapports entre le travailleur et les conditions objectives du travail. En effet, c'est en vertu de cette rupture que le travailleur peut se présenter sur le marché comme libre vendeur de sa force de travail. Autrement dit, le travail réduit à sa fonction économique de production de survaleur repose sur le travail abstrait, c'est-à-dire sur le travail séparé des conditions objectives de sa réalisation. Il y a donc une unité entre le travail abstrait et la réduction du travail à sa fonction économique capitaliste. Cette unité se concrétise dans ce que Marx nomme l'aliénation du travail. Le travail aliéné désigne le travail rendu étranger à lui-même, le travail ayant perdu sa signification originelle. La rupture entre le travailleur et les objets du travail efface deux motifs essentiels à cette activité : le travail perd sa capacité à exprimer la nature objective et la nature spécifique de l'homme. Ce sont donc deux dimensions du travail qui sont perdues et c'est en ce sens que l'on peut parler de réduction du travail à sa fonction économique. Tout

toujours poursuivi mais jamais atteint par le travail.

⁷⁰ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, œuvre citée, p. 83.

d'abord, dans la structure matérielle de l'économie capitaliste, le travail n'est pas une expression de l'insertion de l'homme dans le monde. En effet, la perte de l'objet (*Entgegenständlichung*) produit par le travail consécutif à la perte des matières premières et des moyens de production ruine la relation que le travail entretient originellement avec les besoins. Certes, le salaire acquis permet encore la satisfaction de ces besoins. Cependant, l'argent, dans la mesure où il est un médiateur universel, ne met son possesseur en rapport avec aucun objet particulier. L'instauration généralisée du salariat rend déjà opaque la relation que le travail entretient avec les objets qui sont sensés satisfaire les besoins. En outre, puisque, conformément aux réquisits de la plus-value, la valeur du salaire est inférieure à la valeur produite pendant le temps de travail, le travailleur n'est pas en mesure de se procurer les produits de son travail. La perte de l'objet est alors radicale. En travaillant, l'ouvrier produit des objets qui lui échappent nécessairement. Aussi, loin de permettre l'interaction avec les objets extérieurs, le travail sous sa forme capitaliste produit des objets avec lesquels le travailleur ne peut pas entrer en contact. Au lieu de permettre l'insertion de l'homme dans le monde, le travail extrait l'homme du monde, l'isole en l'appauvrissant. Cette extraction est poussée à son comble par le fait que le travail devient lui-même un objet étranger dont le travailleur ne dispose que selon le bon vouloir du capitaliste : l'homme est séparé du moyen censé lui permettre de s'insérer dans le monde objectif.

L'objectivation apparaît à un point tel comme perte de l'objet que le travailleur est dépouillé non seulement des objets les plus nécessaires à la vie, mais aussi des objets du travail. Oui, le travail devient lui-même un objet dont [le travailleur] ne parvient à s'emparer qu'au prix des efforts les plus grands et en connaissant les interruptions les plus régulières.⁷¹

Il apparaît donc que l'aliénation du travail se situe d'abord dans le renversement de sa vocation originelle : le travail prive l'homme de l'accès aux objets de ses besoins. Il n'exprime plus la nature objective de l'homme parce que le besoin, la passivité qui structure cette activité

71 *Ibid.*, p. 118.

sont effacés⁷². La réduction du travail à sa fonction économique de producteur de survaleur apparaît alors de manière éclatante : la fonction économique originelle du travail comprise comme moyen d'acquisition des moyens de subsistance s'efface au profit de sa fonction économique capitaliste. Le premier sens de l'aliénation comprise comme perte d'objets nous conduit au second sens du terme : l'aliénation comprise comme perte d'expression de la spécificité générique de l'homme. Privé de tout rapport aux objets extérieurs, le travailleur apparaît comme « un être dépourvu d'objectivité et donc comme le possesseur d'une force de travail purement subjective »⁷³. Le travailleur dépossédé des objets est privé de la dimension passive de son être. La conséquence de cette privation est la suivante : ce travailleur est une activité pure, indépendante des conditions objectives de production. Autrement dit, c'est une pure force de travail abstraite, un *quantum* d'énergie disponible. Les deux termes de l'aliénation sont solidaires : la perte des objets inhérente au procès de production capitaliste perpétue la rupture entre le travailleur et les conditions objectives du travail. Inversement, comme le signale Fischbach, c'est aussi la rupture entre le travailleur et les conditions objectives, l'émergence du travailleur abstrait conçu comme quantité d'énergie disponible, qui engendre la perte des objets : « pour que le travailleur vive et expérimente son objectivation comme perte de l'objectivité, et pour que sa propre objectivation puisse constamment faire retour sur lui comme la mise en œuvre d'une force étrangère et hostile, il faut premièrement qu'il ait dès le départ été réduit à l'état de possesseur subjectif d'une force abstraite de travail, et deuxièmement, qu'il ait été contraint de vendre cette pure capacité abstraite de travail »⁷⁴. La perte du rapport aux produits du travail engendre le travailleur abstrait, mais la perte d'objets est aussi une conséquence de la séparation entre le travailleur et les conditions objectives de

72 Pour une analyse approfondie de l'aliénation du travail comprise comme perte de la dimension passive de notre être, voir la présentation de Franck Fischbach dans *Ibid.*, pp. 26 à 38. Voir également du même auteur, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009 où l'aliénation est clairement définie comme le fait d'être sans objet (*gegenstandlos*).

73 Franck Fischbach, « présentation » dans Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 39.

74 *Ibid.*, pp. 40-41.

production que sont les matières premières et les instruments de travail. C'est parce que ces deux attaches ont été rompues que le travailleur est un travailleur abstrait qui peut être dépossédé du produit de son activité : « dans l'aliénation de l'objet se résume seulement l'aliénation, la perte de l'expression dans l'activité de travail elle-même »⁷⁵. La réduction du travail à sa fonction économique de production de survalueur apparaît donc également dans la perte de l'expression de la spécificité générique.

[La perte de l'expression du travail consiste] en ce que le travail est *extérieur* au travailleur, c'est-à-dire n'appartient pas à son être – en ce que le travailleur ne s'affirme donc pas dans son travail, mais s'y nie, en ce qu'il ne s'y sent pas bien mais malheureux, en ce qu'il n'y déploie pas une énergie physique et spirituelle libre, mais y mortifie son physique et y ruine son esprit. Par suite, le travailleur ne se sent auprès de soi qu'à partir du moment où il est en dehors du travail, tandis que dans le travail il se sent en dehors de soi. Il est chez soi lorsqu'il ne travaille pas, et lorsqu'il travaille, il n'est pas chez soi. Son travail n'est donc pas librement voulu, mais contraint, c'est du *travail forcé*. Le travail n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, il est au contraire seulement un moyen en vue de satisfaire des besoins extérieurs au travail.⁷⁶

La formule générale du capital ne se réalise pleinement qu'à partir du moment où la dimension artisanale du travail est confiée aux machines. C'est grâce à ce transfert que la capacité du travail à produire de la survalueur est maximisée. Mais, corrélativement à cette maximisation, le travail humain est vidé de son contenu. Il est réduit à la consommation d'une énergie abstraite que Marx, empruntant le vocabulaire de la physique de son temps, appelle « force de travail » : « le procès de production du capital est en même temps le procès de consommation de la force de travail par le capitaliste »⁷⁷. Le travailleur n'exprime plus aucune compétence particulière dans son travail, il dépense une force abstraite qui est une qualité universelle et c'est pour cette raison que « dans le travail il se sent en dehors de soi ». Les modalités d'exercice du travail dans la fabrique ne permettent aucunement l'expression de la vie générique de l'homme. Ce n'est pas une activité consciente qui est demandée à l'ouvrier. La

75 *Ibid.*, p. 120. Ici, nous rapportons les propos de Marx et non pas le commentaire de Fischbach.

76 *Ibid.*, pp. 120-121.

77 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, *œuvre citée*, p. 635.

répétition mécanique des mêmes gestes accentuée par la parcellisation des tâches peut se réaliser indépendamment de toute activité intellectuelle. Dans le procès industriel de production, aucune compétence singulière et proprement humaine n'est demandée aux ouvriers : « l'économie nationale ne connaît le travailleur que comme bête de somme »⁷⁸. La conséquence de la subordination du travail à la finalité capitaliste d'accumulation est que les travailleurs sont réduits au rang de « simples machines à fabriquer de la survaleur »⁷⁹. Finalement l'aliénation du travail, sa réduction à la fonction économique d'instance productrice de survaleur se résume dans cette conception du travail, dans sa réduction à une simple dépense d'énergie.

Or, les lois immanentes au système capitaliste orienté vers l'enrichissement illimité ordonnent la saturation du travail, c'est-à-dire une dépense maximale d'énergie. L'accumulation sans limites réclame une production maximale de survaleur : « le taux de survaleur dépend en première instance du degré d'exploitation de la force de travail »⁸⁰. La saturation du travail désigne tout à la fois l'expansion de l'effort productif mais aussi la pression que cette expansion exerce sur l'activité de travail. Elle désigne le rapport moderne au travail en tant qu'il se distingue du rapport traditionnel de la société médiévale dans laquelle « le temps de travail est celui d'une économie encore dominée par les rythmes agraires, exempte de hâte, sans souci d'exactitude, sans inquiétude de productivité »⁸¹. Le temps de travail, encore dilué dans la société médiévale, se rigidifie : soucieux de maximiser le taux de survaleur, le capital délimite clairement le temps de location de la force de travail. Il s'agit de maximiser la dépense d'énergie pendant le travail et en ce sens la délimitation claire du temps de travail est solidaire de la saturation du travail comprise comme expansion de l'effort productif. La saturation du travail est clairement cernée par Marx dans son étude du système industriel. Marx remarque en effet

78 Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, œuvre citée, p. 85.

79 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, œuvre citée, p. 449.

80 *Ibid.*, p. 671. Voir aussi p. 696 : « la nature de l'accumulation exclut la diminution du taux d'exploitation du travail ».

81 Jacques Le Goff, *Pour un autre moyen âge, Temps, travail et culture en occident*, op. cit., p. 68.

que ce système s'approprié le travail des femmes et des enfants, prolonge la journée de travail et intensifie l'effort productif⁸². Certes, l'extension de la population concernée par l'effort productif est relative dans la mesure où l'introduction des machines ainsi que l'intégration d'une population ouvrière féminine et infantile chasse une partie des ouvriers hors de l'usine. Néanmoins, l'essor de cette population sans travail n'est pas synonyme d'essor d'une population étrangère au travail : « elle constitue une armée industrielle de réserve disponible »⁸³. La population ouvrière en surplus constitue une force de travail potentielle qui peut sans cesse être intégrée au procès de production et qui permet surtout d'exercer une pression sur le personnel employé dans les fabriques. Ainsi, cette « armée industrielle de réserve » appartient au procès de valorisation du capital en tant que force de travail potentielle. Le chômage ne remet pas en question l'augmentation croissante de l'effort productif. Au contraire, il est un levier de l'intensification du travail et de modération des exigences salariales : « l'armée industrielle de réserve exerce une pression sur l'armée ouvrière active pendant les périodes de stagnation et de prospérité moyenne et tient en bride ses exigences pendant la période de surproduction et de paroxysme »⁸⁴. De manière paradoxale, les chômeurs participent à la valorisation du capital et en ce sens ils peuvent aussi être considérés comme des « machines à produire de la survaleur ».

Comme l'a très justement fait remarquer André Gorz, l'aliénation et la saturation du travail sont essentielles au concept moderne de « travail » : « ce que nous appelons “ travail ” est une invention de la modernité »⁸⁵. Notre notion de travail émerge corrélativement à l'arrachement de cette activité du tissu vital dans laquelle elle s'intégrait de manière plus ou moins souple. Avec

82 Voir sur ce point, *Le Capital*, Livre 1, œuvre citée, chapitre 13, section 3. On remarquera au passage que l'intensification et l'extension de la journée de travail sont rendus possibles par la réduction de l'activité de travail à une simple dépense d'énergie abstraite. En ce sens les deux motifs qui caractérisent les modalités concrètes d'exercice du travail dans le système industriel sont solidaires.

83 *Ibid.*, p. 708.

84 *Ibid.*, p. 717.

85 André Gorz, *Métamorphoses du travail, quête du sens*, Paris, Galilée, 1988, p. 25.

l'industrie moderne qui aliène et sature le travail, cette activité est d'une certaine manière mise entre parenthèses : elle constitue un moment particulier de l'existence. Ses frontières sont définies d'une manière rigide. La fonction de la pointeuse ou des horaires stricts de bureau témoignent de cet acte de circonscription du travail.

La rationalisation économique du travail n'a pas consisté simplement à rendre plus méthodiques et mieux adaptées à leurs buts des activités productives préexistantes. Ce fut une révolution, une subversion du mode de vie, des valeurs, des rapports sociaux et à la nature, *l'invention* au plein sens du terme de quelque chose qui n'avait encore jamais existé. L'activité productive était coupée de son sens, de ses motivations et de son objet pour devenir le simple *moyen* de gagner un salaire. Elle cessait de faire partie de la vie pour devenir le *moyen* de « gagner sa vie »⁸⁶.

La première révolution industrielle marque une rupture avec le travail conçu comme œuvre, comme expression de la personne dans la singularité de son être et de son inscription dans le monde : « l'organisation scientifique du travail industriel a été l'effort constant de détacher le travail en tant que catégorie économique quantifiable de la personne vivante du travailleur ». Il ne nous paraît plus nécessaire que le travail soit une expression de la vie personnelle de l'individu. Allons même plus loin, il semblerait que plus une activité est impersonnelle, aliénée, et plus elle correspond à ce que nous nommons communément « travail ». Comme le remarquera plus tard Herbert Marcuse, nous éprouvons des réticences à nommer travail l'activité du prêtre, de l'artiste, du politicien ou du scientifique. Lorsque nous nous permettons de nommer ces activités par le vocable de « travail », c'est souvent dans un sens figuré ou parce que nous n'avons pas sous la main de terme qui nous semble plus approprié⁸⁷. Ce sens figuratif souligne nos hésitations. Finalement, si nous cédon à cette appellation, c'est à la condition que ces activités soient des moyens économiques d'acquisition de la subsistance. Ceci est finalement cohérent : le travail est réduit à sa fonction économique. Or, ainsi que nous avons essayé de le démontrer, la réduction

86 *Ibid.*, p. 36.

87 Voir Herbert Marcuse, « les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970, pp. 22-23.

progressive du travail à sa fonction économique va de pair avec l'aliénation de cette activité. Pour nous, héritiers de cette évolution historique, le travail désigne l'activité impersonnelle et instrumentale : elle est un labeur, un fardeau lourd parce qu'elle est un moyen de plus en plus extérieur à la personne. Nous utilisons le travail pour acquérir ses moyens de subsistance. C'est bel et bien cette activité réduite à sa fonction économique que le capital entend sur-exploiter. Aussi, notre concept de « travail » est également marqué par l'idée de saturation : le travail est une activité dans laquelle l'homme se fatigue, épuise une part importante de son énergie physique ou mentale. Le travailleur qui ne donne pas le meilleur de lui-même, qui ne « s'investit » pas suffisamment (on remarquera l'ironie de l'expression) ou qui ne paraît pas épuisé après sa semaine de travail est souvent considéré comme un travailleur de seconde zone, comme un faux travailleur.

Effets moraux de la saturation du travail aliéné

Conformément aux principes du matérialisme historique, une telle structure matérielle de production ne peut manquer d'avoir des effets sur les contenus culturels de la société. En toute rigueur, la vie morale des membres de la société industrielle est le reflet de cette structure matérielle. Aussi, dans la mesure où l'effort productif s'étend et s'intensifie au sein d'un tel système productif, la catégorie de travail est une catégorie centrale de la mentalité moderne.

Dans la première section du *Manifeste du parti communiste*, Marx et Engels tentent de mettre en évidence les conséquences morales, au sens classique du terme, du passage au mode de production capitaliste ; ils décrivent les transformations socioculturelles introduites par l'avènement de ce système économique. Les transformations repérées par les deux auteurs témoignent de l'importance grandissante de la catégorie de travail dans la société. Les deux auteurs remarquent en premier lieu que ce qui distingue notre époque, c'est la simplification de l'opposition des classes : « le caractère distinctif de notre époque, l'époque de la

bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. La société se divise de plus en plus en deux grands camps ennemis, en deux grandes classes qui s'opposent directement : la bourgeoisie et le prolétariat »⁸⁸. La structure sociale de la société moderne oppose ceux qui disposent des moyens de production et ceux qui ne possèdent que leur force de travail. Ainsi la société moderne est directement structurée par le rôle que les individus jouent dans le procès de production. Certes, les sociétés anciennes étaient également structurées par la division sociale du travail. Cependant, on peut déjà remarquer que les classes auparavant dispensées de participer à l'activité de production disparaissent dans la société bourgeoise, ce qui témoigne de la centralité du travail dans cette société. La seconde transformation introduite par l'avènement du système de production capitaliste touche les relations inter-humaines. Ce système économique tourné vers l'enrichissement réduit les relations interindividuelles à des relations de coopérations marchandes.

Partout où [la bourgeoisie] a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens multicolores qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié, pour ne laisser subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que le froid intérêt, que le dur « paiement comptant ». Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés, reconnues par écrits et si chèrement conquises, une unique et impitoyable liberté, le libre-échange. En un mot, à la place de l'exploitation voilée par des illusions religieuses et politiques, elle a mis une exploitation ouverte, directe, brutale et éhontée.⁸⁹

Dans la société féodale, le lien qui relie le travailleur au seigneur ou au maître de corporation peut encore s'appuyer sur les conditions objectives de production. Le rapport qu'un travailleur entretient avec son employeur est médiatisé par les instruments de production ou par les produits du travail et chacun des deux protagonistes est attaché à ses objets au sens où il les considère comme les siens, s'y reconnaît. La séparation entre le travailleur et les conditions de production supprime ce lien épais, solide. Désormais, c'est un agent neutre et abstrait, l'argent qui relie les hommes entre eux. L'argent, fin ultime du

88 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste, œuvre citée*, p. 7.

89 *Ibid.*, p. 11.

système capitaliste tourné vers l'accumulation, envahit l'ensemble des relations inter-humaines et les réduit à des relations marchandes. Dans ce contexte, le rapport à soi est aussi transformé. Les individus sont réifiés en ce sens qu'ils se perçoivent eux-mêmes comme des marchandises, c'est à dire comme des objets porteurs d'une certaine valeur économique. Or, la valeur économique dont ils disposent n'est autre que leur force de travail. Aussi, le passage au mode de production capitaliste élimine de la sphère de la production tout autre rapport à autrui qu'un rapport d'achat et de vente de force de travail. La fonction de chacun comme acheteur ou vendeur de force de travail se montre dans toute sa nudité. Cette seconde transformation introduite par l'avènement de la société capitaliste est décisive. En effet, le dévoilement de la nature profonde du rapport économique favorise la diffusion du rapport à soi et à l'autre comme simple porteur de la force de travail. L'extension progressive du temps de travail et de la population concernée par la production favorise la diffusion de ce rapport intersubjectif : « la bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité qui recouvrait les relations de famille et les a réduites à n'être que de simples rapports d'argent »⁹⁰. En épurant les relations économiques entre employeurs et employés de tous les éléments étrangers à l'échange de la force de travail, la société capitaliste avancée normalise le rapport à soi et à autrui comme porteur de force de travail. Elle normalise ce rapport au sens où elle en fait un rapport légitime qui se suffit à lui-même et n'a pas besoin de se cacher derrière des relations morales. En vertu de cette légitimation, il devient normal pour les individus de se considérer comme des marchandises et ce même en dehors de la sphère économique. Ainsi, la seconde transformation repérée par Marx et Engels peut se résumer de la manière suivante : la réduction de l'individu à un *quantum* de force disponible envahit les relations sociales et devient la conception dominante. Enfin, la troisième transformation induite par l'avènement de la société capitaliste avancée concerne le rapport à l'espace et au temps. On a l'impression, à lire Marx et Engels, que la bourgeoisie a

90 *Ibid.*, p. 13.

introduit dans la vie sociale les résultats de la science moderne : l'espace et le temps comme catégories infinies font leur apparition dans la vie sociale⁹¹. La quête infinie d'un accroissement du capital engendre la transformation incessante des modes de production et l'extension croissante du marché. En effet, poussée par l'accroissement du profit, la bourgeoisie ne cesse d'améliorer ses techniques de production pour augmenter sa plus-value et cherche sans cesse de nouveaux débouchés pour ses produits⁹². Ce faisant, la bourgeoisie introduit la transformation sociale perpétuelle : elle produit un monde dont les formes ne cessent de changer, un monde dynamique et mouvant mais qui ne va pas sans son lot d'inquiétudes⁹³. Par l'extension croissante du marché, la bourgeoisie diffuse au monde entier le mode de production capitaliste : « elle crée un monde à son image »⁹⁴. Le nouveau rapport à l'espace et au temps qui s'élabore est le suivant : ces deux catégories doivent, au même titre que la main d'œuvre humaine, être exploitées au maximum. La dilatation du temps et de l'espace est finalement une conséquence de l'extension et de l'intensification du travail. Il apparaît ainsi que ces deux catégories sont soumises à l'impératif de travail propre au système économique capitaliste. Cette subordination de l'espace et du temps à l'impératif de travail témoigne, elle aussi, de la centralité si ce n'est de l'hégémonie acquise par la catégorie de travail dans la société capitaliste avancée.

Au delà de ces transformations socioculturelles repérées par Marx et Engels, l'extension et l'intensification du travail saturé s'exprime aussi dans les productions scientifiques et métaphysiques de la société bourgeoise. La science et la métaphysique du 19^{ème} siècle confient également un rôle central à la catégorie de travail. Le

91 On pourra prolonger la réflexion qui suit en lisant Franck Fischbach, *La privation de monde : temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011 et Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale, Une réinterprétation de la théorie critique après Marx*, Paris, Minuit, 2009.

92 Voir *Ibid.*, pp. 13-14 : « la bourgeoisie n'existe qu'à la condition de révolutionner sans cesse les instruments de production, ce qui veut dire les rapports de production, ce qui veut dire tous les rapports sociaux [...]. Poussée par le besoin de débouchés toujours plus larges pour ses produits, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut pénétrer partout, s'établir partout, créer partout des relations. Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays ».

93 Voir *Ibid.* : « ce bouleversement continu de la production, ce constant ébranlement de tout le système social, cette agitation et cette insécurité perpétuelles, distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes ».

94 *Ibid.*, p. 17.

matérialisme scientifique qui fait du travail un principe transcendantal apparaît comme un symptôme du mode de production industriel. Dans son livre intitulé *Le moteur humain, l'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*, Anson Rabinbach a montré que le concept de force de travail compris comme dépense d'énergie jouait un rôle fondamental dans la physique matérialiste du 19^{ème} siècle.

La découverte de la force de travail – avec ses applications en économie politique, en médecine, physiologie, psychologie et politique – est emblématique d'une société qui idéalisait la productivité infinie de la nature. Du point de vue sémantique, le mot travail prenait une signification universelle pour inclure les dépenses d'énergie de toutes formes de moteurs, animés et inanimés. La force prométhéenne de l'industrie (cosmique, technique et humaine) se trouvait ainsi comprise dans une seule métaphysique productiviste où le concept d'énergie uni à celui de matière était à la base de toute réalité et à la source de toute force productive – un idéalisme matérialiste ou, comme je préfère l'appeler, un *matérialisme transcendantal*. Le discours sur la force de travail est davantage qu'une nouvelle façon de représenter le travail : c'est un cadre totalisant qui subordonne toute activité sociale à la production et qui élève le projet humain du travail à la hauteur d'un attribut universel de la nature.⁹⁵

Le concept de force de travail est au fondement d'une vision énergétiste du monde : les hommes, la nature, les instruments techniques sont perçus comme des réservoirs d'énergie qui se dépensent en travaillant. Dans ce cadre, le travail cesse d'être une activité spécifiquement humaine ; la nature et les machines travaillent également, le cosmos est conçu comme force de travail. Une telle manipulation du concept de travail semble trouver son origine dans la réalité du travail industriel : c'est seulement à un certain stade du développement économique qu'une métaphysique fondée sur les notions de force (*Kraft*) et de force de travail (*Arbeitskraft*) peut apparaître. C'est seulement à partir du moment où le travail humain est saturé, vidé de son contenu que cette activité peut devenir un prédicat des instruments techniques de production et de la nature. Dans son livre, Anson Rabinbach reconnaît que la métaphore du moteur humain soutient l'emploi extensif de la notion de force de travail : « par cette métaphore, scientifiques et réformateurs ont pu exprimer leur fervent

95 Anson Rabinbach, *Le moteur humain, L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*, Paris, La Fabrique, 2004, p. 24.

matérialisme, rassembler la nature, l'industrie et l'activité humaine en un concept unique et globalisant : la force de travail »⁹⁶. La métaphore du moteur humain repose sur la réunion de deux éléments : un élément technique et un élément anthropologique. Or, la réunion de ces deux éléments apparaît de manière éclatante dans le système industriel. Outre la nouveauté introduite par les machines thermodynamiques qui en tant que moteurs acquièrent la capacité humaine de s'auto-mouvoir⁹⁷, le rapprochement entre les deux termes est aussi permis par le statut des hommes au sein des fabriques. L'évacuation de la dimension artisanale du travail humain consécutive à l'apparition des machines ravale les hommes au rang de machines : dans la fabrique, l'homme est vu comme un simple *quantum de force*, un réservoir d'énergie qu'il faut exploiter au maximum. En effaçant le caractère spécifiquement humain de l'activité de travail, l'industrie favorise finalement la manipulation extensive du concept. Si l'ouvrier de la manufacture moderne qui agit en répétant des gestes mécaniques travaille, alors on peut aussi dire que la machine travaille : l'un comme l'autre ne font que consommer de l'énergie. À partir de ce rapprochement, puisque la machine ne fait qu'obéir aux lois de la nature, il devient possible de concevoir la nature elle-même comme un immense réservoir d'énergie dont la dépense sera elle-même considérée comme un travail. C'est donc la réalité de l'activité humaine de travail dans le système industriel qui se trouve à l'origine de la formation d'un concept de travail valant comme principe transcendantal de la nature et de la société.

Dans un cycle de conférences données en 1862-1863, Helmholtz reconnaît que le modèle original de son concept de travail comme mesure universelle de la *Kraft* est le travail humain : « le concept de travail appliqué aux machines ou aux processus naturels provient de la comparaison avec l'accomplissement du travail par les êtres humains ».⁹⁸

96 *Ibid.*, p. 19.

97 Là où les machines antérieures sont alimentées par une source d'énergie extérieure, le modèle thermodynamique dispose d'une dynamique interne puisqu'il transforme le combustible en chaleur et la chaleur en travail mécanique. En vertu de cette évolution, le rapprochement entre les hommes et les machines est facilité. Voir sur ce point *Ibid.*, p. 99 : « avec l'invention de la machine à vapeur et des moteurs à combustion interne, l'analogie "homme-machine" ou "animal-machine" acquit une allure plus moderne ».

98 *Ibid.*, p. 108.

Le statut de principe confié à la catégorie de travail en physique est le signe d'une mentalité spécifique qui conçoit l'ensemble des phénomènes humains et naturels comme travail, comme dépense d'énergie. La société capitaliste avancée est donc productrice d'un type de rapport au monde singulier, traversé par une injonction productiviste.

D. Limites de l'analyse marxienne

Il semblerait à première vue que Marx n'ait pas thématiquement cette vision du monde, la métaphysique énergétiste et productiviste structurant notre rapport au monde. L'idée selon laquelle le matérialisme scientifique est une production intellectuelle circonstanciée, déterminée par le mode de production industriel est effectivement absente du corpus marxien. En s'appropriant les concepts fondamentaux de la physique matérialiste, Marx aurait été incapable de penser la singularité de la manière moderne de concevoir le monde et l'existence humaine. En effet, imprégné de cette métaphysique et ne l'ayant pas soumise à une analyse génétique, Marx n'aurait pas eu le recul nécessaire à la mise en évidence de sa nature spécifique ; cette métaphysique resterait le point aveugle du matérialisme marxien, son soubassement inconscient. Pour Anson Rabinbach, l'adhésion de Marx à la métaphysique énergétiste et productiviste de la force de travail intervient à la fin des années 1950. La preuve de cette adhésion apparaît à travers l'adoption du langage conceptuel de la physique helmholzienne mais aussi et surtout à travers le passage de la théorie de l'émancipation par le travail à celle de l'émancipation du travail productif par une productivité supérieure : « [Marx] devient "productiviste" parce qu'il ne tient plus le travail comme un paradigme de l'existence humaine et parce que, en accord avec la physique nouvelle, il ne perçoit plus le travail que comme un mode essentiel de conversion de l'énergie »⁹⁹. En dépit de l'intérêt

⁹⁹ Anson Rabinbach, *Le moteur humain, l'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*, op. cit., p. 129.

présenté par cette critique qui souligne l'influence de la physique moderne sur la pensée marxienne, il est excessif de présenter Marx comme un penseur englué dans la métaphysique productiviste de son époque, incapable de penser la singularité du rapport moderne au monde et à la vie. Cette lecture serait sans doute pertinente si Marx avait complètement évacué, dans ses œuvres de la maturité, le thème de l'aliénation. Or, dans les *Grundrisse* et *Le Capital*, ce thème largement développé dans les écrits de jeunesse est conservé.

Au-delà de toute question de fidélité à l'égard de l'enseignement et de la pensée de Louis Althusser, il n'est plus possible de soutenir, comme il l'a fait avec une obstination déraisonnable sur ce point précis, que le concept d'aliénation disparaît de l'œuvre de maturité de Marx : un examen même superficiel des *Grundrisse*, des *Théories sur la plus-value* et du premier livre du *Capital*, montre le contraire. Et l'on ne peut même pas prétendre, comme Althusser l'a fait, que le mot certes aurait subsisté, mais que la chose aurait disparu.¹⁰⁰

Les deux motifs de la théorie de l'aliénation des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* réapparaissent dans *Le Capital*. Dans le chapitre 21 du *Capital*, Marx évoque clairement la perte d'objet et la réduction de l'individu à un *quantum* de force disponible qui se produisent dans la production capitaliste.

L'ouvrier lui-même ne cesse de produire la richesse objective comme capital, comme puissance qui lui est étrangère, qui le domine et qui l'exploite, tandis que le capitaliste ne cesse pas davantage de produire la force de travail comme source de richesse subjective, abstraite, séparée de ses propres moyens d'objectivation et de réalisation, n'existant que dans la corporéité de l'ouvrier.¹⁰¹

La pérennité des deux motifs de l'aliénation est décisive. Cette théorie permet à Marx d'adopter un point de vue critique ; grâce au concept d'aliénation, Marx peut faire apparaître la singularité du rapport moderne, productiviste au monde en le présentant comme la corruption d'un rapport préalable. Le concept d'aliénation permet à Marx de proposer une description critique de l'homme moderne. L'homme moderne, c'est l'homme mutilé, l'homme dont les rapports avec les objets ont été rompus et qui comme tel est un homme abstrait, un réservoir de force qui n'exprime rien de plus dans son activité que

100 Franck Fischbach, « présentation », dans Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., pp. 38-39.

101 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, op. cit., pp. 640-641.

les objets naturels ou techniques. L'homme mutilé auquel répond l'individu complet de *L'Idéologie allemande*¹⁰² est l'homme produit par les deux motifs de l'aliénation du travail¹⁰³ : c'est un individu isolé, vivant dans un monde étranger et qui a lui même perdu sa spécificité générique. En vertu de cette perte, il est réduit au même rang que les animaux de somme ou les machines ; dans la société capitaliste l'homme est une matière exploitable. L'homme mutilé c'est donc aussi l'homme qui a perdu son humanité, l'homme réduit au rang d'objet. On ne peut masquer la brutalité langagière du *Capital*. À la description souvent violente de l'assimilation des hommes aux animaux ou aux machines répond aussi la violence de Marx à l'égard des économistes libéraux. Cette violence est l'expression de la présence sous-jacente du concept d'aliénation : elle permet à l'auteur d'exprimer la singularité et l'illégitimité du productivisme moderne et de l'homme qu'il produit. Ainsi, si Marx n'a pas analysé les principes théoriques de la science moderne et n'a pas montré la métaphysique productiviste qui les sustentait, il a proposé, *via* sa théorie de l'aliénation, une critique de la modernité et du type d'homme qu'elle implique. En pensant l'expérience moderne sur le mode de l'aliénation, c'est-à-dire comme une expérience étrange et spécifique, Marx se donne les moyens de thématiser la singularité historique de l'homme moderne. Son adhésion à la métaphysique de la force de travail n'est donc pas complète ; cette adhésion a une fonction méthodologique et heuristique. Si les développements proposés dans les œuvres de maturité réduisent le travail à une dépense d'énergie, c'est parce que Marx souhaite s'enfoncer dans la description de la structure matérielle de production. Par ce geste proprement matérialiste, Marx cherche à fonder empiriquement le concept d'aliénation : il entend mettre en évidence ses bases matérielles concrètes, il veut voir (au sens sensible

102 Voir Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 104.

103 Comme le remarque Bertell Ollman sans toutefois fonder son analyse sur la place du travail dans le matérialisme historique, l'aliénation qui se joue dans la sphère de la production économique s'exprime également dans toutes les sphères de la vie : la religion, l'état, le droit, la famille, l'éthique, la science. Dans tous ces domaines, on retrouve les deux modalités de l'aliénation : les productions s'aliènent, prennent une existence autonome et la spécificité générique de l'homme tend à s'éclipser. L'aliénation qui trouve sa source dans la sphère de la production économique *se diffuse sur l'ensemble de l'existence humaine*. Voir Bertell Ollman, *Alienation : Marx's conception of man in a capitalist society*, London, Cambridge University Press, 1976, p. 202.

du terme) l'aliénation à l'œuvre, la décrire dans un langage qui soit aussi concret que possible : « grâce à la formulation de la théorie de la valeur, [les analyses socio-économiques] permettent d'effectuer le passage de l'aliénation vécue à l'aliénation structurelle – du monde vécu au système et du système au monde vécu. Dans cette mesure on peut affirmer avec Avineri que *Le Capital* montre que l'aliénation est empiriquement vérifiable »¹⁰⁴.

Cependant, la stratégie argumentative matérialiste a pu constituer un obstacle au développement des analyses culturelles de Marx. La position méta-théorique matérialiste situe la source des contenus culturels dans la structure matérielle de la société. Or, ce modèle explicatif entrave le développement d'une pensée de la « civilisation du travail » dans la mesure où il fait de l'étude des représentations, des valeurs et des catégories qui animent la conscience un objet d'étude secondaire, dérivé : sans être étranger au corpus de Marx, cet objet n'est pas au centre de ses analyses. Si on trouve effectivement des analyses relatives à la culture, à la conception du monde et au type d'homme qui sont produits par la structure économique capitaliste, ces analyses sont restées assez ponctuelles chez Marx. L'adhésion à la méthode matérialiste et le renforcement progressif de cette méthode ont conduit Marx à prendre une autre orientation. La rupture radicale avec la philosophie hégélienne affichée dans *L'idéologie allemande* signifiait qu'il fallait non pas étudier la conscience mais la structure matérielle qui déterminait les formes de l'esprit. Marx écrit : « les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer »¹⁰⁵. Le savoir réel est le savoir positif de ce que sont les hommes : il s'agit de penser les hommes réels, visibles empiriquement au sein de leurs conditions matérielles d'existence. Ainsi, dans la préface de la première édition du *Capital*, Marx présente l'enjeu de son livre :

104 Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, vol. 1, Paris, La Découverte/MAUSS, 1997, p. 84. Bertell Ollman propose la même lecture du *Capital* : il s'agit dans cette œuvre de faire apparaître les bases matérielles, empiriques de l'aliénation. Voir sur ce point Bertell Ollman, *Aliénation : Marx's conception of man in a capitalist society*, œuvre citée, p. 166.

105 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, œuvre citée, p. 51.

« dans ce livre, l'objet de ma recherche, c'est le mode de production capitaliste et les rapports de production et d'échange afférents »¹⁰⁶. Il s'agit de saisir cette structure et de saisir à travers elle les contenus culturels qu'elle produit. On remarquera que la stratégie qui privilégie l'analyse économique n'est pas incompatible avec l'étude des contenus culturels de la société. Au contraire, en analysant le système économique, la méthode matérialiste fonde empiriquement les analyses sociologiques. Ce sont les mécanismes du mode de production capitaliste qui expliquent les transformations que nous remarquons sur le plan de la conscience ou de l'esprit objectif. La catégorie économique d'exploitation fonde empiriquement le concept d'aliénation et explique les transformations culturelles de la société moderne. Aussi, l'analyse économique doit permettre de rendre compte d'un certain nombre de transformations socioculturelles. C'est en ce sens que l'œuvre marxienne pose les fondements d'une pensée de la « civilisation du travail ». Mais, si la méthode matérialiste a permis de poser les fondements d'une telle pensée, elle constitue aussi, d'une certaine manière, un obstacle à son développement. En effet, la conscience est un objet secondaire : les catégories métaphysiques et les valeurs éthiques qui l'animent dans la société bourgeoise moderne doivent être saisies à travers l'analyse de la structure matérielle puisque c'est là que se structure « le langage de la vie réelle », c'est-à-dire les représentations mentales de la société. Mais en privilégiant le savoir réel, Marx ne thématise pas de manière explicite les configurations de la subjectivité propre à l'individu vivant dans la société bourgeoise¹⁰⁷. Ainsi, lorsqu'il étudie les répercussions socioculturelles du mode de production capitaliste, Marx répugne à faire valoir les changements induits sur le plan des mentalités

106 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, œuvre citée, p. 4.

107 Voir sur ce point Bertell Ollman, *Alienation : Marx's conception of man in a capitalist society*, œuvre citée, p. 157 où l'auteur reconnaît que les liens entre l'analyse économique et le concept d'aliénation sont moins explicites dans les écrits de la maturité que dans les écrits de jeunesse. On remarquera également que les analyses que Ollman développe sur le concept d'aliénation dans la troisième partie de son livre s'appuient le plus souvent sur les textes de jeunesse et tout spécialement sur les *Manuscrits de 1844*, ce qui témoigne de la place secondaire de la thématisation des contenus de conscience dans les écrits de la maturité de Marx. Voir également sur ce point Jan Spurk, « la notion de travail chez Marx » dans Daniel Mercure, Jan Spurk (dir.), *Le travail dans la pensée occidentale*, Québec, Presses de l'université de Laval, 2003, p. 223: l'auteur regrette l'insuffisance des développements relatifs à la subjectivité du travailleur, surtout dans *Le Capital*.

individuelles ou collectives. Fidèle en cela à la méthode positiviste, Marx préfère décrire les changements concrets, directement observables ou appuyés sur les statistiques qu'il privilégie. Ceci apparaît notamment dans la section 3 du chapitre 15 du Livre 1 du *Capital* où Marx étudie les « effets immédiats de l'exploitation mécanisée sur l'ouvrier »¹⁰⁸. Dans cette section, Marx fait apparaître trois répercussions : l'appropriation des forces de travail des femmes et des enfants, la prolongation de la journée de travail et enfin l'intensification du travail. Il apparaît, à travers ces trois répercussions directement observables dans l'usine, que les transformations intellectuelles et morales ne sont pas directement visées par Marx. C'est en ce sens que la volonté affichée de rompre avec la philosophie hégélienne de l'esprit a constitué une entrave au développement de la pensée marxienne de la « civilisation du travail » : les répercussions intellectuelles et morales du mode de production capitaliste, l'univers mental propre au travailleur moderne, disparaissent progressivement de ses écrits non pas au sens où ils seraient totalement absents des œuvres de maturité mais au sens où ils constituent un objet secondaire qui est saisi à travers l'analyse des bases matérielles de la société.

108 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, œuvre citée, p. 443.

Chapitre 2. La sociologie compréhensive et la réhabilitation d'un objet théorique délaissé par l'analyse marxienne

S'emparant de la caractérisation marxienne de la société moderne comme société capitaliste mais refusant d'accorder à la seule structure matérielle le rôle d'instance déterminant les contenus culturels, les sociologues allemands de la culture de la fin du 19^{ème} et du début du 20^{ème} siècle ont réhabilité l'étude d'un objet qui nous semble avoir été quelque peu délaissé par l'analyse marxienne. En reconnaissant, à la suite des travaux de Wilhelm Dilthey, l'autonomie relative de la conscience et l'influence des facteurs idéels dans l'évolution historique, la sociologie compréhensive a été amenée à critiquer et à approfondir la description marxienne de la genèse du capitalisme : la base matérielle ne suffit pas à elle seule à expliquer l'émergence de ce phénomène économique singulier, il faut aussi faire appel à un certain nombre de facteurs idéels. Or, nous verrons qu'en insistant sur le rôle historique des facteurs idéels, la sociologie compréhensive a renouvelé en profondeur la réflexion sur la conscience de l'individu vivant dans la « civilisation du travail ». En saisissant les phénomènes intellectuels qui ont favorisé l'apparition du capitalisme moderne, Werner Sombart, Max Weber et Max Scheler ont proposé une description « anthropologico-caractérologique »¹⁰⁹ de l'individu moderne. En effet, en cherchant à cerner les origines intellectuelles du capitalisme, ces trois auteurs ont essayé de comprendre l'émergence de la figure¹¹⁰ moderne du bourgeois, en faisant apparaître les conceptions métaphysiques et les valeurs éthiques spécifiques de cette figure. En ce sens, les sociologues allemands de la culture ont tenté de cerner la mentalité qui soutient le système économique capitaliste et la valorisation spécifique du travail

109 Nous empruntons cette expression à Wilhelm Hennis qui l'utilise dans son livre *La problématique de Max Weber*, Paris, PUF, 1996, p. 46. Nous y reviendrons.

110 À travers le concept de « figure » nous viserons la mentalité définie d'un certain type sociologique. Là où le concept de « type » renvoie dans notre vocabulaire à une configuration humaine circonscrite dans l'espace et dans le temps, le concept de « figure » prend pour objet les contenus intellectuels et moraux du type. Autrement dit, la figure vise l'aspect strictement intellectuel et moral du type.

qu'il comporte. Cependant, nous verrons qu'en dépit de l'intérêt présenté par leurs recherches relativement à notre thème d'étude, la perspective proposée par ces trois auteurs n'est pas suffisamment en prise avec la question des liens que l'activité *concrète* de travail entretient avec les contenus culturels de la société. Certes, la conscience des individus vivant dans une société centrée sur l'effort productif est bien un objet premier d'investigation. Cependant, contrairement à Marx, les études de ces auteurs sont par trop éloignées de la réalité concrète du travail, c'est à dire des modalités pratiques et techniques de son exercice. Après avoir montré que la raison principale de cette insuffisance réside dans le privilège que ces auteurs ont accordé – pour des raisons théoriques mais aussi socio-historiques – à la figure de l'entrepreneur bourgeois, nous essaierons de montrer que l'émergence de la figure théorique du travailleur a permis d'instaurer une réflexion plus aboutie sur les liens que l'activité concrète de travail entretient, dans la société moderne, avec la vie morale des individus.

A. La réhabilitation des facteurs idéels

La démarcation des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature opérée par Wilhelm Dilthey dès le début des années 1880 a contribué à souligner l'importance des facteurs idéels dans le cours de l'évolution historique : l'histoire de l'humanité est irréductible à une explication causale de type mécaniste, on ne peut rendre compte des phénomènes historiques en se référant à la seule causalité de l'ordre naturel. Tirant les conséquences de l'enseignement diltheyen, les sociologues allemands de la culture ont été conduits à reprendre l'analyse marxienne de la genèse du capitalisme en mettant en évidence l'importance de certains phénomènes d'ordre spirituel : l'émergence du capitalisme n'est pas déterminée par les seules

transformations matérielles de la structure économique, ces transformations sont elles-mêmes les conséquences de certaines évolutions intellectuelles. L'émergence du phénomène économique capitaliste est en partie déterminée par certaines conceptions éthiques et métaphysiques. Dès lors, il s'agira de faire apparaître l'intérêt de ce renouvellement de la pensée de la genèse du capitalisme. En insistant sur l'importance des phénomènes spirituels qui structurent en profondeur l'économie capitaliste, les sociologues allemands de la culture ont ouvert la voie à une pensée de la « culture du travail », au sens objectif du génitif. En mettant l'accent sur les conceptions métaphysiques et les valeurs éthiques qui soutiennent le capitalisme, ils ont tenté de saisir le sens anthropologique et non plus seulement économique de la valorisation du travail colportée par ce système économique.

L'influence de Dilthey

L'entreprise de fondation épistémologique des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) menée par Dilthey trouve sa source dans le refus de les subordonner aux méthodes des sciences naturelles. La spécificité de l'objet propre aux sciences humaines, à savoir l'humanité et son évolution au cours de l'histoire, implique une méthodologie particulière. Dès *L'introduction aux sciences de l'esprit* (1883), Dilthey montre que depuis la fin du 18^{ème} siècle, des disciplines nouvelles traitant de la société et de l'histoire sont apparues et se sont émancipées de la tutelle des sciences de la nature. Toutefois, cette émancipation n'a pas été théorisée et assise sur des fondements épistémologiques solides, si bien que ces sciences ont subi, tout au long du 19^{ème} siècle, les assauts de ceux qui cherchèrent à y transposer les principes et les méthodes des sciences naturelles. Pour faire face à cette situation, Dilthey propose de donner une base philosophique à ces disciplines qui étudient l'histoire et la société¹¹¹. Dès les premières pages de son *Introduction*, Dilthey propose d'asseoir le fondement

111 Voir Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, traduit par Louis Sauzin, Paris, PUF, 1942, préface, pp. 2-3.

philosophique des sciences humaines dans la conscience de soi-même comme volonté.

Les motifs pour lesquels on a pris l'habitude de séparer ces sciences des sciences de la nature et d'en faire un tout à part poussent leurs racines dans les profondeurs de la conscience que l'homme a de lui-même et dans le sentiment du caractère total de cette conscience. Avant que ne l'effleure le désir de rechercher l'origine du spirituel, l'homme trouve dans cette conscience de soi-même le sentiment que sa volonté est souveraine, qu'il est responsable de ses actes, qu'il peut tout soumettre à sa pensée et peut résister à tout dès qu'il se retranche dans la forteresse de sa personne, et que ses facultés le mettent à part du reste de la nature. En fait il se découvre, au milieu de cette nature, pour reprendre une expression de Spinoza, comme *imperium in imperio*.¹¹²

C'est parce que l'homme éprouve l'autonomie de sa volonté au cours de son existence terrestre que l'explication naturaliste de ses actes est insatisfaisante. Il y a, à côté de la causalité naturelle, un second type de causalité : « ainsi se dessine une démarcation entre le règne de la nature et un règne de l'histoire, et à l'intérieur de ce dernier règne, au milieu d'un ensemble coordonné par la nécessité objective et qui est la nature, on voit en plus d'un point, comme ferait un éclair, luire la liberté »¹¹³.

Comme le souligne Sylvie Mesure dans sa présentation de *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, la distinction diltheyenne entre sciences de la nature et sciences de l'esprit ne se fonde pas sur la position au sein du réel de deux domaines ontologiquement distincts : « en montrant comment l'autonomie des sciences de l'esprit se fonde uniquement sur la conscience que l'homme prend de lui-même, Dilthey évacue, en un geste d'allure kantienne, toute version métaphysique d'une distinction renvoyée par là à un simple fait, celui de l'intuition de la liberté »¹¹⁴. Puisque la distinction n'a pas un statut ontologique, il ne s'agit pas, dans la perspective de Dilthey, d'opposer l'esprit à la nature comme la liberté à la nécessité, c'est-à-dire à la manière d'un dualisme radical qui opposerait deux règnes sans ménager de l'un à l'autre nulle

112 *Ibid.*, p. 15.

113 *Ibid.*

114 Wilhelm Dilthey, *Œuvres 3 : L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, traduit par Sylvie Mesure, Paris, Le Cerf, 1988, « présentation », p. 8.

possibilité de passage. L'historien doit donc bel et bien mobiliser la méthodologie propre aux sciences naturelles. L'homme est une entité psycho-physique. Comme tel, il est doublement conditionné par la nature : dans la mesure où l'esprit est inséparable de son enveloppe corporelle, l'homme est soumis au déterminisme et son indépendance n'est donc pas absolue mais relative. De plus, cette entité ne peut réaliser ses buts qu'en les extériorisant, c'est-à-dire en les inscrivant dans le champ phénoménal. Puisque les phénomènes historiques s'inscrivent dans l'espace et dans le temps, ils sont aussi régis par les lois de la nature. Cependant, ils ne s'y réduisent pas, ils évoquent aussi l'idée d'une causalité intentionnelle, d'une causalité par liberté. En dépit du statut transcendantal plus qu'ontologique de la distinction entre le règne de la liberté et celui de la nature, le fait de la liberté humaine reste indéniable et c'est aux sciences de l'esprit que revient la tâche de l'assumer. Si l'on veut rendre compte des phénomènes humains, il paraît nécessaire de faire appel à un second type de causalité, distinct de la causalité mécanique parce que celle-ci ne peut réduire la conscience que l'homme a de lui-même comme être libre : « la manière scientifique de considérer les faits de l'esprit et le monde des corps dans cet ensemble qui s'exprime sous forme d'une entité vitale psycho-physique peut s'inspirer de deux théories différentes dont aucune n'arrive à abolir l'autre »¹¹⁵. L'homme se perçoit lui-même comme échappant au moins partiellement au déterminisme de la nature, et les sciences humaines doivent donc interroger la rationalité propre au monde de l'esprit compris comme liberté. Certes, comme le signale Dilthey, en vertu de la nature psycho-physique de l'homme, cette interrogation n'est permise que par le biais d'une abstraction : « la vie spirituelle d'un homme ne peut être détachée que par un effort d'abstraction de l'entité psycho-physique sous les apparences de laquelle se manifestent l'existence et la vie humaines »¹¹⁶. Conscientes de sa fonction heuristique, les sciences de l'esprit peuvent mobiliser la distinction du physique et du psychique pour rendre compte de ce qui

115 Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, op. cit., p. 26

116 *Ibid.*

dans les faits historiques relève de l'esprit, celui-ci étant conçu non pas comme une substance mais comme un concept, comme un outil méthodologique servant à faire apparaître le sens proprement humain de ces phénomènes. Les sciences de l'esprit adoptent un certain point de vue sur les phénomènes historiques afin de faire apparaître leur signification : « dire que l'historien cherche à saisir l' "esprit" d'une époque ou d'une institution, c'est alors simplement reconnaître qu'à la différence des sciences de la nature, la connaissance historique, et plus généralement, les « sciences de l'esprit » ont pour objet le sens des réalités qu'elles étudient »¹¹⁷. Il s'agit pour l'historien de comprendre le sens des événements historiques, de les interpréter en termes de finalité, c'est-à-dire de saisir derrière leur réalité phénoménale le sens que les acteurs ont attribué à leurs actes, ce qu'ils ont voulu faire en agissant ainsi. Cette compréhension implique donc nécessairement d'identifier les valeurs et les buts que ces actes devaient réaliser dans le monde.

Si la philosophie de Dilthey fonde les sciences de l'esprit, c'est donc parce qu'elle montre que les événements historiques sont irréductibles à une explication déterministe. Il y a une certaine autonomie des contenus de l'esprit, ceux-ci obéissent à des lois distinctes de l'enchaînement causal déterministe. Dès lors, l'historien doit aussi s'engager dans une démarche compréhensive dont le but est de reconstituer le sens proprement humain des phénomènes en les appréhendant comme les effets de l'activité subjective des acteurs historiques. La position diltheyenne propose donc une réhabilitation des facteurs idéels : outre le point de vue naturaliste et déterministe dont la fécondité ne saurait être niée, Dilthey propose aux historiens d'adopter un second point de vue, une autre position méta-théorique attentive non plus seulement aux enchaînements de causes et d'effets mais aussi aux processus significatifs qui ont contribué à façonner le cours de l'histoire. C'est cette seconde position méta-théorique que les sociologues allemands de la culture de la fin du 19^{ème} et du début du

117 Wilhelm Dilthey, *Œuvres 3 : L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, op. cit.*, « présentation », p. 11.

20^{ème} ont fait leur. En s'intéressant à la signification que les individus historiques confèrent à leurs actes, la sociologie compréhensive tente de comprendre les actions des hommes à la lumière des représentations mentales qui les orientent¹¹⁸. Les travaux de Georg Simmel, Werner Sombart, Max Weber et Max Scheler témoignent de l'influence méthodologique de Dilthey : tous ont tenté, dans leurs travaux de sociologues et d'historiens, de faire apparaître l'influence des facteurs idéels dans la vie historique et sociale en montrant que ses configurations étaient irréductibles à une explication de type naturaliste. Dès lors, par delà les divergences méthodologiques qui séparent ces auteurs dans l'application de l'inspiration majeure de Dilthey¹¹⁹, leurs réflexions sur la vie économique se fondent sur un même geste méthodologique : mettre en évidence l'influence des facteurs idéels dans l'édification de la société capitaliste. Dans ce cadre, leurs travaux ont repris en l'approfondissant la réflexion marxienne sur la genèse du capitalisme.

Les origines intellectuelles et morales du capitalisme

Partant de la position méta-théorique propre à la sociologie compréhensive, les sociologues allemands de la culture ont tenté, dans un même mouvement, de faire valoir l'insuffisance de l'explication matérialiste et l'importance des phénomènes culturels comme éléments ayant favorisé l'avènement du capitalisme. Ce faisant, ils ont contribué à penser les rapports que le capitalisme entretient avec des contenus intellectuels et moraux et ont fait de la question des rapports entre le capitalisme et la culture l'objet central de leurs analyses.

La nécessité de penser le problème de l'émergence du capitalisme en termes intellectuels et moraux trouve ses raisons dans les insuffisances de la réponse que la méthode matérialiste apporte à

118 Voir Robert Williame, *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive*, La Haye, M. Nijhoff, p. 187 : « le pari de la sociologie compréhensive est de reconstruire le déroulement des actions sociales observées en vue de faire affleurer le sens vécu par les acteurs. Il s'agit donc de rejoindre la face subjective des faits sociaux, de la comprendre (*Verstehen*), et d'éclairer ainsi la logique interne de l'action ».

119 Nous ne nous arrêtons pas sur cette question qui constitue à elle seule un vaste sujet. Son traitement nous éloignerait inmanquablement du nôtre.

cette question. Cette perspective est présentée de manière particulièrement éloquente par Max Scheler dans un texte intitulé *Le bourgeois*. Dans ce texte, Scheler fait apparaître l'unité de la démarche propre à la sociologie compréhensive : les insuffisances de l'explication matérialiste de la genèse du capitalisme justifient le recours aux facteurs idéels.

[Les tenants de la conception économique de l'histoire] disent qu'il y a bien un « esprit capitaliste » mais qu'il n'est qu'un simple résultat des formes d'organisation de l'économie capitaliste et des techniques de production qui se sont développées depuis longtemps par une nécessité objective. [...] Ce que Sombart a fait apparaître, dès ses recherches sur les fondements du capitalisme, constitue à nos yeux son mérite indiscutable. Comme Sombart lui-même et d'une manière encore plus précise Max Weber l'ont déjà souligné, les tenants de la conception économique de l'histoire confondent le problème de l'origine du capitalisme (des *Ursprung des Kapitalismus*) avec le problème de sa transformation (*Umformung*) et de son développement. Bien sûr, une fois la forme d'entreprise capitaliste existante et étant devenue prédominante, alors apparaissent les hommes qui correspondent à ce « milieu » ; contraints par la nécessité économique et sociale, ils doivent – même s'ils n'appartiennent pas au *Type* d'homme capitaliste – marcher dans le même sens que lui et s'adapter psychiquement au nouveau système de tendances (*Tribeinstellung*) institué par une tradition datant des générations les plus reculées et par les véritables représentants de ce type d'homme. De ce point de vue, les formes d'organisation capitaliste assurent aussi la pérennité (*Fortdauer*) de « l'esprit » capitaliste. Mais l'origine de ces formes elles-mêmes constitue un problème d'un tout autre genre.¹²⁰

Tout en reconnaissant l'intérêt du point de vue matérialiste¹²¹, Max Scheler remarque que les tenants de la conception matérialiste de l'histoire commettent une erreur en confondant le problème de l'origine du capitalisme avec celui des fondements de son épanouissement. Comme Scheler le rappelle en citant Weber, l'esprit

120 Max Scheler, « Der Bourgeois » dans *Gesammelte Werke*, Band 3, *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Ausätze*, Bern-München, Francke Verlag, 1972, pp. 346-347 (Nous traduisons les citations extraites de ce texte). Quelques années auparavant, Max Weber avait développé une argumentation analogue à celle de Scheler : « le capitalisme actuel, qui s'est assuré la suprématie dans la vie économique, éduque et produit pour lui-même, par le biais de la *sélection* économique, les sujets économiques – entrepreneurs et ouvriers – dont il a besoin. Cet exemple atteste à l'évidence les limites du concept de « sélection » comme instrument d'explication de certains phénomènes historiques. Pour qu'une conduite de vie et une conception du métier adaptées à la spécificité du capitalisme aient pu être « sélectionnées », c'est-à-dire s'imposer contre d'autres, il fallut d'abord qu'elles existent, et qu'elles n'existent pas chez des individus singuliers et isolés, mais comme une manière de voir portée par des groupes. C'est l'émergence de cette manière de voir qu'il s'agit en fait d'expliquer ». Voir Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 2000, p. 94.

121 La sociologie compréhensive, influencée par Dilthey, ne constitue pas un rejet radical de la position méta-théorique matérialiste. Ce qu'elle refuse, c'est la promotion de cette position épistémologique au rang de position métaphysique, c'est-à-dire une lecture dogmatique et univoque du réel.

capitaliste peut exister indépendamment des bases matérielles concrètes qui doivent favoriser sa pleine et entière réalisation : « Benjamin Franklin était animé d'un fort "esprit capitaliste" à une époque où son imprimerie ne se distinguait en rien, par sa forme, de n'importe quel atelier artisanal »¹²². Il n'y a pas de correspondance univoque entre les phénomènes de l'esprit et la structure matérielle de la société. Les formes spirituelles n'émanent pas nécessairement des bases matérielles ; elles peuvent émerger et se développer selon une logique qui leur est propre et déterminer les configurations matérielles de la société : « l'"esprit" capitaliste peut aussi exister avant de se concrétiser dans certaines formes déterminées »¹²³. Le problème majeur qui se pose à la perspective matérialiste est le suivant : en refusant d'accorder une certaine autonomie aux facteurs idéels, les tenants de la conception économique de l'histoire se rendent incapables de rendre raison de l'émergence des structures matérielles qui constituent à leurs yeux l'instance ultime déterminant l'ensemble des phénomènes culturels. Pour comprendre l'émergence d'une structure matérielle spécifique, il apparaît nécessaire de faire appel à une instance capable de rendre compte des formes singulières de cette structure. Comme le remarquait Sombart dans son *Bourgeois*, il faut faire appel à la notion d'« esprit capitaliste ».

L'esprit capitaliste crée-t-il l'organisation capitaliste qui lui correspond, ou bien naît-il de cette organisation capitaliste ? Ainsi posée, la question implique déjà la réponse. Les organisations étant une œuvre humaine, l'homme et l'esprit humain doivent nécessairement leur préexister. Le produit ne peut pas précéder le producteur. Une organisation capitaliste ne peut donner naissance à l'esprit capitaliste, car à ceux qui affirmeraient cette possibilité, on serait en droit de poser la question : qu'est-ce qui a donc appelé à la vie l'organisation capitaliste ? Un esprit pré-capitaliste, nous répondrait-on ; mais la réponse ne serait guère satisfaisante, car un esprit pré-capitaliste ne peut donner naissance qu'à une organisation pré-capitaliste, tout au plus à une organisation n'ayant que les apparences du capitalisme.¹²⁴

Les configurations matérielles sont produites par l'activité humaine.

122 Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 109.

123 Max Scheler, « Der Bourgeois », op. cit., p. 347.

124 Werner Sombart, *Le bourgeois : contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Payot, 1966, p. 373.

Ce sont les hommes qui façonnent la matière en lui donnant des formes déterminées. Or, ces formes dépendent, pour reprendre les termes de Weber cités précédemment, d'une certaine « manière de voir ». Elles servent à la réalisation de certaines intentions. Toute structure matérielle déterminée implique en premier lieu une mentalité spécifique. Certes, le modèle matérialiste d'explication peut répondre que les formes économiques antécédentes ont contribué à façonner une mentalité apte à produire les structures matérielles capitalistes. Mais cette réponse pose problème car comme le remarque Sombart, les structures matérielles pré-capitalistes ne peuvent en toute rigueur produire qu'un « esprit pré-capitaliste », incapable de façonner la structure matérielle capitaliste. Si on ne fait pas appel à un esprit producteur de formes spécifiques et si l'on s'en tient au schéma émanatiste matérialiste¹²⁵, on ne parvient pas à rendre raison du dynamisme historique. Chaque structure produit un esprit spécifique, qui en retour reproduit cette structure. Certes, le dynamisme peut être introduit par des découvertes techniques ou des transformations matérielles qui, en reconfigurant la structure matérielle, produisent une nouvelle mentalité. Mais alors, on remarquera que le schéma émanatiste se renverse puisque les découvertes techniques et les transformations matérielles novatrices ne sont possibles qu'à la condition de reconnaître l'influence de l'esprit sur la matière : de nouvelles dispositions mentales entraînent une reconfiguration de la structure matérielle¹²⁶.

125 Dans *Max Weber et Karl Marx*, trad. Marianne Dautrey, Paris, Payot, 2009, p. 172, Karl Löwith remarque que, « la "conception matérialiste de l'histoire" que présuppose la critique de Weber est, dans son objet et dans sa formulation, introuvable chez Marx lui-même et, à plus forte raison, chez le jeune Marx – lequel n'avait pas encore réglé ses comptes avec sa "conscience philosophique". Elle est un pur produit de cette vulgate du marxisme que Friedrich Engels et, plus tard, Marx lui-même avaient contribué à faire circuler ». Il nous semble que cette remarque vaut pour l'ensemble des critiques que la sociologie compréhensive adresse au marxisme. Ceci tient pour une part à la méconnaissance des textes de jeunesse de Marx ; *Les manuscrits de 1844* ne furent publiés en Allemagne qu'au début des années 1930. Mais ceci tient aussi aux développements de la pensée marxienne dans et après *L'Idéologie allemande* de 1848. Comme nous avons tenté de le montrer précédemment, à partir de cette date, la démarche de Marx s'oriente vers la mise en évidence du caractère fondamentalement structurant de l'économie. Le problème est que cette démarche a pu, en vertu des développements parfois excessifs de *L'Idéologie allemande*, être interprétée selon un schéma émanatiste qui conduit finalement à une lecture grossière du matérialisme historique : elle conçoit la pensée comme un simple reflet de la structure matérielle et nie l'activité que l'esprit peut exercer sur elle.

126 Voir sur ce point Max Scheler, « Der Bourgeois », *op. cit.*, pp. 351-352. L'auteur montre que les innovations techniques doivent être reliées à « une volonté radicalement différente » et « à une nouvelle mentalité » : « il y a toujours la croyance secrète de nos érudits, à savoir par exemple que les Grecs ne parvinrent pas, à notre sens, aux techniques de production et à une connaissance de la nature fondée sur la mesure et les nombres, bien qu'ils n'en furent

En niant l'existence première d'un « esprit capitaliste » qui aurait produit les formes matérielles nécessaires à la réalisation de ses intentions, le marxisme économique s'interdit tout accès à l'origine du capitalisme et montre les limites de sa rationalité spécifique. Les limites de ce modèle explicatif apparaissent en définitive à travers la pétition de principe sur laquelle repose finalement la réponse qu'il apporte à la question de l'origine du capitalisme. En effet, en toute rigueur, la position matérialiste prétend que l'esprit capitaliste est produit par la structure matérielle. Sitôt que cette réponse est proposée, l'analyse génétique fait intervenir une autre question : d'où émane cette structure matérielle singulière ? Pour Marx, l'émergence de la structure économique capitaliste est déterminée par les lois immanentes au développement de la structure matérielle. En Angleterre, pays qui constitue l'illustration la plus classique du développement du capitalisme à ses yeux¹²⁷, la dissolution de la société féodale est déterminée par l'expropriation rurale et le développement des manufactures. Le développement des manufactures lainières des Flandres consécutif à l'extension des échanges ainsi que les grandes guerres féodales poussèrent les seigneurs à dissoudre leur suite et à exproprier les paysans qui travaillaient sur leurs terres¹²⁸. En retour, cette expropriation vint nourrir le développement des manufactures. Mais cette explication laisse en suspens plusieurs questions : comment expliquer le développement des échanges ? Pourquoi le développement des échanges a-t-il engendré le développement des manufactures ? Enfin, comment se fait-il que les seigneurs aient choisi de dissoudre leurs suites pour remédier à leur situation financière difficile ? Pour répondre à ces questions, il paraît nécessaire de faire appel à un facteur moral : la soif d'enrichissement des hommes. On ne peut expliquer l'émergence du système économique capitaliste sans faire référence à la quête de l'enrichissement. Ainsi l'analyse marxienne de l'histoire des structures matérielles semble présupposer la tendance à

pas très loin. On tient ici pour une incapacité ce qui est en fait absence de volonté ».

127 Voir sur ce point Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, *œuvre citée*, p. 4.

128 Cette explication de l'expropriation rurale en Angleterre apparaît dans *Ibid.*, pp. 808-809.

l'acquisition dont elle est pourtant sensée rendre raison à partir de ces mêmes structures¹²⁹. Cette tendance serait universelle, partagée par tous, seulement, elle ne parviendrait à s'accomplir qu'à un certain stade du développement historique, au moment où la séparation entre le travailleur et les conditions objectives du travail est achevée. Ce présupposé interne à l'analyse marxienne apparaît dans le chapitre 4 du livre 1 du *Capital*. La réalisation de la formule générale du *Capital* est présentée comme une loi immanente au procès historique : « [Le capital] ne naît que là où le possesseur de moyens de production et de subsistance trouve sur le marché le travailleur libre, vendeur de sa force de travail, et *cette unique condition historique renferme une histoire universelle* »¹³⁰. Mais comment se fait-il que l'évolution historique se dirige inévitablement vers cette séparation dont le but est de permettre la maximisation du taux de survaleur ? Il semble là encore que l'évolution historique obéisse à un principe anthropologique fondamental : la soif d'enrichissement. Ainsi, en présupposant la tendance à l'acquisition, l'analyse matérialiste de l'émergence du capitalisme opère une pétition de principe : elle prend pour une donnée naturelle un phénomène qu'elle est sensée expliquer historiquement. Rejetant le présupposé anthropologique implicitement contenu dans la généalogie matérialiste du capitalisme, la sociologie compréhensive considère que l'« esprit capitaliste » est un phénomène singulier, apparaissant en un certain lieu et à une certaine époque. Si l'on en croit certaines critiques proposées par Wener Sombart et Max Scheler, Marx aurait lui-même été victime d'un préjugé de son temps : il aurait élevé au rang d'un principe anthropologique fondamental une réalité propre à son époque, et sa position méta-théorique – qui fait de l'économie l'instance déterminant l'ensemble de la vie historique et sociale – serait elle-même le fruit de cette illusion.

Je commencerai ma critique par l'examen des théories dont la fausseté provient du fait que leurs auteurs ont été victimes de leurs propres

129 Ce présupposé apparaît de manière explicite dans *Le Capital*. Se demandant pourquoi les propriétaires fonciers expulsent les paysans de leurs terres, Karl Marx évoque leur situation financière difficile ainsi que leur avidité financière : « les grandes guerres féodales avaient englouti l'ancienne noblesse féodale et la nouvelle noblesse était enfant de ce siècle : l'argent était son seul seigneur et maître ». Voir *Ibid.*, p. 809.

130 *Ibid.*, p. 191. Nous soulignons.

illusions : ils ont cru avancer des thèses scientifiques, c'est-à-dire démontrables et ils ont entrepris d'édifier un système métaphysique. Je considère comme tel la théorie historique de Marx dans presque tout son ensemble : son naturalisme social, sa conception matérialiste (économique) du passé, son évolutionnisme. [...] Lorsque Marx, au mépris de toute expérience, établissait sa « théorie de l'histoire », qui était en réalité une métaphysique de l'histoire, il ne faisait rien d'autre que de transformer les traits particuliers de l'ère économique en traits généraux de l'histoire de l'humanité. Ce qu'on pouvait observer et ce qui était généralement vrai pour cette époque, à savoir que l'histoire humaine était assimilable à un phénomène naturel, qu'il s'y développait des tendances toutes spéciales et indépendantes de la volonté humaine, que les intérêts économiques y étaient prédominants, tout cela devait pouvoir s'appliquer à toute l'histoire humaine. Conclusion fautive, et dont les conséquences furent grandioses et fatales. [...] Tous ces fantômes sont nés de l'âge économique et ils disparaîtront avec lui.¹³¹

La pétition de principe commise par le modèle explicatif matérialiste tiendrait donc finalement à son manque de sens historique. En dépit de tous ses efforts pour penser la singularité de l'homme moderne, Marx aurait lui-même cédé aux préjugés de son temps en naturalisant des caractéristiques appartenant spécifiquement aux hommes de son époque. Sombart et Scheler retournent donc contre Marx une critique que celui-ci n'avait cessé d'adresser aux économistes et aux philosophes qui étaient ses contemporains.

Au terme de cette critique de la théorie matérialiste appliquée au problème de la genèse du capitalisme, il apparaît que le problème, pour la sociologie compréhensive, est celui de la genèse intellectuelle de l'« esprit capitaliste ». Puisque les structures matérielles sont en partie déterminées par une certaine « manière de voir », il s'agit de cerner le type d'homme qui a produit les structures matérielles propres au système économique capitaliste¹³². La sociologie compréhensive

131 Werner Sombart, *Le Socialisme allemand*, traduit par Gustave Welter, Puisseaux, Pardès, 1990, pp. 129-130. Voir également Max Scheler, *Problèmes de sociologie de la connaissance*, traduit par Sylvie Mesure, Paris, PUF, 1993, p. 77 : « c'est seulement au siècle du "haut capitalisme" (au siècle du charbon) que se met lentement en place l'époque qui peut être désignée comme celle où l'économie est relativement prépondérante, et dont Marx a non seulement radicalisé les lois dynamiques spécifiques, de façon naturaliste, mais les a aussi généralisées de façon fallacieuse à l'ensemble de l'histoire universelle. C'est seulement ainsi que "toute" l'histoire accomplie jusqu'ici a pu lui apparaître comme une succession de luttes économiques entre les classes ».

132 Des travaux récents ont tenté de montrer que l'œuvre marxienne accordait, contrairement aux interprétations les plus courantes, plus de crédit à la force des idées dans l'histoire que ce qu'un matérialisme historique rigide ne laisserait penser. Nous avons choisi de ne pas nous engager plus avant dans le traitement de ce sujet. Il relève d'une question interne aux débats théoriques du marxisme et il nous a semblé qu'il constituait à lui seul un vaste sujet de recherche. Son traitement nous aurait inévitablement écarté de notre objet. Permettons-nous, pour compenser cette lacune, de renvoyer le lecteur à la lecture d'Isabelle Garo, *Marx et l'invention historique*, Paris, Syllepse, 2012.

interroge généalogiquement la pétition de principe grâce à laquelle le matérialisme historique résout le problème de l'origine du système économique moderne : il s'agit de comprendre l'émergence de l'individu économique moderne et de sa structure motivationnelle spécifique tournée vers l'enrichissement illimité à partir d'un certain nombre de phénomènes culturels. En effet, puisque la nature spécifique d'une structure matérielle dépend de la manière dont un « esprit » l'informe, il faut finalement rendre raison de l'émergence de cet « esprit » qui a produit les bases matérielles de l'économie capitaliste. Certes, l'émergence de cet « esprit » spécifique ne dépend pas uniquement de facteurs moraux. Un certain nombre d'éléments matériels et de circonstances sociales ont aussi pu concourir à la naissance de cet « esprit » spécifique. La sociologie compréhensive n'a pas « l'intention de substituer à une interprétation causale unilatéralement "matérialiste" des faits culturels et historiques une interprétation causale tout aussi unilatéralement "spiritualiste" »¹³³. Cependant, puisque l'explication des phénomènes humains dépend aussi de volitions, la sociologie compréhensive tente de dégager le sens que les acteurs historiques ont conféré à leurs actions et dans ce cadre elle s'intéresse tout particulièrement aux transformations intellectuelles et morales qui ont contribué à l'élaboration d'une structure intentionnelle spécifique. C'est parce qu'elle assume le fait de la volonté humaine que cette sociologie accorde un privilège à l'histoire culturelle. Dès lors, la tâche que les sociologues allemands de la culture s'assignent n'est autre qu'une généalogie de l' « esprit capitaliste » : il s'agit pour reprendre le sous-titre du *Bourgeois* de Sombart, d'écrire « l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne ». Cette généalogie implique en premier lieu la singularisation de cet « esprit », c'est-à-dire la mise en évidence de son

133 Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 303. Sombart rejoint Weber sur ce point. Voir par exemple *Le bourgeois*, op. cit., p. 301 : « jamais et en aucun cas des aspirations purement morales ne peuvent engendrer des formes économiques ». De ce fait, au livre 2, Sombart distingue les différents ordres de causes ayant participé à l'avènement du capitalisme. Outre les forces morales et les facteurs d'ordre biologique auxquels il accorde une importance, Sombart évoque un certain nombre de données sociales telles que les conditions techniques et politiques, la découverte des mines d'or et d'argent, les migrations et l'influence exercée par certaines activités professionnelles pré-capitalistes.

originalité et de son historicité. En effet, c'est seulement à partir du moment où l'« esprit capitaliste » est présenté comme une configuration spirituelle spécifique et historique qu'il y a un sens à opérer sa généalogie. C'est là justement le « mérite indiscutable » que Scheler reconnaît à Sombart. En distinguant l'« esprit capitaliste » et l'« esprit pré-capitaliste », Sombart est parvenu à « la conscience historique précise d'un certain *Type déterminé* qui a présidé à la naissance et à la construction du style de vie capitaliste et que ce style de vie porte en lui »¹³⁴. Tandis que la mentalité pré-capitaliste se limite à la satisfaction des besoins, la mentalité capitaliste est dirigée vers un enrichissement illimité. Dès lors, l'enjeu des travaux de Sombart est de comprendre l'essor d'une mentalité ayant entraîné le passage d'une économie statique à une économie dynamique¹³⁵.

Ce que je voudrais rechercher, c'est ceci : comment a pu naître une mentalité capitaliste ? Sous quelles influences a surgi, chez les sujets économiques d'une époque donnée, un esprit impliquant des tendances, des aptitudes et des règles de conduite que nous considérons comme faisant partie intégrante de ce que nous appelons l'esprit bourgeois ? À l'action de quels facteurs devons-nous la persistance, à travers tant de générations successives, de sujets économiques ayant une manière de sentir, de penser, de vouloir et d'agir que nous qualifions de capitaliste, de bourgeoisie?¹³⁶

Il s'agit, comme l'écrit Max Scheler, de comprendre « l'entrée en vigueur d'une nouvelle structure motivationnelle du comportement économique, qui représente un véritable renversement de l'ancienne attitude. Il ne s'agit pas d'une différence de degré, mais d'une nouvelle orientation de la motivation du commerçant – comme Karl Marx l'a déjà vu – marchandise-argent-marchandise ou argent-marchandise-argent »¹³⁷. En fait, en dépit de l'originalité irréductible de la nouvelle mentalité économique, son avènement ne doit pas être compris comme une apparition brutale. Certes, le passage de la mentalité économique pré-capitaliste à la mentalité économique capitaliste constitue bien une rupture dans la mesure où elles sont radicalement différentes. Néanmoins, Sombart, Weber et Scheler reconnaissent tous trois que la

134 Max Scheler, « Der Bourgeois », *op. cit.*, p. 344.

135 Werner Sombart, *Le bourgeois*, *op. cit.*, p. 24.

136 *Ibid.*, p. 206.

137 Max Scheler, « Der Bourgeois », *op. cit.*, p. 350.

tendance à l'acquisition existait à l'époque pré-capitaliste. Dès l'époque pré-capitaliste écrit Max Scheler, « la tendance à l'acquisition a dépassé l'idée de la simple quête de la subsistance »¹³⁸. Néanmoins, à l'époque pré-capitaliste, la satisfaction de cette tendance était marginale, elle était seulement « tolérée, et tenue pour moralement indifférente, ou bien pour regrettable, mais malheureusement inévitable »¹³⁹. Ainsi, la position du problème est la suivante : comment cette tendance marginale a-t-elle pu devenir l'expression normale de la vie économique ? Comment se fait-il que la soif d'enrichissement se soit imposée comme l'expression courante et légitime de la vie économique ?

Les hommes en question [de l'époque pré-capitaliste] ne voyaient pas l'acquisition sans bornes comme un devoir sacré, mais au contraire, c'est seulement avec une mauvaise conscience qu'ils s'abandonnaient à cette tendance. Ce qui est nouveau, c'est que d'anormale cette tendance devient normale, et que c'est avec une « bonne conscience », et même avec la sanction d'une obligation qu'on la pratique désormais. [...] C'est là la tendance fondamentale de la transformation de la mentalité économique (*Wirtschaftsgesinnung*).¹⁴⁰

L'émergence de l'esprit capitaliste repose donc sur un procès de légitimation de la tendance à l'acquisition. Il va donc s'agir de faire apparaître les facteurs idéels ayant favorisé l'expansion et la justification de cette tendance. Le mode de production capitaliste ne pouvant pas se développer indépendamment d'une transformation de la mentalité économique, c'est-à-dire indépendamment de l'élévation de la tendance à l'acquisition au rang de mentalité économique

138 *Ibid.*, p. 349. De même, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 97 à 101, Weber écrit ceci : « ce n'est pas que l' "instinct du profit" ait été inconnu ou peu développé aux époques précapitalistes – comme on l'a dit si souvent – ou que l' "auri sacra fames", la soif de l'argent ait été moins forte à cette époque – ou à l'heure actuelle encore – hors de la sphère du capitalisme bourgeois qu'à l'intérieur du cadre spécifiquement capitaliste, comme le veut la croyance illusoire de romantiques modernes. Ce n'est pas là que réside la différence entre l' "esprit" capitaliste et précapitaliste : l'avidité du mandarin chinois, de l'aristocrate de l'ancienne Rome, du propriétaire terrien moderne, peut soutenir toutes les comparaisons [...] l'auri sacra fames est vieille comme ce que nous connaissons de l'histoire de l'humanité ». Werner Sombart, qui semble plus enclin à céder au mythe traditionaliste d'une économie pré-capitaliste limitée par la subsistance, admet lui-même qu'« il s'est toujours trouvé des artisans qui ne se sont pas contentés de la "subsistance", qui ont agrandi leurs affaires et intensifié leur activité économique afin d'augmenter leurs gains ». Il ajoute : « l'histoire du moyen âge européen nous apprend qu'il y a eu toujours et à toutes les époques, parmi ceux qui prenaient à la vie économique une part active, des personnes animées de la passion de l'argent ». Voir Werner Sombart, *Le bourgeois*, *op. cit.*, p. 18.

139 Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 101. Sombart écrit pour sa part que les activités économiques tournées vers l'enrichissement sont « des exceptions qui d'ailleurs confirment la règle ». Voir à nouveau, *Le bourgeois*, *op. cit.*, p. 18.

140 Max Scheler, « Der Bourgeois », *op. cit.*, p. 349.

dominante, il s'agit de faire apparaître les raisons intellectuelles et spirituelles ayant permis sa normalisation. Pour la sociologie compréhensive, cette normalisation ne peut être comprise comme la simple instauration d'une habitude. Si les comportements obéissant à la mentalité capitaliste deviennent normaux au sens où ils sont fréquents, c'est parce que cette attitude a été normalisée, c'est-à-dire autorisée par des normes spécifiques. C'est donc bien la légitimation de cette attitude qui est décisive. De ce fait, l'entreprise généalogique de la sociologie compréhensive se concentre sur « la transformation des idéaux en vigueur »¹⁴¹. C'est cette transformation qui est décisive pour comprendre la légitimation du comportement capitaliste.

En définitive, cette généalogie intellectuelle et morale de l'homme économique moderne peut être comprise en un sens nietzschéen. Derrière l'identification des idéaux et des valeurs qui ont présidé à la naissance du type humain qui incarne l'« esprit capitaliste » : c'est la nature idiosyncratique du bourgeois moderne conçu comme type humain dominant, caractéristique de la modernité et non comme le représentant d'une certaine classe sociale qui est en jeu. Le problème, comme l'écrit Werner Sombart dans sa préface, est de saisir « la structure psychique des hommes de notre temps »¹⁴². Il s'agit, pour reprendre les termes employés par Scheler, de cerner « les nouvelles dispositions fondamentales de la vie pulsionnelle »¹⁴³ et « le nouvel *ethos* d'un nouveau type d'homme »¹⁴⁴. Comme le remarque Wilhelm Hennis, c'est aussi cette problématique « anthropologico-caractérologique » qui se situe au cœur de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : particulièrement sensible aux problématiques nietzschéennes, « l'intérêt premier de Weber n'allait pas à la forme d'économie capitaliste, mais à "l'humanité" que le capitalisme bourgeois de profit réclamait pour triompher »¹⁴⁵. Aussi, c'est également la nature spirituelle et affective du bourgeois moderne, le

141 *Ibid.*

142 Werner Sombart, *Le bourgeois*, *op. cit.*, p. 5.

143 Max Scheler, « Der Bourgeois », *op. cit.*, p. 346.

144 *Ibid.*

145 Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber*, *op. cit.*, p. 191.

type humain spécifique produit par la modernité qui constitue la préoccupation essentielle de Weber. En saisissant le problème de l'origine de « l'esprit capitaliste », la sociologie allemande de la fin du 19^{ème} et du début du 20^{ème} siècles permet donc de revisiter et d'approfondir l'analyse de la « civilisation du travail ». En effet, en proposant une généalogie non plus matérialiste mais intellectuelle et morale de l'esprit capitaliste, Werner Sombart, Max Scheler et Max Weber tentent de saisir les idéaux et les valeurs qui soutiennent l'émergence d'un « esprit » tourné vers l'enrichissement et animé par un désir illimité de travail. En ce sens, la question des rapports entre le travail et la culture est au centre de leurs analyses : les sociologues allemands de la culture ont tenté d'identifier les contenus culturels qui soutiennent l'effort productif tourné vers l'enrichissement. Refusant d'assigner l'émergence de ce système économique aux transformations des structures matérielles de production et cherchant à mettre en évidence le rôle joué par des forces d'ordre spirituel, intellectuel et éthique, les sociologues allemands de la culture ont redéfini le problème : pour eux, il s'agit de saisir la mentalité qui soutient le capitalisme et la valorisation du travail qu'il comporte. En ce sens, leur démarche investit un espace que l'analyse marxienne avait, en vertu de sa position méta-théorique spécifique, quelque peu délaissé. Cette démarche peut apparaître comme une réhabilitation de l'étude ethnographique des consciences. C'est ce que laissent apparaître les premières lignes de la préface du *Bourgeois* de Werner Sombart. Celui-ci présente son but : « exposer l'esprit de notre temps, dans son devenir et dans sa forme actuelle, en décrivant la genèse du représentant le plus typique de cet esprit : le bourgeois »¹⁴⁶. Ainsi, les contenus de conscience de l'individu vivant dans « la civilisation du travail » sont au centre des analyses que la sociologie compréhensive a développé sur ce sujet.

146 Werner Sombart, *Le bourgeois*, *op. cit.*, p. 5.

B. La culture du travail du bourgeois moderne

La redéfinition du problème de l'origine du capitalisme en terme d'histoire culturelle initie une réflexion sur le sens anthropologique de la valorisation capitaliste du travail. Dans la mesure où la sociologie compréhensive s'intéresse à la transformation des idéaux qui ont permis l'expression de la mentalité capitaliste tournée vers l'enrichissement et animée par un désir illimité de travail, ses analyses sont un moyen d'accéder au sens que les hommes ont attribué à leur engagement singulièrement prononcé dans l'activité de travail. La tentative d'identification des conceptions métaphysiques et des valeurs éthiques qui sont à la source de la vie économique moderne et du style de vie qu'elle implique permettent de constituer une esquisse de ce que l'on peut appeler une « culture du travail » : Sombart, Weber et Scheler ont tenté de mettre en évidence les contenus culturels qui soutiennent l'effort productif tourné vers l'enrichissement. À travers la découverte de ces contenus culturels s'élabore ce que Axel Honneth a appelé un « concept culturel de travail »¹⁴⁷ dont l'enjeu est de définir la « signification culturelle et psychologique du travail »¹⁴⁸. Ainsi, au nom de quels idéaux la tendance à l'acquisition et la saturation de l'activité de travail qu'elle comporte s'est-elle réalisée ? Quels sont les idéaux qui permettent de rendre raison de la soif d'enrichissement et de la sur-valorisation de l'activité de travail du bourgeois moderne ?

Capitalisme et culture du travail

Avant d'en venir aux analyses que Sombart, Weber et Scheler ont développé sur ce thème, il est nécessaire d'éclaircir un présupposé. En quoi le capitalisme est-il porteur d'une « culture du travail » ? Ce phénomène économique ne se réduit-il pas à la seule légitimation de la quête d'enrichissement ? Si la réponse à cette seconde question est

147 Honneth Axel, « Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société », traduit par Isabelle Gernet dans *Travailler*, n°18, 2007/2, p. 34.

148 *Ibid.*, p. 33.

positive, alors il faut bien reconnaître que la généalogie de l'esprit capitaliste entreprise par les sociologues allemands de la culture ne nous apprendra rien quant aux rapports que l'activité de travail entretient avec la culture. L'enseignement que l'on pourra tirer de cette généalogie portera simplement non pas sur la « culture du travail » mais plutôt sur la « culture de l'argent ». En fait, il n'en est rien. Les trois auteurs sur lesquels nous avons choisi de nous appuyer en cet instant semblent se rejoindre sur l'idée suivante : le phénomène économique capitaliste repose sur une synthèse de ces deux éléments. Ce qui fait la spécificité de ce phénomène économique, c'est justement que la soif d'enrichissement considère l'activité de travail comme le moyen privilégié de sa satisfaction. On peut ici rappeler ce que Max Weber écrit dans sa remarque préliminaire à *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : le capitalisme ne se définit nullement par la recherche effrénée du profit. Une telle définition du capitalisme est naïve. De tous temps et en tous lieux, on a vu des hommes chercher à s'enrichir¹⁴⁹. Ce qui fait la spécificité du phénomène économique capitaliste, c'est « la maîtrise de cette pulsion irrationnelle, [...] le projet de la tempérer rationnellement »¹⁵⁰, et la rationalisation de cette recherche effrénée du bénéfice intervient, selon Weber, *via* l'organisation rationnelle du travail libre en entreprise. Weber prend soin de distinguer le capitalisme des aventuriers du « capitalisme d'entreprise bourgeois avec son organisation rationnelle du travail libre »¹⁵¹. Selon lui, la première forme qui s'appuie sur le commerce, les opérations de crédit ou de banque, la spéculation irrationnelle ou l'usage de la violence « a existé dans le monde entier »¹⁵². En revanche, la seconde forme est spécifique au monde occidental moderne et c'est à cette seule expression de la pulsion

149 Voir Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 53 : « la "pulsion de profit", "l'appât du gain", l'aspiration à gagner de l'argent, à gagner le plus d'argent possible, n'ont en eux-mêmes rien à voir avec le capitalisme. Cette aspiration s'est manifestée et se manifeste toujours chez les garçons de café, les médecins, les cochers, les artistes, les cocottes, les fonctionnaires vénaux, les soldats, les croisés, les habitués des tripots, les mendiants : « *by all sorts and conditions of men* », à toutes les époques et dans tous les pays du monde où la possibilité de s'enrichir s'est présentée et se présente encore d'une manière ou d'une autre. Renoncer définitivement à ce concept naïf, c'est le b-a-ba de l'histoire des civilisations ».

150 *Ibid.*

151 *Ibid.*, p. 60.

152 *Ibid.*, p. 57.

d'enrichissement que le concept de « capitalisme » s'applique. Max Scheler rejoint la conception wéberienne du capitalisme compris comme combinaison de la pulsion d'acquisition et de l'investissement dans l'activité de travail. En effet, Dans *Der Bourgeois und die Religiösen Mächte*, Scheler souligne une différence entre les analyses généalogiques proposées par Sombart et Weber relativement au problème de l'esprit capitaliste. Weber et Sombart sont en désaccord sur les questions suivantes : quelle est la tendance première et fondamentale du phénomène économique capitaliste ? Est-ce la quête de l'enrichissement qui est première ou au contraire l'engagement illimité dans l'activité de travail ? En fait cette opposition formelle implique une opposition matérielle : accorder la primauté à l'une de ces deux tendances, c'est aussi se positionner sur la question épineuse de l'origine religieuse du capitalisme. Quel système religieux a favorisé la naissance du capitalisme ? Sombart fait de la soif de richesse l'impulsion première du phénomène capitaliste et conçoit l'engagement dans l'activité de travail comme une simple conséquence de cette première tendance. De ce fait, il situe l'origine religieuse du capitalisme dans le système doctrinal thomiste dans lequel il trouve « la première justification relative d'une pulsion d'acquisition purement mondaine »¹⁵³. Weber en revanche considère que c'est la valorisation du travail qui constitue le socle fondamental du capitalisme et c'est pour cette raison qu'il fait valoir l'influence exercée par la religion protestante et plus particulièrement par le calvinisme qui voyait dans l'engagement illimité dans le travail un moyen d'honorer Dieu et d'accéder à la confirmation de la certitude intérieure de l'état de grâce. Or, dans ce débat, Max Scheler prend clairement position en faveur de Max Weber : « il me semble que quant à la divergence d'opinion des deux éminents chercheurs au sujet des relations que le catholicisme et le protestantisme entretiennent avec l'esprit capitaliste, c'est Max Weber qui a finalement et certainement raison, bien que certaines apparences extérieures plaident en faveur de

153 Voir Max Scheler, « Der Bourgeois und die Religiösen Mächte » dans *Gesammelte Werke*, Band 3, *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Ausätze*, Bern-München, Francke Verlag, 1972, p. 363. (Nous traduisons également les citations extraites de ce texte).

Sombart »¹⁵⁴. Cette prise de position, dont les motifs sont aussi à chercher dans le refus schelerien d'attribuer l'origine du capitalisme à la religion chrétienne, atteste de l'importance que Scheler accorde à la valorisation du travail dans l'émergence de ce phénomène économique spécifique.

Si je ne me trompe pas, Weber a à juste titre pris conscience du fait que dans la formation de l'esprit capitaliste l'une de ses composantes, à savoir, un désir illimité de travail et d'acquisition, a une priorité génétique et temporelle par rapport à toute aspiration au plaisir et à la jouissance terrestre aussi bien que par rapport à toute aspiration à la propriété et à la richesse. C'est là quelque chose de tout à fait différent de ce que pense Sombart lorsqu'il présente la libération de la tendance à l'acquisition à l'égard de toute restriction comme la cause psychique ultime de l'économie capitaliste. Selon Weber, ce n'est pas l'« acquisition » ou une « acquisition illimitée », c'est-à-dire l'acquisition ayant dépassé la satisfaction des besoins propres à chaque individu, qui est le but primaire du nouveau porteur de l'esprit capitaliste mais c'est bien l'acquiescer de l'acquisition [das Erwerben des Erwerbs], son travail lui-même en tant qu'acte par lequel il acquiert [sein Er-arbeiten selbst] indépendamment de sa conséquence naturelle, en l'occurrence la propriété et la richesse, qui devient le contenu permanent d'une disposition volitive permanente [wird zum Inhalt einer dauernden Willenseinstellung]. Un monde sépare ces deux conceptions ! Le type calviniste ne « veut » pas la richesse ou la richesse illimitée (encore moins la jouissance) mais bien l'acte d'acquiescer la richesse [das Er-werben des Reichtums], l'acte par lequel il gagne la richesse et la mérite [das Ver-dienen des Reichtums]. [...] L'avidité au profit intervient seulement en second lieu une fois que l'on s'est habitué au succès de cette disposition tournée vers l'acquiescer et le mérite lui-même. L'avidité pour une richesse illimitée ne naît qu'en troisième lieu, une fois que l'on s'est habitué à l'accumulation de fait mais non préméditée des profits.¹⁵⁵

La légitimation de la tendance à l'acquisition apparaît ici comme une conséquence du développement du devoir de travailler consécutif à sa sanctification éthico-religieuse¹⁵⁶. L'accumulation capitaliste puise ses racines dans un désir de travailler, dans une valorisation non pas de l'acquisition mais de l'acte par lequel on acquiesce. Ce n'est pas la finalité de l'action qui importe, c'est le moyen, l'action elle-même qui est prise pour une fin. En ce sens, il est essentiel de comprendre le phénomène de valorisation du travail si on veut comprendre l'émergence du capitalisme.

154 *Ibid.*, p. 363.

155 *Ibid.*, p. 378-379.

156 *Ibid.*, p. 362.

L'éclaircissement de ce présupposé et la mise en évidence des liens intimes que le travail entretient avec le capitalisme nous invite à concentrer nos analyses sur les développements weberiens et scheleriens relatifs à l'émergence du capitalisme. C'est principalement chez ces deux auteurs que nous trouvons une thématization de ce que nous avons appelé une « culture du travail ». Certes, ce thème n'est pas totalement absent de l'œuvre de Werner Sombart et certaines de ses remarques nous laissent penser que l'émergence du phénomène économique capitaliste est directement lié à un investissement de l'activité de travail compris comme activité quotidienne rationalisée, accomplie de manière besogneuse et méthodique. Concevant « l'esprit capitaliste » comme une synthèse de « l'esprit d'entreprise » et de « l'esprit bourgeois », il montre que le capitalisme n'a été rendu possible que par l'imprégnation progressive du premier par les vertus spécifiques du second. La capacité à concevoir des projets à longue échéance et à les réaliser en faisant collaborer plusieurs personnes a peu à peu été subordonnée aux vertus économiques bourgeoises¹⁵⁷. Sombart remarque donc qu'avant cette « contamination », « l'esprit d'entreprise » restait relativement étranger à la vie économique. D'une part, si l'on prend les premières formes d'entreprise, la finalité économique ne constituait pas le mobile *unique* de l'activité. C'est l'influence des vertus bourgeoises qui a fait émerger des entrepreneurs d'un genre nouveau essentiellement animés par le désir de s'enrichir¹⁵⁸. D'autre part, et c'est ce qui nous intéresse tout spécialement ici, quand bien même l'entreprise était partiellement motivée par l'enrichissement, le travail, compris au sens défini précédemment, n'était jamais considéré comme un moyen d'y parvenir.

Au début, l'âpreté au gain croissant resta sans influence aucune sur la vie économique en général. On chercha à acquérir de l'or et de l'argent en dehors de l'ornière de l'activité économique normale, souvent même en négligeant ses intérêts économiques proprement dits ou en les reléguant au second plan. L'homme naïf, qu'il fût paysan, cordonnier, voire marchand, ne croyait pas à la possibilité d'acquérir

157 Voir Werner Sombart, *Le bourgeois, op. cit.*, p. 115 où l'auteur définit ce qu'il faut entendre par « vertus bourgeoises » : « j'entends par-là les conceptions et principes (ainsi que la conduite et les attitudes qu'ils inspirent) qui font un bon bourgeois ou père de famille, un homme d'affaires solide et sensé ».

158 *Ibid.*, p. 77.

des richesses ou d'accumuler des trésors par son seul travail quotidien.¹⁵⁹

Mais, alors même que Sombart semble conscient de la spécificité du capitalisme moderne et de l'investissement de l'activité de travail qu'il comporte, cet investissement n'est pas rigoureusement thématique. Ceci tient essentiellement à sa définition du phénomène capitaliste qui fait de la soif d'enrichissement le motif pulsionnel fondamental du capitalisme. En conséquence, comme le remarque Philippe Besnard, chez Sombart, la rationalité économique semble se confondre avec la recherche du résultat optimum, quel que soit le moyen employé, et l'organisation rationnelle du travail devient une caractéristique secondaire du capitalisme. Chez lui, la rationalisation de l'économie renvoie moins à la discipline qu'à la spéculation¹⁶⁰ : Sombart « met l'accent sur l'importance du calcul rationnel dans la formation de l'esprit capitaliste »¹⁶¹. Le privilège que l'auteur accorde au calcul, à la froide spéculation économique par rapport à l'engagement dans le travail est confirmée par la description que Sombart propose de « l'esprit bourgeois » puisque l'auteur ne fait pas de l'amour du travail une vertu essentielle de cet esprit. Dès l'introduction de son ouvrage, on remarque que cet élément est absent de sa définition de « l'esprit bourgeois » qui se compose selon lui de « qualités telles que la prudence réfléchie, la circonspection qui calcule, la pondération raisonnable, l'esprit d'ordre et d'économie »¹⁶². Le caractère secondaire qu'il accorde à la valorisation bourgeoise du travail réapparaît de manière frappante dans la deuxième partie du livre 1 du *Bourgeois*, moment au cours duquel il propose une analyse détaillée de « l'esprit bourgeois ». En effet, évoquant la critique bourgeoise de l'oisiveté, Sombart rattache cette critique à l'esprit d'épargne. La maxime « fuyez l'oisiveté et le désœuvrement » lui apparaît comme une expression « d'une économie des forces »¹⁶³, c'est-à-dire comme l'application du principe de l'économie des dépenses au temps. Ainsi, comme le

159 *Ibid.*, p. 39.

160 Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, Paris, Armand Colin, p. 60.

161 Raphaël Freddy, *Judaïsme et capitalisme*, Paris, PUF, 1982, p. 22.

162 Werner Sombart, *Le bourgeois*, *op. cit.*, p. , p. 24.

163 *Ibid.*, p. 120.

laissait présager le caractère secondaire qu'il lui accorde dans la formation du phénomène capitaliste, la thématique sombartienne de la valorisation du travail se contente de mettre en évidence sa valeur économique : le travail produit des richesses et l'individu qui a soif d'enrichissement investit cette activité en lui accordant une place grandissante dans son emploi du temps. Pour cette raison, l'analyse sombartienne de l'engagement dans le travail s'avère décevante¹⁶⁴. Se concentrant sur la légitimation intellectuelle et morale de la pulsion d'enrichissement, Sombart ne fait pas apparaître les transformations culturelles qui ont permis et engendré la valorisation du travail. Pour Sombart, qui relie pour cette raison le développement du capitalisme à l'éthique juive, c'est la pulsion d'enrichissement qui est première¹⁶⁵. En ce sens précis, « la culture du travail » nous semble absente de ses écrits.

L'éthique protestante comme source de la « culture du travail » selon Weber

Ce défaut ne caractérise pas *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber puisqu'il ne cesse de souligner, dans son *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* que ce n'est pas l'appât du gain qui a donné naissance à l'« esprit capitaliste ». Dès le premier

164 On pourrait encore faire référence à un autre passage du *Bourgeois* où Werner Sombart semble proche d'analyser cette valorisation de l'activité de travail. Dans la quatrième partie du livre 1 du *Bourgeois*, Sombart esquisse le portrait du bourgeois moderne en soulignant ce qui le distingue du bourgeois d'autrefois. Citant l'industriel et homme politique allemand Walther Rathenau, il remarque que ce qui préoccupe l'entrepreneur moderne ce n'est pas toujours le gain mais aussi la prospérité, le développement illimité de l'entreprise. Mais Sombart relie immédiatement le problème de la prospérité de l'entreprise à celui du profit, montrant que le premier dépend du second. Voir *Ibid.* pp. 187-188. Quelques pages plus loin, il écrit : « ce qui est tout à fait nouveau dans l'activité de l'homme économique moderne c'est son ampleur pour ainsi dire illimité. [...] la dépense d'énergie qu'il s'impose tant en étendue qu'en profondeur, jusqu'à la limite de ce qui est humainement possible. Tous les instants du jour, tous les jours de l'année, toutes les années de la vie sont consacrées au travail. Et pendant ce temps toutes les forces sont tendues à l'extrême. Tout le monde a devant les yeux le tableau de ces hommes travaillant jusqu'à la folie. [...] Toutes les valeurs inhérentes à la vie sont sacrifiées au Moloch du travail, toutes les aspirations du cœur et de l'esprit doivent céder la place à un seul intérêt, à une seule préoccupation : les affaires ». Mais là encore, cette remarque ne le conduit pas à traiter la saturation de l'activité de travail comme un objet spécifique. Voir *Ibid.*, p. 196.

165 Voir sur ce point Werner Sombart, *Les juifs et la vie économique*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Payot, 1923 et tout spécialement le chapitre 7 de la première partie où l'auteur tente de montrer que c'est la mentalité économique des juifs qui est venue saper « le monde solide et stable » (p. 175) de l'économie de subsistance : « je considérais comme un trait spécifiquement juif cette naïveté, cette simplicité avec laquelle ils font de l'intérêt d'argent le principal de leurs intérêts vitaux, comme si c'était la chose la plus naturelle du monde » (p. 180). Pour une étude critique des rapports établis par Sombart entre le judaïsme et le capitalisme, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Raphaël Freddy, *Judaïsme et capitalisme*, *op. cit.*

chapitre de son ouvrage, Weber souligne le rôle décisif joué par la valorisation du travail : « dans l'ordre économique moderne, le gain d'argent – dans la mesure où il s'effectue par les voies légales – est le résultat et l'expression de l'assiduité au métier et c'est cette assiduité qui est véritablement l'alpha et l'oméga de la morale de Franklin »¹⁶⁶. L'« esprit capitaliste » que Benjamin Franklin incarne de manière exemplaire aux yeux de Weber n'apparaît qu'avec « l'idée spécifique du *métier comme devoir* »¹⁶⁷. Weber insiste sur ce point : « c'est cette idée qui est caractéristique de "l'éthique sociale" de la culture capitaliste »¹⁶⁸. Dès lors, le problème de Weber est de comprendre l'apparition de cette valorisation *éthique* du travail. Si cette valorisation est *éthique*, c'est parce qu'elle est irréductible à des intérêts économiques. Comme le montre Max Weber, l'augmentation du salaire ne suffit pas nécessairement à produire cette « volonté de travail »¹⁶⁹ essentielle à l'« esprit capitaliste ». Pour qu'une telle corrélation s'établisse, il faut que l'attitude traditionaliste se contentant du minimum de travail nécessaire à la satisfaction des besoins soit dépassée. Cette « volonté de travail » implique qu'au « leitmotiv du travail économique précapitaliste »¹⁷⁰ succède une éthique du travail, c'est-à-dire que la motivation strictement économique soit transcendée par une « conception du travail comme fin en soi »¹⁷¹.

La thèse que Max Weber développe sur ce point est célèbre. Il existe des « affinités électives »¹⁷² entre le protestantisme et une valorisation éthique du travail ; les valeurs spécifiques de la foi religieuse protestante ont contribué à la promotion et à la diffusion d'une éthique du métier. Certes, la valorisation éthique du travail n'est pas spécifiquement protestante. Comme le remarque Weber dans une très longue note où il discute les thèses de Sombart, il y a bien une relation positive entre l'éthique économique catholique et le

166 Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 93.

167 *Ibid.*

168 *Ibid.*

169 *Ibid.*, p. 108.

170 *Ibid.*, p. 103.

171 *Ibid.*, p. 107.

172 *Ibid.*, p. 152.

catholicisme : on trouve chez certains théologiens scotistes et chez certains moines mendiants du 15^{ème} siècle tels que Bernardin de Sienne et Antonin de Florence une justification du profit du marchand qui est perçu comme la contrepartie moralement acceptable de son *industria*. À travers la valeur qu'elle attache à l'*industria*, l'éthique monastique a bel et bien pu jouer le rôle de précurseur des courants protestants prônant l'ascèse intramondaine. Aussi, un certain nombre des motifs pour lesquels l'éthique protestante valorise le travail sont empruntés à l'ascèse monastique. On retrouve donc dans la culture du travail promue par les théologiens protestants une valorisation de la souffrance conçue comme moyen de purification : en vertu de son indignité liée au péché originel, l'homme doit se repentir quotidiennement afin de préserver l'humilité indispensable au pardon des péchés. L'idéal de l'homme simple et humble est un premier motif de la valorisation du travail. La culture protestante du travail constitue également une reprise de l'ascèse rationnelle à laquelle se livraient les moines dans leurs travaux : l'homme se délivre de l'emprise des instincts irrationnels en les soumettant à la suprématie d'une volonté orientée vers un objectif précis. L'exhortation à travailler durement et sans relâche est une exhortation au contrôle de soi, à la conduite de vie rationnelle et systématique. En ce sens elle constitue également un moyen de prévenir les tentations dérivant de la vie passionnelle et instinctive. La seconde figure sous-jacente à la valorisation bourgeoise du travail est donc, outre la figure de l'homme simple et humble, celle de l'homme maître de lui-même, menant une vie prudente et vigilante, rationnelle et raisonnable. La valorisation protestante du travail reprend une valorisation de l'activité méthodique, contrôlée, rationnelle et raisonnable que l'on rencontrait déjà dès le Moyen-Âge chez les moines chrétiens comme un exercice favorisant l'ascèse¹⁷³ :

173 Sur cette continuité entre le catholicisme et le protestantisme quant à la valorisation du travail, voir *Ibid.*, p. 195 : « l'ascèse puritaine - comme toute ascèse "rationnelle" - voulait donner à l'homme les moyens de faire primer ses "motivations permanentes", en particulier celles qu'elle même lui "inculquait", sur ses affects [...]. Pouvoir mener une vie vigilante, consciente et limpide : tel était, contrairement à bien des représentations populaires, l'objectif de cette ascèse – éliminer la jouissance instinctive et naïve de la vie était le premier des devoirs ; l'*ordre* qu'elle imprimait dans la conduite de la vie de ses adeptes était l'*instrument* majeur de l'ascèse. Sur l'ensemble de ces points décisifs, les règles monastiques catholiques sont aussi explicites que les principes calvinistes de la vie ».

« le travail est d'abord la vieille méthode ascétique éprouvée depuis toujours par l'Église d'Occident »¹⁷⁴. Cependant, l'apport historique spécifique de la Réforme est qu'elle « fit sortir des couvents l'ascèse chrétienne rationnelle et sa règle de vie méthodique et l'exporta dans la vie professionnelle temporelle »¹⁷⁵. Dès lors, ce sont les raisons de cette exportation qu'il convient d'éclairer si l'on veut comprendre l'avènement de cette « volonté de travail » que Weber relie à la foi religieuse protestante.

L'intégration de ces motifs traditionnels de la valorisation catholique du travail au sein de l'éthique luthérienne du métier constitue déjà le premier élément décisif pour comprendre l'apparition de « l'idée du métier comme devoir ». En effet, la conception luthérienne du métier constitue un renversement par rapport à la tradition scolastique dans la mesure où il attache une qualification morale au travail alors que cette activité était vue auparavant comme moralement indifférente : « [Luther] tendit à considérer que le métier concret de chaque individu était un commandement que Dieu lui avait spécialement adressé, lui ordonnant de remplir *la* fonction concrète que la Providence lui avait assignée »¹⁷⁶. Dans la théologie luthérienne, l'activité temporelle spécifique à laquelle l'individu se livre quotidiennement acquiert un sens religieux qui contraste singulièrement avec l'indifférence eschatologique de Paul ou de Thomas d'Aquin à l'égard de cette activité¹⁷⁷. Le sens religieux que Luther attribue au travail apparaît de manière évidente à travers le terme allemand « *Beruf* » qui désigne tout à la fois le métier et la vocation. Tirant les conséquences du principe de la *sola fide*, Luther accorde une même dignité aux activités temporelles qu'aux activités spirituelles et en ce sens il y a bien chez lui une réévaluation de la vie intramondaine : « il n'est qu'un moyen de vivre qui agrée à Dieu : non le dépassement de la moralité intramondaine dans l'ascèse monastique,

174 *Ibid.*, p. 258.

175 *Ibid.*, note 2 p. 194.

176 *Ibid.*, p. 143

177 Sur l'indifférence ou l'hostilité de Paul, Thomas d'Aquin et Pascal à l'égard du travail compris comme activité temporelle d'acquisition des moyens de subsistance, voir aussi *Ibid.*, note 2 p. 135, les pages 138 et 142 ainsi que 261 à 263.

mais l'accomplissement exclusif des devoirs intramondains qui découlent pour chaque individu de la position qui est la sienne et constituent par là-même son "*Beruf*" »¹⁷⁸. Ceci nous permet d'identifier un troisième motif de la valorisation du travail. Il s'agit cette fois non pas d'un idéal éthique mais d'une conception métaphysique. La qualification morale du travail à laquelle se livre Luther est permise par une intégration des activités temporelles intramondaines au sein de la sphère du sens religieux. En ce sens, il semble que la valorisation du travail soit aussi portée par ce que l'on pourrait nommer un monisme métaphysique non pas au sens où l'on a pu parler d'un monisme spinoziste (en effet, chez Luther la transcendance divine est préservée) mais au sens où il n'y a pas de hiérarchie au sein de la Création : toutes les activités et tous les éléments créés sont dignes d'un même niveau de sens, c'est-à-dire qu'ils sont susceptibles d'être interprétés dans le langage religieux.

Cette réévaluation et la qualification morale du travail opérées par Luther ont été prolongées et exacerbées par la doctrine calviniste de la prédestination. Pour Weber, c'est avec l'apparition de cette doctrine spécifique que l'ouverture des couvents et la promotion d'une éthique du travail s'inaugure véritablement. En effet, ce qui fait défaut à la foi catholique comme au luthéranisme c'est « l'idée caractéristique du protestantisme ascétique [...] qu'il faut confirmer son propre salut et acquérir la *certitudo salutis* par le biais d'un métier »¹⁷⁹. Si le luthéranisme initie l'ouverture des couvents en réévaluant les devoirs intramondains, un élément décisif manque à sa valorisation du travail : « il a manqué au luthéranisme, étant donné la doctrine de la grâce qui fut la sienne, l'impulsion psychologique pour une systématisation de la conduite et une rationalisation méthodique de cette dernière ». En fait le luthéranisme, tout comme le catholicisme n'associe aucune « prime psychique »¹⁸⁰ à l'engagement dans le travail. Certes il s'agit d'un devoir qu'il faut remplir et il agrée à Dieu qu'on lui obéisse.

178 *Ibid.*, p. 135.

179 *Ibid.*, p. 120.

180 *Ibid.*

Cependant, restant étranger à la doctrine de la prédestination, le luthéranisme n'a pas fait émerger de mobile psychologique, d'impulsion pratique poussant les individus à travailler inlassablement. En un sens il semble que la valorisation luthérienne du travail soit restée trop théorique au sens où elle n'a pas assez de prise sur les individus humains naturellement réfractaires au travail. Or, avec le calvinisme, le travail est mis au service des intérêts de salut et c'est donc avec cette doctrine qu'apparaît une prime psychique capable de susciter une « volonté de travail ». À la valorisation théorique du travail proposée par Luther, Calvin adjoint une impulsion pratique qui dérive de sa doctrine de la prédestination. La doctrine de la prédestination selon laquelle Dieu a prédestiné certains hommes à la vie éternelle et en a voué d'autres à la mort éternelle est source d'angoisse puisque Dieu seul sait qui est élu. C'est cette angoisse que le travail avait pour but d'atténuer : « le travail et lui seul était censé dissiper le doute religieux et donner la certitude de l'état de grâce »¹⁸¹. En effet, c'est dans et par son travail que l'élu était en mesure de gagner la certitude subjective de son élection et de sa justification.

Comme l'explique Weber en s'appuyant sur Schneckenburger¹⁸², la capacité du travail à réaliser cette performance est liée à certaines particularités fondamentales de la sensibilité rationaliste propre au calvinisme et à son corollaire : l'hostilité à l'égard de toute sentimentalité mystique. Rejetant la culture du sentiment mystique présente dans le luthéranisme, le calvinisme privilégie l'activité ascétique comme moyen de s'assurer de son propre salut : « dans la vision de Calvin, [...] les simples sentiments et dispositions, si sublimes parussent-ils, étaient toujours trompeurs ; la foi devait être confirmée par ses *effets* objectifs pour fournir l'assurance de la *certitudo salutis* : elle devait être une "*fides efficax*" »¹⁸³. La valorisation calviniste du travail remobilise en le poussant à l'extrême le motif ascétique : le calvinisme invite le croyant

181 *Ibid.*, pp. 180-181.

182 Matthias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes*, Stuttgart, Güder, 1855.

183 Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 184.

à un contrôle de soi systématique, à chaque instant de sa vie. Il s'agit, à travers la promotion du travail, de promouvoir la discipline individuelle, la rationalisation des conduites : « la piété luthérienne détruisait beaucoup moins la vitalité spontanée des actes impulsifs et du sentiment naïf : l'impulsion du contrôle permanent de soi lui faisaient défaut, elle n'incitait donc pas à planifier et à réglementer sa vie, comme l'inquiétante doctrine calviniste »¹⁸⁴. Mais si la doctrine calviniste incite, plus que celle de Luther, les réformés à une rationalisation de leur conduite, ce n'est pas seulement parce qu'elle se montre hostile à l'égard du sentiment. Ce n'est pas là que se situe la spécificité de la valorisation calviniste du travail. C'est aussi parce que le travail présente un intérêt décisif eu égard à la doctrine de la prédestination : le travail, contrairement aux sentiments, a une existence objective. De ce fait, il permet non seulement de contourner le caractère trompeur et éphémère du sentiment, mais de plus, en vertu de la solitude intérieure du réformé suscitée par la doctrine de la prédestination, la nature objective du travail lui apparaît comme un moyen d'exprimer sa foi, de l'objectiver et donc de se reconnaître comme élu. La nécessité d'une « *fides efficax* », liée à la doctrine de la prédestination et à la méfiance de Calvin à l'égard des sentiments, engage le chrétien à travailler pour s'assurer de son salut. En travaillant, le réformé atteste la transformation de sa conduite, sa rupture avec le style de vie de l'homme naturel, c'est-à-dire son obéissance aux motifs traditionnels de valorisation du travail que sont la maîtrise de soi et la repentance¹⁸⁵ comme soumission à l'ordre divin. Le travail est donc valorisé en tant que preuve de la foi du chrétien : il s'agit de se prouver à soi-même et aux autres que l'on est bien né. En travaillant, l'individu atteste la qualité de son âme.

Le quatrième élément soutenant la valorisation moderne du

184 *Ibid.*, pp. 205-206.

185 Weber signale néanmoins dans une note que « le sentiment luthérien du *repentir* et de la pénitence était intimement étranger au calvinisme ascétique, sinon en théorie du moins dans la pratique ». Voir *Ibid.*, note 1 p. 199. Cependant, ce motif paraît intégré à la transformation de soi du croyant et à sa conduite de vie rationnelle. Dans la note 1, p.191, Weber cite Sedgwick : « la véritable pénitence se manifeste toujours dans une transformation ». C'est plus la pénitence comme acte isolé, ponctuel permettant au pécheur de se consoler de ses péchés que la pénitence en tant que telle qui est rejetée. En ce sens le travail compris comme activité quotidienne, durable peut endosser ce rôle.

travail dérive donc de l'angoisse suscitée par la doctrine de la prédestination. Valoriser le travail c'est se rassurer, prouver son élection, c'est à dire s'extraire d'une condition défavorable. Il apparaît donc que la valorisation du travail recouvre une peur de l'avenir ; elle est un moyen de prévenir les dangers liés à son indétermination. Par suite, on peut dire que la valorisation du travail est porteuse d'une troisième figure idéale, celle de l'homme confiant, libéré de toute inquiétude. Weber insiste à plusieurs reprises sur « l'éminente efficacité psychologique »¹⁸⁶ d'un tel motif. C'est avec le calvinisme qu'un devoir de travailler s'établit. En effet, celui qui ne témoigne pas par ses œuvres laborieuses de la qualité de son âme ne peut manquer de douter de son élection.

Bien que les bonnes œuvres ne puissent aucunement donner accès à la vie éternelle – même l'élu reste une créature, et tout ce qu'il fait reste infiniment éloigné de Dieu – elles sont cependant indispensables comme *signes* de l'élection. (Elles sont l'instrument technique qui permet non pas d'acheter le salut, mais de s'affranchir de l'angoisse du salut.) En ce sens, elles sont parfois tenues pour « indispensables au salut » ou pour une condition de la « *possessio salutis* ». En pratique cela signifie en fin de compte que Dieu assiste celui qui s'assiste lui-même ».¹⁸⁷

Le calviniste ne crée pas, à proprement parler, son salut, mais il crée la certitude de son salut. S'il y a bien une différence théorique entre ces deux propositions, Weber montre que leurs conséquences pratiques sont identiques : elles engagent le chrétien à faire montre d'un contrôle systématique de soi tout au long de sa vie, à travailler pour augmenter la gloire de Dieu mais aussi et surtout pour dissiper ses doutes eschatologiques. Aussi, c'est en se référant à « l'idée [calviniste] de la nécessité de la confirmation de la foi dans la vie professionnelle temporelle »¹⁸⁸ que l'on comprend le passage d'une conception traditionnelle du travail à sa conception moderne, le passage d'un travail limité par les besoins à un désir illimité de travail.

186 *Ibid.*, p. 208.

187 *Ibid.*, p. 187.

188 *Ibid.*, p. 198.

La culture du travail comme expression du ressentiment selon Scheler

Si Max Scheler se rallie à Weber en situant l'origine de l'impulsion illimitée au travail dans le style de vie promue par la théologie protestante et plus spécifiquement par sa version calviniste, il conçoit cette théologie comme l'émanation d'une certaine idiosyncrasie. Dans la pensée de Weber, les valeurs éthiques paraissent déterminées par la pensée métaphysico-religieuse. Pour Scheler, au contraire, les conceptions métaphysico-religieuses dérivent de certaines valeurs éthiques qui sont elles-mêmes produites par un certain type bio-psychique. L'influence de certaines tendances vitales et de certains sentiments engendre le développement de certaines valeurs éthiques qui sont finalement légitimées par un système métaphysico-religieux. Dans *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, Scheler montre que l'événement historique constitué par la Réforme ne relève pas des nécessités internes à l'expérience religieuse, mais qu'il est l'expression, sur le plan intellectuel, d'une certaine configuration pulsionnelle.

À la toute autre question qui consiste à savoir si ces nouvelles formes religieuses et ecclésiastiques ont spontanément produit d'elles-mêmes l'esprit capitaliste ou si elles font partie des causes premières ayant déterminé son émergence (ce que Weber n'a jamais prétendu), je voudrais donner une réponse négative en principe. Faisons abstraction de l'ensemble imprévisible des personnalités dirigeantes : la réception et la diffusion de leurs doctrines furent sans doute préparées et conditionnées par le type vital du « bourgeois » devenu dominant à cette époque. Ce ne sont ni le protestantisme ni le calvinisme qui ont « produit » l'esprit bourgeois mais bien l'esprit bourgeois qui, dans le calvinisme, est parvenu à briser les barrières religieuses que l'Église catholique ainsi que Thomas d'Aquin avaient mis sur sa route¹⁸⁹.

La Réforme est un acte de légitimation du style de vie bourgeois. Par la Réforme, les bourgeois se dotent d'un système religieux qui normalise et justifie leurs tendances vitales. Ainsi, la conception schelerienne du procès de légitimation de la tendance à l'acquisition semble particulièrement proche de Weber. Elle l'est effectivement dans la mesure où pour Scheler, c'est effectivement le calvinisme qui a

189 Max Scheler, « Der Bourgeois und die religiösen Mächte » dans *Gesammelte Werke*, Band 3, *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Ausätze*, op. cit., p. 378.

permis l'élévation de la pulsion de travail au rang de norme disposant de justifications métaphysique et religieuse. En ce sens Scheler accepte les « affinités électives » découvertes par Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Cependant, la généalogie schelerienne se distingue de celle qui est proposée par Weber en ceci que pour Scheler ce n'est pas le droit qui détermine les faits. Au contraire, ce sont les faits qui déterminent le droit. Le protestantisme est produit par l'esprit bourgeois et non l'inverse. Aussi, plutôt que de s'intéresser au système religieux protestant, Scheler tente de cerner le type humain qui l'a produit. La généalogie schelerienne prétend approfondir la généalogie weberienne : il s'agit pour lui de cerner le type humain animé par un désir illimité de travail. Sa question est alors la suivante : quel type d'homme s'engage de manière illimitée dans le travail ? Certes, cette question n'est pas totalement étrangère à *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber. On l'a vu, la problématique anthropologico-caractérologique est au cœur de sa pensée, et l'analyse du calvinisme peut nous permettre de dégager les valeurs éthiques et les conceptions métaphysiques qui sont en jeu dans cette pensée religieuse. Cependant, en se focalisant sur le type idiosyncratique ayant produit le protestantisme, la pensée schelerienne de l'esprit du capitalisme présente un double intérêt.

Le double intérêt de l'analyse schelerienne ressort de son usage du concept de type. Tout d'abord, empruntant la notion de type à l'esthétique littéraire, Scheler se dote d'un instrument didactique et heuristique d'une grande richesse¹⁹⁰. La force didactique du type réside dans sa concrétude : le type nous *donne à voir* une configuration vitale spécifique, animée par des tendances pulsionnelles et des valeurs

190 Certes, Scheler n'est pas l'inventeur de cet outil théorique. Si l'on en croit Philippe Raynaud, « la définition de la catégorie de *type idéal* constitue probablement l'apport le plus important de Weber à l'épistémologie des sciences sociales ». Voir Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987, p. 49. Néanmoins, bien que Weber ait lui aussi mobilisé cet instrument théorique, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* sa méthode est analytique plus que synthétique. Son propos n'est pas de dresser le portrait du type d'homme vivant dans la société capitaliste. Il s'agit de comprendre les origines religieuses de cet homme, ses conditions de possibilité. Aussi, dans cet ouvrage, Weber part du type avant d'en déceler les origines : il part de Benjamin Franklin considéré comme le type idéal de l'entrepreneur capitaliste et montre que le discours éthique qu'il tient sur le travail dans son *Advice to a young tradesman* hérite de l'éthique du travail développée par l'Eglise réformée. Ce geste permet, comme nous l'avons vu, d'identifier certaines de ses valeurs éthiques et de ses conceptions métaphysiques. Néanmoins en vertu de la méthode analytique utilisée, les valeurs et les conceptions identifiées sont isolées les unes des autres.

éthiques déterminées. Scheler tente de nous *montrer* ce qu'est l'homme vivant dans la société capitaliste. Il dessine le *portrait* intellectuel et moral de l'homme moderne qui s'engage de manière illimitée dans l'activité de travail. Or, cette concrétude implique une concrétion qui nous permet de saisir la valeur heuristique du concept. Le type réunit ensemble les différentes valeurs mises en jeu dans la valorisation capitaliste du travail, ce qui permet non seulement d'éviter « l'éparpillement » de ces valeurs mais aussi de saisir leur dénominateur commun : autour de quel élément fondamental les valeurs mises en jeu dans la valorisation capitaliste du travail se réunissent-elles ? Ensuite, si l'utilisation par Scheler du concept de type nous intéresse, c'est aussi parce que son acception du concept lui permet de renouer avec le sens spécifiquement nietzschéen de la généalogie. Pour Scheler, le type désigne une configuration bio-psychique, c'est à dire une unité corporelle et psychique. Ce concept s'inscrit d'emblée dans un cadre vitaliste ; ce sont les pulsions, les tendances vitales en tant qu'elles sont l'expression de cette unité bio-psychique qu'il s'agit d'identifier. Conformément à la thèse générale développée dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*¹⁹¹, Scheler soutient avec Nietzsche que « « sous chaque pensée gît un affect »¹⁹². Aussi, l'acception schelerienne du concept de type définit sa recherche généalogique comme une recherche sur les affects qui ont engendré ce mode de vie particulier¹⁹³. Mais si l'investigation de Scheler renoue avec la généalogie nietzschéenne, c'est parce que l'objet recherché définit aussi la nature de la recherche. En cherchant à saisir les affects qui sont à la source de « l'esprit capitaliste », le

191 Il s'agit dans cet ouvrage de critiquer le « formalisme éthique en général et plus particulièrement les arguments avancés par Kant en faveur de ce formalisme » (Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, traduit par Maurice Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 31). La Promotion d'une éthique matérielle des valeurs contre le formalisme éthique repose notamment sur la mise en évidence du rôle des sentiments dans la formation des valeurs éthiques.

192 Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes », 12, dans *Oeuvres complètes*, Tome 12, vol. 1 Paris, Gallimard, 1968-1997, p. 61.

193 Dans « Affectivité et valeurs. Le pathos de la distance et le rôle des sentiments dans l'analyse nietzschéenne de la morale », extrait de l'ouvrage collectif intitulé *Lectures de Nietzsche*, Patrick Wotling met en évidence la singularité de l'approche nietzschéenne de la morale en montrant qu'elle consiste à « penser le statut de l'affectivité dans les phénomènes moraux » (p. 136). Il remarque ensuite que la singularité de cette approche est au principe de son enquête généalogique : « l'originalité du questionnement nietzschéen sur la morale consiste à mettre en œuvre une réflexion généalogique, simultanément recherche des origines pulsionnelles productrices des interprétations morales de la réalité, et élucidation de la valeur des valeurs propres à chacune d'elles » (p. 139).

propos de Scheler retrouve le sens critique de la généalogie nietzschéenne. En effet, en identifiant les pulsions qui nourrissent cette « culture du travail », il se donne les moyens de juger cette culture, et ce pour deux raisons complémentaires. D'une part, parce que le fait de déterrer l'affect qui est à la source d'un certain procès de valorisation permet de saisir la valeur de la valeur produite. Les valeurs exprimées sont l'expression de certaines tendances vitales qui nous livrent le sens originel de ces valeurs. D'autre part, parce que l'analyse vitaliste et affective concerne aussi bien l'objet que le sujet de l'analyse. Puisque toute pensée est affectivement déterminée, l'affect identifié dans l'objet est d'emblée confronté à celui de l'identificateur : l'affect identifié suscite une réaction en lui. Son rapport à cet affect n'est pas objectif et le ton de Scheler dans ses textes sur l'origine de l'esprit capitaliste est fortement marqué par sa perspective subjective¹⁹⁴.

Dès lors, quelle est la racine pulsionnelle fondamentale du mode de vie capitaliste et de la sur-valorisation du travail qu'il comporte ? Témoignant une nouvelle fois de sa dette à l'égard de Nietzsche, Max Scheler fait du ressentiment la source affective fondamentale de la valorisation du travail : la volonté de travail, le désir, non pas de la richesse elle-même, mais de « l'acte d'acquérir la richesse » dérive en dernière instance du ressentiment de l'individu bourgeois. Cette thèse apparaît de manière particulièrement explicite dans *Le bourgeois*. Reprenant la première partie du livre de Sombart également intitulé *Le bourgeois*, Scheler montre que le concept de ressentiment est l'outil théorique qui manque à Sombart pour rendre compte de la genèse du capitalisme. En effet, dans la première partie

194 On voit ici une différence importante entre Max Scheler et Max Weber. Tandis que Weber prône « la neutralité axiologique » du chercheur, il semble que l'importance des affects dans l'anthropologie schelérienne soit la caution théorique de son perspectivisme. Si, pour Weber, le travail de l'historien comprend nécessairement un rapport aux valeurs, cela ne l'autorise pas pour autant à émettre des jugements de valeurs sur les faits considérés. Weber tente d'élaborer une méthodologie qui préserverait cette distinction décisive pour l'objectivité des sciences humaines. Cette précaution méthodologique de Weber, ne se retrouve pas chez Scheler si bien que les traces de son « perspectivisme » sont beaucoup plus marquées. Voir sur ce point Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques » dans *Essai sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, Paris, Plon, 1965 ainsi que Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne, op. cit.*, pp. 32 à 38. On remarquera tout de même que Weber eut parfois du mal à respecter cette précaution. Voir par exemple *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 165.

de son ouvrage, Sombart présente l'esprit capitaliste comme une synthèse entre « l'esprit d'entreprise » et « l'esprit bourgeois ». Faisant sienne cette distinction psychologique basée sur des faits historiques, Scheler la réinterprète dans un langage vitaliste qui ne peut manquer de nous rappeler l'opposition nietzschéenne entre le fort et le faible développée dans la première dissertation de la *Généalogie de la morale*¹⁹⁵. Sombart définit « l'esprit d'entreprise » comme l'aptitude à élaborer des projets et à les mener à leurs termes en obtenant le concours d'autres individus. Sa sphère ne concerne pas seulement l'activité économique : Sombart montre que même quand des faiseurs de projets se mettent en quête de l'or, leur entreprise est essentiellement un moyen de satisfaire leur besoin d'aventure et de déverser leur énergie. Pour Scheler, un tel homme incarne un haut degré de vitalité ; il aime la vie, l'aventure et les dangers, il est audacieux, vigoureux, il aime la nouveauté et la singularité. En vertu de son énergie, il n'a nul besoin de se comparer aux autres pour prendre conscience de sa propre valeur. De son côté, l'esprit bourgeois tel qu'il est défini par Sombart est directement associé à l'activité économique dans la mesure où il est toujours préoccupé par la vie matérielle. Quatre qualités permettent de le caractériser : la rationalisation de la vie économique, le désir d'épargner de l'argent, l'instrumentalisation des qualités morales telles que l'honnêteté et la loyauté, et enfin l'utilisation du calcul à des fins économiques. Aux yeux de Scheler, cet homme représente un type humain miné par la peur et qui ne cesse en retour de rechercher la sécurité. L'aventure et le danger lui font peur, il aime la stabilité et l'uniformité. Pour avoir confiance en ce qu'il est, il a besoin de se comparer aux autres. Après avoir établi cette opposition rigide, Scheler pose clairement le problème : « la relation psychologique et génétique des deux composantes essentielles de l'esprit capitaliste forme sans doute la difficulté la plus profonde, qui s'oppose à la résolution du problème »¹⁹⁶. Le problème est de comprendre la synthèse entre ces

195 Voir sur ce point Max Scheler, « Der Bourgeois » dans *Gesammelte Werke*, Band 3, *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Ausätze*, op. cit., p. 356-357.

196 *Ibid.*, p. 352.

deux composantes de « l'esprit capitaliste ». Comment fusionnent-elles ? Comment et pourquoi des hommes dotés d'une nature vigoureuse et audacieuse qui étaient capables de concevoir de grands projets ont accepté de les inscrire dans la sphère économique : « comment se fait-il que ce type d'homme héroïque et génial ait été poussé dans un domaine dont la nature correspond au travail toujours accompli sobrement et au calcul ? »¹⁹⁷. Le problème est de comprendre une transformation apparemment contraire à la nature de ces hommes. Dans « l'esprit capitaliste », « l'esprit d'entreprise » s'actualise selon deux modalités qui ne lui appartiennent pas originellement : sa vigueur s'exprime dans le travail et sa capacité à concevoir de grands projets se trouve subordonné à l'accumulation financière. Or, comme le montre Sombart, pour « l'esprit d'entreprise » le travail n'est pas le moyen privilégié d'accéder à la richesse et l'argent n'est pas cherché pour lui-même ; les premiers entrepreneurs ne le thésaurisaient pas, ils le consommaient ou l'utilisaient comme un moyen de glorification¹⁹⁸. Aussi, comment se fait-il que les entrepreneurs aient accepté de faire leurs ces deux valeurs (le travail et l'accumulation monétaire) initialement étrangères à leur nature ? Pour Scheler, seul le ressentiment du bourgeois à l'égard de l'entrepreneur peut permettre de comprendre ce phénomène : le ressentiment du bourgeois à l'égard du faiseur de projet a engendré une progressive intégration et réinterprétation des qualités de l'esprit d'entreprise au sein du système de valeurs spécifiquement bourgeois¹⁹⁹. Le renversement bourgeois des valeurs suit le même schéma que celui du faible dans la généalogie nietzschéenne de la morale : le faible emprunte au fort ses valeurs mais leur donne une nouvelle signification. Dans le contexte schélerien du *Bourgeois*, cela signifie que le bourgeois s'accapare le dynamisme et la capacité de l'entrepreneur à concevoir des projets en les subordonnant à son désir

197 *Ibid.*, p. 353.

198 Werner Sombart, *Le bourgeois*, *op. cit.*, p. 48-49.

199 En soutien de cette thèse, Scheler cite un passage du *bourgeois* de Sombart dans lequel l'auteur montre que celui qu'il prend pour le représentant de l'esprit bourgeois, Leone Battista Alberti, était empli de ressentiment à l'égard du mode de vie seigneurial. Voir Max Scheler, « Der Bourgeois » dans *Gesammelte Werke*, Band 3, *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Ausätze*, *op. cit.*, p. 358.

de sécurité et de prévisibilité, c'est-à-dire – car les deux sont liés pour Scheler – en les inscrivant d'emblée dans la sphère économique.

Cette réponse schélérienne au problème de l'origine du capitalisme nous livre une interprétation de la signification anthropologique de la valorisation moderne du travail. Elle présente en premier lieu cette valorisation comme l'expression du ressentiment que les classes inférieures ressentent à l'égard des classes aisées. Valoriser l'activité commune de travail est une manière de flatter les classes soumises au procès de production ; c'est un moyen de nourrir la haine qui prend racine dans l'absence de reconnaissance, la peine et la souffrance accumulées au cours du labeur quotidien. Scheler insiste à plusieurs reprises sur le lien unissant le travail et le ressentiment. Dans *Das Ressentiment in Aufbau der Moralen*, Scheler s'étonne de voir que si deux hommes font preuve d'un même degré de vertu, celui qui aura acquis cette vertu par la médiation d'un travail jouira d'un prestige social plus fort que celui qui tiendra sa vertu de sa bonne nature²⁰⁰. Alors même que ces deux hommes se situent objectivement sur un pied d'égalité, celui qui accède à la vertu au terme d'un certain nombre d'efforts sera plus honoré. Aux yeux de Scheler, un tel discours tente de retourner les valeurs : la peine éprouvée dans le labeur et initialement vécue comme négative se voit finalement conférée une positivité. Pour Scheler, cette valeur accordée aux efforts, au mérite, est le signe d'une attitude réactive empreinte d'un désir de vengeance. Ce lien entre le travail et le ressentiment apparaît de manière concrète dans le contexte historique d'émergence de la valorisation du travail. Déjà, dans le livre de Leone Battista Alberti, *Del governo della famiglia*, le travail est valorisé contre l'oisiveté des seigneurs. Les biens doivent être mérités, il n'est pas juste d'en jouir sans efforts. Ainsi le calviniste qui ne veut pas la richesse elle-même mais l'acte d'acquérir la richesse, l'acte par lequel il gagne la richesse et la mérite exprime la contrition de l'esprit bourgeois. Pour Scheler, l'apparition historique du calvinisme semble elle-même entièrement

200 Max Scheler, « Das ressentiment im Aufbau der moralen » chapter 5, section 1, dans *Ibid.*, p. 115-122.

structuré par le ressentiment bourgeois. Non seulement la valorisation protestante du travail est la légitimation sur le plan métaphysico-religieux du ressentiment bourgeois à l'égard des nobles, mais, de plus, la religiosité calviniste s'élabore contre la doctrine catholique thomiste. Le calvinisme se construit contre le caractère rigoureusement intellectuel et contemplatif de l'éthique thomiste. C'est donc contre l'oisiveté des nobles et contre l'attitude contemplative du clergé catholique que la doctrine calviniste s'est construite²⁰¹.

Mais cette hostilité inter-humaine qui constitue l'une des racines de la valorisation du travail n'est, aux yeux de Scheler, que l'une des expressions du ressentiment de l'individu bourgeois. Le ressentiment doit être compris de manière plus large : la valorisation moderne du travail exprime un ressentiment généralisé, elle témoigne d'une haine de soi, du monde et de la vie. Pour Scheler, cette haine apparaît à travers la redéfinition bourgeoise de l'activité : la manière spécifiquement bourgeoise de concevoir l'activité met en évidence l'hostilité du rapport que le bourgeois entretient avec son être propre et avec le monde extérieur, elle témoigne aussi de sa conception nihiliste de la vie. La conception bourgeoise de l'activité se construit *via* la réduction du concept générique d'activité à l'activité économique. Cette réduction est décisive dans le renversement des valeurs opéré par « l'esprit bourgeois ». En effet, dans le procès de renversement des valeurs, le travail permet d'intégrer le dynamisme de l'esprit d'entreprise en l'écartant de sa direction originelle. Il permet de combiner l'énergie de l'entrepreneur avec le souci bourgeois de stabilité et de tranquillité. Mais il faut bien voir que cette nouvelle orientation strictement économique de l'énergie entrepreneuriale est rendue possible parce que la valorisation du travail peut être prise pour une valorisation de l'activité. C'est donc la construction de cette équivalence entre le travail et l'activité qu'il s'agit de comprendre car

201 Voir sur ce point Max Scheler, « Der Bourgeois und die religiösen Mächte », dans *Ibid.*, p. 380, : « le ressentiment profond contre l'idéal catholique de la sainteté que l'homme, par une profonde coopération organique avec la grâce divine, acquiert et mérite par une transformation moral de lui-même et par l'amour, et le ressentiment contre la béatitude et la quiétude qui accompagnent l'évidence du salut contenue dans l'idéal catholique de la communion avec Dieu dans l'amour et la prière par l'intermédiaire du Christ et de son Église, ce ressentiment enflammait au plus profond d'elle même l'âme sombre, orageuse, agitée et affamée de pouvoir de Calvin ».

c'est en la comprenant que les derniers motifs du ressentiment investis dans la valorisation moderne du travail apparaîtront avec clarté. Certes, les efforts du travailleur, son abnégation, les gestes qu'il effectue au cours de son labeur, plaident immédiatement en faveur d'une telle assimilation. Néanmoins, elle n'est pas naturelle. Il s'agit de voir comment le travail qui était initialement perçu aux yeux des entrepreneurs comme une activité inférieure est devenue la meilleure expression de ce concept²⁰². En fait, cette assimilation du travail et de l'activité s'appuie sur la dichotomie entre le travail et l'oisiveté, dichotomie décisive dans le renversement bourgeois des valeurs. Cette dichotomie produit une redéfinition du concept d'activité qui était originellement compris comme une expression de la vitalité. Au cours de cette redéfinition, deux modifications interviennent et ce sont ces deux modifications qui font apparaître l'hostilité et le nihilisme constitutifs de la « culture du travail » de l'individu bourgeois.

Tout d'abord, l'activité est immédiatement associée au procès économique de production ; on agit vraiment seulement si on produit des biens économiques. La dichotomie entre le travail et l'oisiveté permet donc de restreindre la sphère de l'activité à la sphère économique. L'énergie de l'entrepreneur est subordonnée à la valeur de l'utilité et à la simple reproduction de la vie, si bien que cette énergie cesse de servir des idéaux plus élevés. La vie est vue comme ce qui doit être conservé, elle est prise comme une valeur, comme une fin en elle-même, indépendamment des buts qu'elle poursuit. Une telle conception de la vie paraît nihiliste en ce sens que la vie n'est pas dirigée par des valeurs transcendantes. La seconde modification affectant le concept d'activité est la suivante : l'activité est définie comme l'activité méthodique que l'on répète quotidiennement. On agit vraiment seulement si on agit de manière méthodique, c'est-à-dire seulement si on agit conformément à un plan d'action qui doit être strictement appliqué. On agit vraiment seulement si on ressent de la

202 Dans *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, Hannah Arendt conçoit aussi l'avènement de la société du travail comme le produit d'une progressive réduction de la *praxis* (activité) et de la *poïesis* (fabrication) à l'*ergazesthai* (travail), c'est-à-dire comme le fruit d'une réduction du concept générique d'activité à l'une de ses espèces.

peine au cours de cette action. La part des activités non rationnelles et imprévisibles doit être réduite. Un tel geste est certainement un moyen de renforcer notre pouvoir sur la nature mais il constitue aussi une tentative visant à promouvoir le contrôle des hommes. En ce sens la valorisation du travail véhicule aussi une rationalisation des conduites. Conformément à ces deux modifications, la valorisation du travail apparaît comme une valorisation pervertie du concept d'activité tel qu'il est compris par « l'esprit d'entreprise » dans la mesure où il réduit considérablement la vitalité qu'il impliquait. Pour Scheler le nihilisme et la rationalisation des conduites portés par cette valorisation du travail servent l'idiosyncrasie bourgeoise animée par le ressentiment. La rationalisation systématique des conduites et la maîtrise de la nature extérieure, promues par la valorisation du travail, témoignent d'un nouveau rapport entre la raison et la nature : « ici, tant la nature externe que la nature interne (la vie pulsionnelle) sont un chaos qui doit être ordonné par la volonté de confirmation régénérée par la grâce et non pas un ensemble doté de valeur en lui-même, déjà rationnel en lui-même et dirigé vers un but »²⁰³. Là où le thomisme considère que le contrôle des pulsions est seulement « occasionnel »²⁰⁴ et que la nature en ce sens est déjà ordonnée en elle-même, le calvinisme instaure « un système d'espionnage externe »²⁰⁵ qui témoigne de son hostilité à l'égard des tendances instinctives et passionnelles de l'homme. Il y a au cœur de la valorisation du travail une haine de soi et du monde. Cette hostilité porte la marque du sentiment d'insécurité, de la nature peureuse de l'individu bourgeois : elle est justement la réaction de cette nature dans sa quête de sécurité. Le nihilisme véhiculé par la réduction de l'activité à l'économie prend aussi racine dans l'angoisse de cette idiosyncrasie. Le désespoir métaphysico-religieux qui émerge de son sentiment fondamental d'insécurité est comblé par l'engagement effréné dans l'activité de travail. Cet engagement divertit le bourgeois, il le détourne de ses

203 Max Scheler, « Der Bourgeois und die religiösen Mächte » dans *Gesammelte Werke*, Band 3, *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Ausätze*, op. cit., p. 377.

204 *Ibid.*, p. 376.

205 *Ibid.*

questionnements métaphysiques : « Blaise Pascal était très familier avec le type d'homme qui, en raison de son insécurité métaphysique intérieure, se lance dans le tumulte des affaires extérieures »²⁰⁶. Valoriser le travail est un moyen de justifier cette fuite devant l'existence et les questions qu'elle ne peut manquer de susciter.

Ainsi, si l'on en croit la thématique schélerienne de l'origine du capitalisme et de la valorisation du travail qu'il comporte, la « culture du travail » est une « culture du ressentiment », au sens agricole du terme « culture ». En valorisant le travail, le bourgeois nourrit le ressentiment qu'il éprouve à l'égard des autres, de lui-même, du monde et de la vie.

Les puissances psychologiques [die seelischen Mächte] du désespoir métaphysico-religieux, d'une haine croissante à l'égard du monde et de la culture, d'une méfiance fondamentale à l'égard des hommes, qui détruit toute communauté au seul profit de « ces âmes solitaires et de leur Dieu » et qui réduit finalement toutes les relations humaines à celles qui sont basées sur des contrats légaux et les intérêts utilitaires, sont les germes, semés par le calvinisme, de l'esprit capitaliste.²⁰⁷

Si les dernières lignes de cet extrait peuvent laisser penser que le modèle d'explication de l'origine de « l'esprit capitaliste » reste proche du modèle proposé par Weber, en réalité il ne faut pas s'y méprendre. Immédiatement après ce passage, Scheler explicite la manière dont il comprend le rôle du calvinisme : ce n'est pas Calvin qui fait naître les puissances psychologiques ayant favorisé la naissance du phénomène capitaliste, c'est bien le ressentiment ancré dans l'idiosyncrasie bourgeoise qui a suscité la naissance de cette doctrine religieuse nouvelle, trouvant par là les moyens de se justifier et de se normaliser, mais cette doctrine ne fait que masquer l'origine véritable du phénomène.

Le fait que, au cours du développement historique, la symbolisation christiano-ecclesiastique et la justification apparente des nouvelles puissances psychiques et spirituelles du nouveau type d'homme fut reléguée au second plan [zurücktrat] et le fait que dans la vision du monde [Weltanschauung] et la « structure d'expérience » [« Erlebnis »] qui, comme Wilhelm Dilthey l'a si bien montré, s'empare de toutes les branches de la culture et de la connaissance,

206 *Ibid.*, p. 380.

207 *Ibid.*, p. 381.

l'esprit de la nouvelle bourgeoisie se soit manifesté d'une manière toujours plus évidente et explicite et qu'il n'ait cessé de se débarrasser de tous les masques religieux et dogmatiques qu'il s'était donnés à l'origine en guise de déguisement, cela n'est compréhensible que si l'on prend en considération ce fait : c'est justement cet esprit de la nouvelle bourgeoisie qui fut le véritable moteur [der eigentliche *Dampf*] de l'innovation religieuse conduite par les réformés et leurs successeurs.²⁰⁸

C. Limites de la généalogie de la « culture du travail »

En dépit du grand intérêt que présentent les analyses weberienne et schelerienne de l'origine de l'esprit capitaliste et qui réside surtout à nos yeux, compte tenu de notre objet, dans l'élucidation de la signification anthropologique de la valorisation moderne du travail, la manière dont ces deux auteurs thématissent les rapports entre le travail et la culture paraît insatisfaisante. En fait les limites de l'analyse se situent paradoxalement dans ce qui nous était apparu comme l'intérêt majeur de la démarche proposée par Sombart, Weber et Scheler, à savoir dans la démarche généalogique. La quête de l'origine intellectuelle et morale ou affective du phénomène économique capitaliste nous a effectivement permis d'identifier la ou les significations de la valorisation du travail sur le plan anthropologique. Les généalogies weberienne et schelerienne permettent d'ébaucher une description de la conscience de l'individu bourgeois et nous parvenons effectivement par ce biais à une esquisse de ce qu'est le type d'homme vivant dans la « civilisation du travail ». Autrement dit, ces deux généalogies mettent en lumière les conceptions métaphysiques et les valeurs éthiques de l'homme inscrit dans cette civilisation. En faisant apparaître les représentations prédominantes d'une société centrée sur le travail, elles nous permettent effectivement d'appréhender la culture de cette société.

208 *Ibid.*

Cependant, c'est justement sur ce point que l'on peut faire peser un doute sur ces analyses. Rien ne garantit que les représentations découvertes par Weber et Sombart à l'origine du phénomène économique capitaliste ont encore une validité effective à l'époque à laquelle ces auteurs écrivent. Le problème majeur posé par ces analyses tient à un postulat propre à la perspective généalogique : l'élucidation de l'origine nous délivre le principe fondamental du phénomène étudié. Saisir l'origine d'un phénomène, c'est se donner les moyens d'en retrouver la vérité essentielle, intemporelle, par-delà les variations historiques de ce même phénomène. Le principe compris non plus comme commencement mais comme origine est aussi le principe directeur, c'est-à-dire ce qui anime la structure considérée. Or, c'est ce postulat qui pose problème : rien ne garantit la pérennité du motif originel. Le passage du principe compris comme élément premier, originel au principe compris comme principe directeur a sans doute une validité lorsqu'on étudie la naissance du phénomène capitaliste. Cependant, il se peut très bien que ce phénomène économique se soit progressivement détaché de son principe d'animation initial ; qu'une fois établi, il ait pu fonctionner grâce à des principes nouveaux. Quand bien même les sources de « l'esprit capitaliste » et de la valorisation du travail qu'il comporte se situeraient dans l'éthique protestante ou dans le ressentiment de la nouvelle bourgeoisie du 15^{ème} siècle, rien ne garantit que ces deux sources possibles soient encore, cinq ou six siècles plus tard, les soutiens majeurs de la valorisation du travail. Autrement dit, c'est peut être pour d'autres motifs que l'homme du 20^{ème} siècle s'engage de manière aussi résolue dans l'activité de travail. Interpréter la valorisation contemporaine du travail à partir de sa signification originelle, pour les bourgeois du 15^{ème} et du 16^{ème} siècle, suppose une conception synchronique de l'histoire qui, au regard des évolutions historiques, ne se justifie pas complètement et à laquelle on peut préférer une perspective diachronique.

Déjà, dans les dernières pages de *L'éthique protestante et*

l'esprit du capitalisme, Weber signalait les limites de son approche généalogique : il n'est pas du tout sûr que l'on puisse interpréter l'investissement contemporain de la sphère économique en termes religieux. Weber est même particulièrement sceptique à l'égard d'une telle approche et privilégie une perspective diachronique

Une fois que le capitalisme s'est imposé contre l'esprit traditionaliste, et s'est installé dans une position dominante, comme c'est le cas à l'époque moderne, il se détache du substrat religieux qui lui était encore nécessaire lorsqu'il devait proposer un modèle de substitution à la pensée traditionaliste (tributaire de certains interdits religieux)²⁰⁹.

L'éthique protestante a permis de briser les barrières religieuses et éthiques qui entravaient jusqu'alors un investissement illimité dans l'activité de travail. La sanctification éthico-religieuse du travail a permis, à terme, de justifier la tendance à l'acquisition qui se manifestait de manière encore sporadique à l'époque pré-capitaliste. Mais, une fois que cette attitude a été vue comme normale, légitime, favorisant ainsi le libre épanouissement du phénomène économique capitaliste, celui-ci s'est débarrassé de cet instrument de légitimation devenu inutile voire encombrant. Weber remarque à plusieurs reprises au cours de son travail que le but des théologiens protestants n'était certainement pas de fonder le phénomène économique spécifique qu'est le capitalisme : « nous ne présupposons en rien que l'un des fondateurs ou des représentants de ces communautés religieuses se soit fixé pour objectif de consacrer le travail de sa vie à ce que nous appelons ici "l'esprit capitaliste" »²¹⁰. Leur projet était strictement religieux et de ce fait il y a pu avoir un écart entre les pratiques immanentes à la nouvelle structure économique et le style de vie prêché par les réformateurs protestants : « nous devons considérer que les répercussions culturelles de la Réforme furent pour une bonne part – et même principalement, dans notre perspective particulière – la conséquence imprévue et *involontaire* du travail des réformateurs, souvent très éloignée, sinon aux antipodes des fins qu'ils poursuivaient »²¹¹. Il ne s'agissait pas pour les réformateurs de

209 Isabelle Kalinowski, « introduction » dans Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 31.

210 *Ibid.*, p. 150

211 *Ibid.*

promouvoir la jouissance terrestre permise par l'accumulation ou de justifier la quête inconditionnelle du profit. Il y a, dans le protestantisme, des motifs traditionalistes qui peuvent gêner la floraison du capitalisme : pour Luther, le profit reste un péché contre la Providence divine²¹² et, s'il est davantage accepté dans le calvinisme, c'est dans la mesure où il témoigne matériellement de la confirmation du salut. Calvin ne justifie pas la quête du profit pour lui-même²¹³, cette quête a un sens religieux et une accumulation « païenne » ne trouve aucune justification. Ce sont ces problèmes, cette absence d'équivalence entre l'éthique protestante et « l'esprit du capitalisme » qui obligent Weber à adopter une perspective diachronique et à limiter le rôle historique du protestantisme dans l'histoire du capitalisme : le protestantisme est un facteur intellectuel et moral qui a favorisé l'émergence du capitalisme à un moment précis de l'histoire mais il ne constitue pas le principe directeur de ce phénomène économique. Si le protestantisme jouit du statut de principe par rapport au capitalisme, c'est seulement en ce sens qu'il est une des causes ayant favorisé sa naissance et non pas son principe d'animation.

De plus, au-delà de cette tension possible entre l'éthique protestante et « l'esprit du capitalisme », Weber refuse de penser que les contenus culturels sont des soutiens indispensables au fonctionnement d'une structure. Une fois établie, la structure possède en elle-même une force coercitive, elle contraint *mécaniquement* les individus à se plier à ses règles : « dans ses premiers temps, le capitalisme avait besoin d'ouvriers qui se prêtent à l'exploitation économique par *conscience morale*. [Aujourd'hui, il est bien en selle et sait les contraindre à l'assiduité sans leur offrir de primes d'au-delà] »²¹⁴. Peu à peu, la structure économique se libère de ses fondements religieux, de sa force motrice initiale : « le capitalisme victorieux n'a en tous cas plus besoin de ce soutien depuis qu'il

212 *Ibid.*, p. 150, voir tout spécialement la note 1.

213 Voir sur ce point Annette Disselkamp, *L'éthique protestante de Max Weber*, Paris, PUF, 1994, pp. 51-55.

214 Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 297, note 2.

possède une base mécanique »²¹⁵. Le devoir de travailler semble reposer non plus sur un mobile éthique mais seulement sur « le puissant cosmos de l'ordre économique moderne, tributaire des conditions techniques et économiques de la production mécanique et machinisée »²¹⁶. À l'explication compréhensive semble donc devoir se substituer une explication matérialiste mettant en évidence le caractère contraignant de la structure économique. Certes, cette structure n'a pu naître sans une volonté, sans une intention signifiante, néanmoins il paraît désormais inutile de se référer à cette causalité intentionnelle pour expliquer l'engagement de l'individu contemporain dans l'activité de travail : « le puritain voulait être un homme de métier – nous devons l'être »²¹⁷. Les motifs du devoir de travailler ne se réfèrent plus à l'éthique protestante tant et si bien que le sens de l'engagement dans l'activité de travail est désormais problématique, absurde en ce sens qu'il paraît dénué de sens pour l'individu qui s'y soumet.

L'idée du devoir professionnel erre désormais dans notre vie comme un fantôme des croyances religieuses d'autrefois. Dès lors que l'« exercice du métier » ne peut pas être directement mis en relation avec les valeurs spirituelles suprêmes de la civilisation – et qu'à l'inverse, il ne peut pas être éprouvé subjectivement comme une simple contrainte économique – l'individu qui s'y soumet renonce généralement aujourd'hui à lui donner un sens.²¹⁸

Ainsi, dans les dernières pages de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber met en évidence les limites de son propre exposé. Celui-ci est « purement historique »²¹⁹, l'analyse de la « culture du travail » qu'il contient vaut pour les débuts du capitalisme : les valeurs investis dans le travail au 15^{ème} et 16^{ème} siècles ne permettent pas d'expliquer l'engagement dans le travail des individus contemporains. Il faut donc renouveler l'effort de *compréhension*. En effet, si le principe diltheyen d'une expérience par chacun de l'autonomie de la volonté reste valide, il s'agit de dégager la nouvelle signification d'une telle attitude. Dans cette perspective, le travail de Weber s'achève sur la présentation de nouveaux projets de recherche visant à saisir le sens

215 *Ibid.*, p. 301.

216 *Ibid.*, p. 300.

217 *Ibid.*

218 *Ibid.*, p. 301.

219 *Ibid.*, p. 302.

de l'engagement contemporain dans le travail²²⁰.

Dans sa conclusion de *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, Scheler présente l'outil conceptuel du ressentiment comme un moyen de combler les lacunes des conclusions de Weber : il remarque que si la dimension religieuse de la valorisation du travail s'est peu à peu estompée, c'est parce que cette dimension était secondaire ; elle n'était finalement qu'un voile théorique censé masquer tout en la justifiant l'attitude réactive de la nouvelle bourgeoisie²²¹. C'est cette attitude qui est essentielle à « l'esprit capitaliste » et de ce fait la « culture du travail » de l'individu contemporain continue d'être une manifestation de son ressentiment à l'égard de ses semblables mais aussi à l'égard de son corps, du monde et de la vie. Cependant, il nous semble que le concept schélierien de ressentiment peut être soumis à la même critique : même si le ressentiment structure originellement le phénomène économique capitaliste, il se peut très bien que ce phénomène se soit progressivement autonomisé en rompant avec le mobile qui se trouvait initialement à sa source. Toutefois, cette critique soulignant le manque d'attention de l'auteur à la singularité des moments historiques n'a pas la même force lorsqu'elle est appliquée au modèle interprétatif de Scheler. En effet, le concept de ressentiment qui structure cette interprétation désigne une attitude humaine qui semble repérable dans des situations historiques très variées : on peut très bien comprendre la valorisation contemporaine du travail comme l'expression d'une attitude réactive. Contrairement à l'éthique religieuse du protestantisme dont le contenu est riche et qui constitue de ce fait un outil interprétatif précis et rigoureux, le concept de ressentiment est plus souple : il désigne de manière générale la réaction contrite de celui qui se trouve en position de faiblesse. Contrairement à l'éthique protestante, le concept de ressentiment comprend un faible nombre de caractères. Sa grille de lecture s'en trouve élargie en ce sens qu'il est beaucoup plus facile de l'appliquer à

220 Voir sur ce point *Ibid.*, p. 303-303. Nous y reviendrons.

221 Max Scheler, « Der Bourgeois und die religiösen Mächte » dans *Gesammelte Werke*, Band 3, *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Ausätze*, op. cit., p. 381, extrait cité.

des cas multiples et variés : un grand nombre de comportements humains peuvent être interprétés comme réactifs. Le concept de ressentiment gagne en extension ce qu'il perd en intension. L'ethos de l'homme du ressentiment, faible en vitalité et animé par la peur, permet à Scheler de construire un Type idéal moins singulier que celui de Weber.

Cette remarque nous conduit finalement au véritable problème du modèle interprétatif schélerien de la « culture du travail » : on a affaire à un concept qui s'applique à un trop grand nombre de situations tant et si bien que son degré de scientificité, c'est-à-dire son aptitude à saisir la vérité d'un phénomène historique, peut être remise en question²²². L'outil conceptuel de Scheler paraît un peu grossier. En effet, si le ressentiment est un outil conceptuel qui permet d'expliquer un grand nombre de phénomènes, voire même qui puisse opérer pour tous les comportements humains, alors on peut douter de sa capacité à saisir la spécificité de l'engagement illimité des individus contemporains dans l'activité de travail. Dans une société centrée sur l'activité de travail, le ressentiment est un outil conceptuel qui permet de rendre compte de comportements opposés : l'individu valorisant le travail incarne le ressentiment de « l'esprit bourgeois » mais l'attitude de celui qui refuse de travailler et qui valorise l'oisiveté et la paresse peut aussi être perçue comme réactive. Aussi, si le modèle interprétatif de Scheler peut permettre d'expliquer la « culture de l'oisiveté », il paraît incapable de rendre compte de la spécificité de l'engagement illimité dans l'activité de travail. Compte tenu de sa trop grande applicabilité, on peut résolument douter de la capacité du Type idéal forgé par Scheler à saisir le sens que les travailleurs modernes peuvent accorder, de manière consciente ou inconsciente, à leurs actions ; il ne saurait épuiser la compréhension de ce phénomène singulier qu'est l'engagement illimité de l'individu contemporain dans l'activité de

222 La critique que nous adressons ici au concept schélerien de ressentiment s'inspire de la critique que Karl Popper adresse au marxisme ainsi qu'aux théories psychanalytiques de Freud et Adler dans ses *Conjectures et réfutations*, traduit par Michelle-Irène et Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1985. Voir aussi sur les doutes émis par Weber au sujet de la généalogie nietzschéenne de la morale : Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, op. cit., p. 118.

travail. Dès lors, sans aller jusqu'à rejeter complètement ce modèle interprétatif, il nous semble néanmoins nécessaire d'en limiter la portée. Ce modèle a une valeur herméneutique, il peut permettre de comprendre le sens d'une certaine valorisation du travail ; certaines formes prises par la valorisation contemporaine du travail peuvent effectivement *participer* d'une attitude réactive. Cependant, il nous paraît indu de réduire la « culture du travail » contemporaine à une culture du ressentiment.

Ainsi la démarche généalogique adoptée par Weber et Scheler semble incapable de saisir le sens spécifique de la « culture du travail » actuelle. L'actualité du sens de l'engagement contemporain dans l'activité de travail résiste aux interprétations de ces deux auteurs. Certes, on pourrait penser que cette valorisation du travail pour lui-même a tout simplement disparu. Si une telle valorisation est décisive – comme le soulignent Weber et Scheler – pour comprendre la naissance du phénomène économique capitaliste, il se peut qu'elle soit devenue secondaire : aujourd'hui on ne valoriserait pas le travail pour lui-même, nous ne le valoriserions que dans la mesure où il serait un moyen d'accéder à la richesse. Après avoir légitimé la tendance à l'acquisition, la valorisation du travail aurait perdu son autonomie : la valeur du travail se réduirait aux fruits qu'il permet de récolter. Cependant, une telle analyse nous paraît insatisfaisante : à nos yeux, elle contourne le problème en le simplifiant de manière exagérée. Certes, la finalité économique du travail participe de sa valorisation mais elle ne l'épuise pas. Il y a aussi dans « l'esprit capitaliste », un devoir de travailler qui trouve d'autres soutiens que le seul mobile financier. Refuser de penser la pluralité des dimensions du devoir de travailler, le réduire à sa fonction économique c'est renoncer à comprendre le fait que, pour reprendre les mots de Sombart, tous les instants du jour, tous les jours de l'année, toutes les années de la vie soient consacrées au travail. Aussi, quels sont les motifs qui peuvent soutenir le devoir de travailler contemporain ? Quelles sont les représentations et les valeurs qui animent la conscience de celui qui

ressent le devoir de travailler ?

D. L'émergence du travailleur comme figure théorique

Les limites des généalogies wéberienne et schélerienne entraînent la position du problème suivant : comment penser la conscience du travailleur moderne ? Comment cerner ses représentations spécifiques ? Quelles sont les valeurs qui l'animent lorsqu'il s'engage de manière illimitée dans l'activité de travail ? C'est à ces questions qu'il importe de répondre si l'on veut définir le contenu actuel de la « civilisation du travail ». En fait tout le problème se situe dans la définition d'une méthode nous permettant de penser l'actualité de la « culture du travail ». Ce problème que Max Weber avait identifié à la fin de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* n'a pas été abandonné par cet auteur. Bien au contraire, il nous semble que les projets de recherche empirique qu'il initie dans la grande industrie en 1908 ont pour but de résoudre ce problème en comblant les lacunes de l'approche généalogique. En ce sens Max Weber construit, à nos yeux, une démarche particulièrement efficace et pertinente pour penser la « civilisation du travail ». Après avoir mis en évidence les intérêts du projet de recherche empirique qu'il esquisse à cette époque, nous essaierons de montrer que ce projet fait émerger un nouvel outil théorique : la figure du travailleur. Il nous semble en effet que la méthodologie proposée par Weber pour penser l'actualité de la « civilisation du travail » entraîne une reconfiguration de l'idéal-type censé servir à la compréhension du comportement des travailleurs modernes. Cet idéal-type se déplace de la figure de l'entrepreneur bourgeois vers la figure du travailleur. Nous verrons que cet outil théorique, soutenu par la réalité socio-historique, renouvelle la pensée de la « civilisation du travail ». En se concentrant sur la figure du

travailleur plus que sur celle du bourgeois, la pensée sociologique conçoit le travail comme une activité technique concrète et non plus comme une catégorie économique. Ce faisant, cette pensée réoriente ses analyses : avec l'outil conceptuel qu'est la figure du travailleur, la pensée sociologique se concentre sur la signification culturelle des formes modernes de production plus que sur la signification de l'investissement bourgeois de l'activité économique.

Une nouvelle piste de recherche : les recherches empiriques de Max Weber sur la grande industrie.

Conscient des limites de sa recherche généalogique, Max Weber a proposé de nouvelles pistes de recherche se proposant de saisir les motifs de la « culture du travail » contemporaine. Dès la fin de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber semble promouvoir deux perspectives. Tout d'abord, il propose de compléter son approche généalogique. Si l'on veut comprendre « l'éthique sociale et politique »²²³, il faut continuer de penser les phénomènes qui le structurent originellement.

Il faudrait analyser ses rapports avec le rationalisme humaniste, avec les idéaux de vie et les influences culturelles de ce dernier, mais aussi le lien qu'il entretient avec le développement de l'empirisme philosophique et scientifique, avec l'évolution de la technique et avec les biens culturels spirituels²²⁴

Par delà l'influence désormais illisible de l'éthique protestante, le développement du capitalisme et des contenus culturels qu'il véhicule a sans doute aussi été déterminé par l'essor de nouveaux courants de pensée philosophique. Ces courants ont également pu nourrir la conscience de l'individu moderne si bien que l'analyse des motifs qui structurent ces courants peut nous permettre de comprendre le sens de la valorisation contemporaine du travail. La seconde perspective proposée par Max Weber consiste à soutenir une approche de type matérialiste. L'intérêt de Weber à l'égard d'une telle approche se manifeste à plusieurs reprises dans son œuvre. Dans les dernières lignes de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber

223 Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 302.

224 *Ibid.*

livre un témoignage de son pluralisme méthodologique. La démarche de type spiritualiste orientée vers une généalogie intellectuelle et morale du capitalisme doit être complétée par un examen de l'influence que la structure matérielle peut exercer sur le comportement des individus : « nous n'avons cependant évidemment pas l'intention de substituer à une interprétation causale unilatéralement "matérialiste" des faits culturels et historiques une interprétation causale tout aussi unilatéralement spiritualiste. *L'une et l'autre sont également possibles*, mais l'une et l'autre, si elles ont l'ambition d'être le dernier mot d'une recherche et non le travail préparatoire, servent également peu la vérité historique »²²⁵.

L'invocation weberienne du pluralisme méthodologique n'est pas restée lettre morte. Dans « l'introduction méthodologique » pour les enquêtes du Verein für Sozialpolitik sur la sélection et l'adaptation (choix professionnel et destin professionnel) des ouvriers dans la grande industrie privée, Weber expose une méthodologie imbriquant la démarche matérialiste et la démarche spiritualiste.

La présente enquête cherche à établir : d'une part, quelle influence la *grande industrie privée* exerce sur le caractère personnel, le destin professionnel et le « style de vie » extra-professionnel de son personnel, quelles qualités physiques et psychiques elle développe en eux, et comment celles-ci se manifestent dans l'ensemble de la conduite de vie de ce personnel. D'autre part, elle cherche à montrer jusqu'à quel point la grande industrie, de son côté, est entravée, dans sa capacité et dans le cours de son développement, par des qualités spécifiques des travailleurs liées à leur provenance ethnique, sociale, culturelle, par leurs traditions et leurs conditions de vie.²²⁶

Weber propose donc deux axes de recherche qui, s'ils doivent être distingués par le théoricien, sont intimement liés dans la pratique. L'individu travaillant, compris comme un composé psycho-physique, est déterminé et par son existence hors de l'usine, par toute une série de phénomènes culturels étrangers à la fabrique, et par la structure productive dans laquelle il s'insère. Refusant les approches unilatérales²²⁷, Weber propose de combiner ces perspectives

225 *Ibid.*, p. 303-304.

226 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, Mohr-Verlag, 1924, p. 1.

227 La stratégie adoptée par Scheler, sans être unilatérale, réserve en revanche un traitement véritablement secondaire aux faits réels, empiriques. Pour une étude précise de cette question le lecteur pourra consulter l'article d'Olivier Agard

apparemment antithétiques parce qu'en réalité chacune rend compte de phénomènes réels. Si la structure matérielle transforme l'individu en lui demandant de se plier à ses normes et à ses exigences de production, il serait néanmoins erroné de concevoir cet individu comme le simple reflet de cette structure normative : il n'y a pas de pur parallélisme entre cette structure et la configuration psycho-physique du travailleur. En effet le composé psycho-physique est aussi structuré par un ensemble de déterminations étrangères au monde de l'usine. Weber enjoint le chercheur à voir dans quelle mesure la réalisation industrielle de la formule générale du capital peut être obstruée ou au contraire soutenue par les qualités spécifiques de certains groupes sociaux²²⁸. Mais, de l'autre côté, même s'il refuse l'application stricte de la méthode naturaliste pour étudier les phénomènes humains, Weber reconnaît l'influence qu'une certaine structure matérielle peut exercer sur les hommes. Les structures matérielles spécifiques de la grande industrie promeuvent un certain type d'homme.

Toute introduction de machine nouvelle, plus perfectionnée sur le plan technique, engendre pour une part l'élimination [Ausschaltung] de toute une série de procès de travail [Arbeitsprozessen] qui étaient indispensables au fonctionnement des instruments de travail utilisés jusque là. Cela signifie que certaines qualités du travailleur, indispensables jusqu'alors, deviennent superflues. D'un autre côté, les travailleurs qui doivent utiliser la nouvelle machine doivent, pour ce faire, de leur côté, développer des qualités déterminées.²²⁹

Il s'agit donc d'étudier la morphologie d'une entreprise en essayant de dégager ses conséquences sur le plan physique et intellectuel pour les travailleurs. Remarquant que « "les problèmes culturels" que l'on "aborderait en dernier ressort" par ce biais seraient "d'une portée gigantesque" »²³⁰, il conclut son introduction en disant que « l'appareil tel qu'il est aujourd'hui, et avec les effets qu'il exerce et dont l'étude doit être entamée ici, a modifié la physionomie

intitulé « Situation de la sociologie schélerienne » dans Gérard Raulet (dir.), *Max Scheler : l'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*, Paris, ed. de la Maison des sciences de l'homme, 2002, tout spécialement pp. 177 sq.

228 *Ibid.*, p. 9

229 *Ibid.*, p. 6.

230 *Ibid.*, p. 59.

spirituelle de l'espèce humaine presque jusqu'à la rendre méconnaissable et continuera à la modifier »²³¹.

Cette idée de Weber nous semble décisive pour résoudre les problèmes rencontrés. La démarche visant à mettre la méthode matérialiste au service de la sociologie compréhensive présente à nos yeux un double intérêt. Elle permet de combler le déficit empirique de la démarche généalogique sans pour autant perdre de vue l'objet central de la sociologie compréhensive. Autrement dit, elle comble les lacunes de l'approche généalogique et les lacunes d'une démarche par trop matérialiste.

L'« introduction méthodologique » sur la sélection et l'adaptation des ouvriers dans la grande industrie fait apparaître un aspect souvent méconnu de la pensée weberienne, à savoir son intérêt pour la méthode élaborée par Marx²³². Weber ne refuse pas l'influence des structures matérielles ; il refuse seulement le dogmatisme qui simplifierait le réel en le concevant comme le simple reflet de l'organisation de la production²³³. Mais ce qui dans ce texte nous intéresse au-delà de son apport pour l'étude interne de la pensée de Weber, c'est la manière dont il prétend dépasser les limites de l'approche généalogique que Weber avait lui-même constatées à la fin de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*²³⁴. En effet, examiner l'influence d'une structure matérielle, c'est se donner les moyens de penser les vecteurs actuels du devoir de travailler. Puisque les mobiles religieux d'un tel investissement du travail ne sont plus visibles, il s'agit de voir comment la structure, que des motifs religieux ont contribué à élaborer, produit un certain type de comportement et

231 *Ibid.*, p. 60.

232 Les travaux de Catherine Colliot-Thélène ont contribué à montrer que les positions théoriques de Weber ne sont pas opposées à Marx. Voir par exemple, Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'héritage de la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Minuit, 1991. Sur l'intérêt du texte auquel nous nous référons à cet égard, voir aussi Mauro Protti, « Introduzione all' edizione italiana : Max Weber e la ricerca empirica nell' industria » dans Max Weber, *Metodo e ricerca nella grande industria*, Angeli, Milano, 1983, pp. 9-65. L'auteur parle d'une conjuration du silence à l'égard de ce texte – encore inédit dans sa version intégrale en français - dans l'étude de l'histoire de la pensée de Weber.

233 Nous avons déjà signalé que nous n'attribuons pas cet émanatisme à la pensée marxienne. Il correspond à une lecture de Marx – courante au début du 20^{ème} siècle - favorisée par la présentation que *L'Idéologie allemande* fait du matérialisme.

234 Nous rappelons que *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* a été publié en deux parties en 1904 et 1905. L'introduction méthodologique date quant à elle de 1908. Sa parution postérieure nous apparaît comme significative.

enjoint les individus à travailler. Autrement dit, il s'agit de voir comment la structure matérielle du système économique capitaliste a pris le relais des institutions religieuses. Si cette structure s'est détachée d'une des sources spirituelles ayant favorisé son avènement, il s'agit de voir comment cette structure peut à son tour susciter ce fameux « devoir de travailler » chez ceux qui y sont soumis. Weber ne relie pas explicitement « l'introduction méthodologique » à la question du « devoir professionnel » qui anime les dernières pages de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Néanmoins, en essayant de faire ressortir le genre d'hommes, « le style de vie »²³⁵ que la grande industrie crée en vertu de sa spécificité immanente, l'auteur inscrit sa problématique « anthropologico-caractérologique » dans l'actualité : c'est la physionomie intellectuelle et physique de ses contemporains qu'il tente d'esquisser. Sa préoccupation, dans ce texte, c'est bel et bien de saisir les effets sur l'homme d'une structure économique orientée vers la valorisation du capital. Or, puisque la structure sélectionne les qualités psycho-physiques des travailleurs et qu'en ce sens elle privilégie certains modes de pensée et certaines représentations, on peut penser qu'une telle structure est capable de susciter chez les travailleurs un nouveau sentiment du « devoir de travailler » qui, même s'il n'est plus soutenu par la sanctification éthico-religieuse du travail, remplirait la même fonction. Weber retrouve ici un aspect particulièrement intéressant de la pensée marxienne de la « civilisation du travail » dans la mesure où il se donne, à l'instar de son prédécesseur, une base empirique capable de fonder ses analyses culturelles. D'une certaine manière, on pourrait dire que c'est en prenant conscience des insuffisances de la démarche généalogique pour penser l'actualité de ce « devoir de travailler » que Weber est conduit à renouer avec Marx ; la méthode matérialiste lui offre un relais. Puisque la source éthico-religieuse de la valorisation du travail semble s'être tarie, il s'agit de voir comment la structure matérielle peut elle-même être la source de la valorisation du travail.

235 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, *op. cit.*, p. 1.

Cette démarche empirique de Weber lui permet de retrouver la conception marxienne du travail comme une activité technique concrète. Déjà chez Marx, et tout spécialement dans *Le Capital*, le travail n'est pas seulement une catégorie économique abstraite. Certes le travail est d'abord l'instance productrice de survaleur, mais c'est seulement par l'intermédiaire de la technique que la formule générale du capital parvient à se réaliser et en ce sens on ne saurait rester aveugle aux évolutions techniques de la grande industrie. La recherche empirique initiée dans l'« introduction méthodologique » retrouve cette dimension des analyses marxiennes, elle dépasse le concept abstrait, général de travail, qui est mobilisé dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

Le rôle que la technique est vouée à jouer dans cette enquête ressort de ce qui a été dit. [...] Évidemment c'est la spécificité technique du procès de production, en particulier des machines, qui détermine immédiatement d'un côté toutes ces qualités des travailleurs dont une entreprise a besoin et d'un autre côté le futur destin professionnel des travailleurs eux-mêmes.²³⁶

Lorsqu'on prête attention à la structure d'une fabrique industrielle spécialisée, par exemple, dans la production agro-alimentaire, on ne conçoit pas le travail des ouvriers qui y sont employés de la même manière que pour des ouvriers de l'industrie automobile. Leurs travaux sont, en dépit des similitudes ou des ressemblances qu'ils peuvent entretenir, très distincts. Aussi, lorsque Weber tente de cerner les effets culturels de la grande industrie, lorsqu'il propose d'étudier l'influence de certaines pratiques de travail concrètes sur la physionomie corporelle mais aussi intellectuelle des ouvriers, il invite les chercheurs à faire attention aux cadences spécifiques, aux types de gestes effectués et aux aptitudes qui sont réclamées par les différents postes. Le travail-technique concret, vivant est le reflet visible, directement observable – dans les gestes du travailleur ou dans les prescriptions de la direction – du travail-économique, c'est-à-dire de la fonction qui est assigné au travail par une structure économique : s'intéresser au travail concret et aux micro-structures, c'est-à-dire aux

236 *Ibid.*, p. 10-11.

entreprises, est un moyen de voir, dans un miroir grossissant les normes, les règles, les exigences et les buts spécifiques de la macro-structure. Ainsi, à travers la description des normes et des impératifs techniques qui sculptent le corps et l'âme du travailleur, l'influence de la macro-structure économique est, elle aussi, étudiée.

Mais si Weber invite le chercheur à étudier les conditions techniques de la production, cette étude « n'est pas une fin en elle-même »²³⁷. La démarche initiée par Weber dans ce texte propose une synthèse entre les approches de type spiritualiste et matérialiste. Si Weber intègre la démarche matérialiste, son objet central reste bel et bien la conscience de l'individu engagé dans l'activité de travail. Weber invite les chercheurs à mobiliser les postulats de la méthode matérialiste dans le cadre d'une sociologie compréhensive. Autrement dit, le projet proposé par Weber ne s'enfonce pas dans l'analyse de la seule structure matérielle.

Les questions d'ordre morphologique, telles que l'organisation de la production et de la vente et de la structure interne de l'entreprise, sur la base de conditions techniques et économiques ne constituent pas la fin ultime de l'enquête. Cependant il est naturel, pour ne pas dire indispensable, que le chercheur acquiert une connaissance de base du cadre dans lequel se déroule le travail [...]. Par exemple, les points sur lesquels il faudrait s'arrêter ont été traités pour une industrie déterminée dans le traité du Dr. Hugo Ephraïm (*Organisation und Betrieb einer Tuchfabrik*, Tübingen, 1906) et nous ne pouvons que renvoyer à l'étude de son exposé. Cependant, des travaux de ce genre ne peuvent pas servir de réponse aux questions soulevées par cette enquête, mais ils représentent néanmoins une condition préliminaire au commencement effectif du travail.²³⁸

Indexant les questions morphologiques à leurs conséquences culturelles, Weber contourne les limites de l'analyse marxienne : il s'agit de voir le type de valeurs et de représentations produites par la grande industrie. Son organisation, les techniques de production qu'elle fait intervenir, le type de produits qu'elle fabrique, etc. sont des éléments qui doivent être étudiés dans le but de mettre en évidence leurs répercussions sur la configuration non seulement physique mais aussi intellectuelle et morale des ouvriers. Max Weber tente de tenir

237 *Ibid.*

238 *Ibid.*, p. 4.

ensemble l'analyse matérialiste et l'analyse spiritualiste.

Le passage de la figure du bourgeois à la figure du travailleur et le renouvellement de la pensée de la « civilisation du travail »

La synthèse entre les approches matérialiste et spiritualiste dont Max Weber initie l'élaboration dans l'« introduction méthodologique » est incarnée par l'émergence d'une figure théorique nouvelle : la figure du travailleur. Cette figure nous apparaît comme l'outil conceptuel émergeant de la réconciliation entre les perspectives matérialiste et spiritualiste. La formule « figure du travailleur » exprimera cette synthèse ; elle indiquera que l'analyse porte sur les traits de caractère, le type de mentalité d'un individu ancré dans des conditions de travail spécifiques. Il s'agit, à travers la figure du travailleur, de dessiner le portrait moral de l'être inscrit dans un procès de production spécifique.

Une telle perspective semble effectivement correspondre à la question formulée par Weber au tout début de son enquête : « quelle influence la *grande industrie privée* exerce sur le caractère personnel, le destin professionnel et le « style de vie » extra-professionnel de son personnel, quelles qualités physiques et psychiques elle développe en eux, et comment celles-ci se manifestent dans l'ensemble de la conduite de vie de ce personnel ? »²³⁹. À cette question il faut adjoindre l'autre pan de l'interrogation de Weber : quels phénomènes intellectuels et moraux déterminent le « style de vie » du travailleur moderne ? En effet, puisque la question des sources d'une telle valorisation n'est pas tranchée, puisque les valeurs peuvent être produites par la structure matérielle, mais puisqu'elles peuvent aussi être des valeurs d'origine intellectuelle et morale investies dans cette structure, cette seconde question doit être associée à la précédente. Dans notre étude, l'attention prêtée à cette seconde question apparaîtra à travers la distinction des concepts d'« appareil » et de « structure ». Là où le concept de « structure » fera directement référence à une

239 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozialpolitik und Soziologie*, op. cit., p. 1.

approche de type matérialiste, le concept d'appareil prendra cette structure matérielle comme l'expression de valeurs intellectuelles et morales. L'appareil désignera donc désormais une organisation économique déterminée, de grande ou de petite échelle, potentiellement investie par des éléments d'ordre intellectuel et moral qui contribuent à l'animer. Un tel concept est un élément nécessaire au dépassement des questions relatives à l'origine des valeurs, et c'est en vertu de ce dépassement que les deux questions peuvent être réunies. Ces deux concepts constituent l'élément empirique fondamental sur lequel le sociologue peut fonder ses analyses culturelles. La structure est appréhendée comme un réservoir de valeurs et de représentations alors que l'appareil en est l'incarnation, l'expression matérielle. En ce sens, les modalités techniques concrètes d'exercice du travail, prises comme structure ou comme appareil, sont le fondement, le point de départ des analyses sociologiques, elles sont l'élément de base de l'étude de la « civilisation du travail ». En étudiant l'organisation de la production, il s'agit d'identifier le type de pensée qu'elle exprime et qu'elle produit. Bien sûr, si on en croit les arguments développés par Weber dans la seconde partie de son « introduction méthodologique », il n'y a pas de pur parallélisme entre la morphologie de cette organisation et la physionomie intellectuelle et morale du travailleur. Cette physionomie ne devra donc pas être considérée comme réelle : elle constitue un idéal-type. La question qui nous intéressera sera donc bien celle-ci : quelle est la figure incarnée et forgée par la grande industrie moderne ?

L'émergence de l'outil conceptuel de la figure du travailleur, principalement incarné par l'ouvrier de l'usine moderne, en lieu et place de l'instrument précédent qu'était celui de la figure de l'entrepreneur, exprime le passage à cette nouvelle question qui représente à nos yeux un renouvellement de la réflexion sur la « civilisation du travail ». Ce renouvellement, nous l'avons montré, nous apparaît comme une synthèse des méthodes matérialiste et spiritualiste. La figure de l'entrepreneur est la figure centrale des

investigations de Sombart et de Scheler. La figure du bourgeois sur laquelle ils se concentrent correspond effectivement à celle de l'entrepreneur²⁴⁰. Or, la figure de l'entrepreneur ne se confond pas avec celle du travailleur. Certes, l'entrepreneur travaille, mais ce qui définit l'entrepreneur, c'est sa fonction de gestionnaire, d'organisateur du travail. Il agit en suivant les préceptes de la rationalité économique : le travail est un moyen, un instrument en vue du profit²⁴¹. Le travail est donc d'abord pour lui un objet, une marchandise qu'il mobilise pour s'enrichir. De ce fait, la conception du travail mise en jeu dans les travaux de Sombart et de Scheler est relativement abstraite ; le travail est appréhendé comme catégorie économique et non pas comme une activité technique déterminée. Ce qui les intéresse, c'est de comprendre l'investissement progressif et illimité d'une activité destinée à produire des richesses matérielles. Ces deux auteurs ne s'intéressent pas au procès concret de production, dans sa spécificité technique. Cette remarque nous semble aussi valable pour *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, puisque Weber présente explicitement l'idéal-type qu'il cherche à construire comme « l'idéal-type de l'entrepreneur capitaliste »²⁴². La figure de l'entrepreneur permet de penser l'*ethos* d'une société centrée sur l'activité de travail mais elle manque l'idée selon laquelle l'activité concrète de travail exprime et contribue à façonner une certaine figure intellectuelle et morale. Autrement dit, si la figure de l'entrepreneur permet de penser le sens éthique de la valorisation économique du travail, elle ne permet pas de penser les formes d'exercice du travail comme source ou vecteurs de valeurs éthiques déterminées. En effet, la figure théorique de l'entrepreneur oriente l'analyse du côté de ce que Marx nommait le travail abstrait, c'est-à-dire le travail comme catégorie

240 Voir sur ce point Werner Sombart, *Le bourgeois*, *op. cit.*, livre premier, chapitre 12 où l'auteur propose d'esquisser le portrait intellectuel et moral de l'homme économique moderne. Les figures contemporaines auxquelles Sombart se réfère pour appuyer son propos sont, de manière très significative, des entrepreneurs tels que Walther Rathenau, John Davison Rockefeller ou encore Edward Harriman. Dans la mesure où Scheler relit le livre de Sombart dans son article également intitulé *Le bourgeois*, c'est aussi cette figure qui se situe au cœur de ses analyses.

241 La rationalité économique est ici conçue comme une forme de la raison instrumentale animée par les catégories moyen-fin, sa fin étant ici définie par la catégorie de profit.

242 Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 116. Weber ajoute en note : « ou tout simplement le type d'entrepreneur que nous avons pris pour objet de notre étude, et non une quelconque moyenne empirique »

économique homogène qui est un moyen de produire des richesses. Elle est abstraite dans la mesure où le rapport que le type de l'entrepreneur entretient avec le travail est lui-même abstrait. En effet, pour l'entrepreneur bourgeois, pour le capitaliste, le travail est une marchandise qu'on achète et qu'on exploite en vue d'en extraire un profit. On voit bien que, dans une telle conception, le travail est objectivé, il n'est pas une activité concrète, une expérience vécue. Mais, en se concentrant sur cette valorisation économique abstraite du travail, le rapport entre les techniques modernes de production et les contenus culturels de la civilisation échappe aux analyses des sociologues allemands de la culture. Or, penser cette influence permet de penser le lien entre le travail et la civilisation d'une nouvelle manière. L'activité concrète de travail façonne les comportements, les mentalités en même temps qu'elle les représente. La figure du travailleur incarne l'être moral d'une organisation technique spécifique. En tant qu'idéal-type cette figure est l'expression exemplaire de la mentalité correspondant à un procès technique de production déterminé. Avec la figure du travailleur, ce sont les formes prises par l'activité de travail, les techniques de production, qui sont placées au centre de l'analyse. Dans ce cadre, « le concept culturel de travail » ne désigne plus seulement les valeurs éthiques du travail abstrait mais surtout les valeurs qu'une certaine forme d'exercice du travail manifeste et contribue à développer dans l'esprit des travailleurs. Aussi, c'est corrélativement à l'avènement d'une telle figure théorique que peut être menée l'analyse des rapports entre l'activité concrète de travail et les contenus culturels de la civilisation. En ce sens, l'émergence de cette figure comme figure théorique dans « l'introduction méthodologique » de Weber initie un renouvellement de la pensée de la « civilisation du travail » : elle permet d'opérer une synthèse entre les conceptions marxistes et celles de la sociologie de la culture. Elle retrouve la théorie matérialiste qui mettait l'accent sur l'influence des modalités concrètes de production sur la culture. En même temps, elle ne rompt pas avec les apports des sociologues de la culture dans la mesure où elle cherche également à décrire le rapport

au monde du travailleur, sa mentalité, son style de vie.

Si nous avons tenté de faire apparaître la pertinence théorique de cette figure pour penser les rapports entre le travail et la culture, cette pertinence d'ordre théorique n'explique pas à elle seule la centralité de la figure du travailleur dans l'entre-deux-guerres. La pertinence théorique est soutenue par la pertinence socio-historique du type du travailleur. En fait trois événements historiques majeurs semblent avoir favorisé le passage du type de l'entrepreneur bourgeois au type du travailleur.

Si le type du travailleur s'impose peu à peu, cela nous semble tout d'abord dû à la diffusion progressive du taylorisme en Europe. C'est au début des années 1920 que les écrits de Taylor et de Ford sont traduits en France. C'est aussi à cette époque que leur application en France se développe²⁴³. La diffusion de cette organisation constitue un choc en Europe, choc qui, en suscitant des réactions multiples et ambivalentes, exacerbe encore l'importance de plus en plus visible du type de l'ouvrier. En effet, avec le tournant taylorien, les figures de l'entrepreneur et de l'artisan disparaissent progressivement au profit du simple manœuvre qui devient le type le plus courant : « le règne de "l'ouvrier masse", l'ouvrier indifférencié, sans qualification du système rationalisé, est lié à l'introduction du taylorisme »²⁴⁴. Dans un tel système et corrélativement à la multiplication des cartels, c'est aussi le type du salarié occupant un poste rigoureusement déterminé qui se répand : les ingénieurs, les fameux « cols blancs », évincent peu à peu le type de l'entrepreneur²⁴⁵. Deux autres événements majeurs ont pu contribuer à l'expansion et à la visibilité de ce type : la Première guerre mondiale et la révolution russe de 1917. La mobilisation des individus pendant la première guerre mondiale incarne l'instrumentalisation des hommes, la réduction de ceux-ci à des forces quantifiables et manipulables. Aux yeux d'Ernst Jünger, mais aussi de nombre de ses contemporains, la Première guerre mondiale constitue

243 Voir Alain Dewerpe, *Le monde du travail en France, 1800-1950*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 135.

244 *Ibid.*, p. 136.

245 Voir sur ce point Thorstein Veblen, *Les ingénieurs et le capitalisme*, Paris, Gordon & Breach, 1971.

un moment de mobilisation sans précédent : dans la guerre totale, l'ensemble des ressources sociales, technologiques et humaines est mobilisé pour soutenir l'effort de guerre.

La défense armée du pays n'est plus l'obligation et le privilège des seuls soldats de métier, elle devient la tâche de tous ceux qui sont susceptibles de porter les armes. [...] Par là même, l'image de la guerre, et qui la représente comme une action armée, s'estompe de plus en plus au profit de la représentation bien plus large qui la conçoit comme un gigantesque processus de travail. À côté des armées qui s'affrontent sur le champ de bataille, des armées d'un genre nouveau surgissent : l'armée chargée des communications, celle qui a la responsabilité du ravitaillement, celle qui prend en charge l'industrie d'équipement – l'armée du travail en général. Dans la phase terminale de l'évolution dont nous venons de parler, et qui déjà correspond à la fin de la Première Guerre mondiale, il n'y a plus aucune activité – fût-ce celle d'une employée domestique travaillant à sa machine à coudre – qui ne soit une production destinée, à tout le moins indirectement, à l'économie de guerre.²⁴⁶

À travers cette mobilisation totale, on observe selon Jünger une conversion de toute existence en énergie²⁴⁷, c'est-à-dire une réduction de l'individualité à sa fonction mécanique au sein d'un système déterminé. Cette réduction prépare « la relève de l'individu bourgeois par le type du travailleur »²⁴⁸ c'est-à-dire le passage d'une individualité singulière et indépendante à une individualité typique, univoque, anonyme, intégrée à un système au sein duquel elle joue un rôle déterminé. À la poursuite de ses intérêts personnels se substitue le service, la mise à disposition de soi au service d'intérêts supérieurs qui dépassent l'individu²⁴⁹. En ce sens, la Première guerre mondiale correspond à un processus de « débourgeoisement »²⁵⁰ : le type de l'individu anonyme, en uniforme et soumis aux ordres se diffuse au détriment de celui de l'entrepreneur bourgeois qui prend des initiatives et établit des plans au service de ses propres intérêts. À travers le

246 Ernst Jünger, *L'état universel* suivi de *La mobilisation totale*, Paris, Gallimard, 1990, p. 106-107.

247 Voir *Ibid.*, p. 106 : « on peut suivre désormais l'évolution au cours de laquelle l'acte de mobilisation revêt un caractère toujours plus radical dès lors que, dans une mesure croissante, toute existence est convertie en énergie ». Dans *De la grande guerre au totalitarisme : la brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette, 1999, George L. Mosse développe une idée très proche. Voir notamment le chapitre 7, p. 203 « la mécanisation de tous les aspects de la vie, accélérée par la guerre laissa son empreinte sur le langage. Ainsi l'expression déshumanisée "matériel humain", encore dénoncée avant 1914 s'imposa pendant et après la guerre. Elle poussait à l'abstraction, laquelle est au coeur de la dépersonnalisation ».

248 Ernst Jünger, *Le Travailleur*, Paris, Christian Bourgeois, 1994, p. 158.

249 Georges Bernanos fait le même constat dans *La France contre les robots*, Paris, Robert Laffont, 1947, p. 114.

250 Armin Mohler, *La révolution conservatrice en Allemagne 1918-1932*, Puisseaux, Pardès, 1993, p. 68.

nouveau rapport à la personne individuelle qu'elle a diffusé, la mobilisation totale de la Première guerre mondiale a favorisé l'industrialisation et l'émergence du type du travailleur comme type sociologique central²⁵¹. Enfin, la révolution russe constitue, sans aucun doute, un événement radicalisant le passage du type du bourgeois au type du travailleur comme type sociologique central de l'époque. En effet, avec la révolution russe apparaît une société prétendument égalitaire distincte des sociétés hiérarchiques. Dans la société communiste, les individus sont égaux à titre de travailleurs : chacun participe au processus de production et c'est en vertu de cette participation qu'il est un membre légitime de la société. Dans cette société, l'entrepreneur bourgeois n'a aucune place²⁵². De plus, le type du travailleur est une figure idéalisée ; il incarne l'avènement d'une société nouvelle, solidaire, égalitaire et juste tandis que le bourgeois incarne la société inverse. Il est le représentant de la force déterminée mais civilisée, la force qu'il incarne est plus morale que physique et elle est immédiatement associée à la droiture, à l'honnêteté et la simplicité. Dans la société communiste libérée de la domination du capital, le travailleur est sensé supporter avec joie la peine qu'il peut éprouver dans le labeur²⁵³. Le travailleur est une icône du régime ; il est omniprésent dans les affiches de propagande²⁵⁴ comme le laisse présager le drapeau soviétique et son emblème : la faucille et le marteau. Compte tenu de l'écho de la révolution russe en dehors de ses frontières et tout spécialement en Europe de l'ouest²⁵⁵, il est certain que cet événement historique a contribué à l'élévation du travailleur au rang de type sociologique central de l'entre-deux-guerres.

251 Pour une analyse plus générale des rapports entre les habitudes militaires de pensée et l'industrialisation, voir Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, Paris, seuil, 1950, p. 83.

252 Voir Bertrand Russell, *The practice and theory of bolchevism*, Londres, Unwin books, 1962, voir notamment pp. 22-23 et 45 : « chaque homme et chaque femme doit travailler, et tout relâchement est sévèrement puni par des peines de prison ou des mesures pénales ».

253 *Ibid.*, p. 46 : « il y a une théorie selon laquelle le travailleur moscovite se sent libéré de la domination du capital et de ce fait, il supporte volontiers les épreuves ».

254 Voir par exemple David King, *Sous le signe de l'étoile rouge : une histoire visuelle de l'union soviétique de février 1917 à la mort de Staline*, Paris, Gallimard, 2009.

255 Sur ce point, voir notamment Marc Ferro, *L'occident devant la révolution soviétique*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1980.

Un corpus privilégié : le marxisme philosophique

C'est justement ici, dans l'écho de la révolution russe en Europe, que la pertinence théorique de la figure du travailleur est mise au service de la réalité historique. C'est ici que l'élaboration théorique de cet outil spécifique qui, comme nous l'avons montré, s'esquisse dans les recherches de Max Weber sur la grande industrie, va trouver sa légitimité pratique. En effet, par-delà l'intérêt purement théorique d'une description intellectuelle et morale du type social dominant de l'époque, la figure du travailleur recèle également un intérêt éminemment pratique pour les théoriciens d'obédience marxiste. En effet, si la grande leueur à l'Est, pour reprendre l'expression de Jules Romain, a suscité de multiples réactions sociales révolutionnaires en Europe de l'Ouest, celles-ci se sont finalement soldées par des échecs : que l'on pense aux mutineries de Verdun, aux mouvements ouvriers italiens et à la révolution spartakiste en Allemagne, aucun de ces trois mouvements n'est finalement parvenu à transformer l'ordre social existant dans un sens conforme aux idéaux socialistes. Or ces échecs n'ont pu manquer de stimuler la réflexion des penseurs marxistes : à l'heure où le système capitaliste semble entrer dans la phase finale, décadente, de son développement²⁵⁶, à l'heure où un contexte révolutionnaire semble apparaître, les mouvements révolutionnaires se montrent finalement incapables de rallier durablement et massivement les prolétaires à leur cause. Un tel échec a indéniablement engagé un certain nombre d'intellectuels marxistes dans une réflexion faisant droit à l'analyse de la conscience des travailleurs afin d'identifier les motifs subjectifs de leur résistance à une transformation sociale²⁵⁷. Dans le cadre de ce que nous nommons ici le « marxisme philosophique », la lecture scientifique, mécaniste, de Marx est remise en question, le rôle joué par l'esprit objectif dans la révolution est

256 Telle est l'idée défendue par le marxisme orthodoxe de la seconde Internationale qui propose une lecture scientifique, mécaniste du marxisme : le marxisme est un déterminisme économique démontrant la nécessité d'un effondrement du capitalisme. Voir notamment le livre de Karl Kautsky, principal représentant du marxisme orthodoxe, *Le chemin du pouvoir*, Paris, Anthropos, 1969.

257 Nous rejoignons ici les conclusions de Wolfgang Bonss dans son article « Travailleurs et intellectuels. Une analyse de la conscience des travailleurs sous la république de Weimar » dans Gérard Raulet (dir.), *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Paris, Anthropos, 1984.

réévalué. À cet égard, le regain d'intérêt pour la dialectique hégélienne chez les penseurs marxistes que sont Lukacs, Korsch et Marcuse nous apparaît comme l'indice d'une telle réévaluation qui fut également encouragée par la parution en Allemagne en 1932 des *Manuscripts economico-philosophiques de 1844*. L'entre-deux-guerres est marquée par une attention croissante des marxistes pour les facteurs subjectifs.

Il est essentiel pour le matérialisme dialectique moderne de concevoir théoriquement et de traiter pratiquement des constructions spirituelles telles que la philosophie et toute autre idéologie une fois pour toutes comme des réalités²⁵⁸.

Dès lors, les analyses de Lukacs, Korsch ou encore Marcuse, pour ne citer qu'eux, s'orientent vers la question suivante : quelles sont les tendances subjectives produites par le système de production du capitalisme avancé et en quoi ces tendances constituent-elles des obstacles à une transformation sociale²⁵⁹ ? Il apparaît à travers cette question que la figure du travailleur, comprise comme outil conceptuel désignant la mentalité de l'ouvrier moderne, est au cœur de la réflexion philosophique devant servir de base théorique à la pratique révolutionnaire. Le corpus philosophique marxien de l'ère tayloro-fordienne constitue donc un lieu d'investigation privilégié pour dresser le portrait intellectuel et moral du travailleur ; la figure du travailleur comprise dans le sens conceptuel précis que nous lui donnons y est omniprésente, elle nous apparaît comme un objet central du discours philosophique critique de l'entre-deux-guerres²⁶⁰. Pour cette raison, ce

258 Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Paris, Allia, 2012, p. 69. Le titre de l'ouvrage de Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe* témoigne également d'une volonté de faire de la conscience un objet d'investigation privilégié. Citons en supplément un passage explicite extrait de « La conscience de classe » : « quand la crise économique finale du capitalisme a commencé, le destin de la révolution (et avec elle celui de l'humanité) dépend de la maturité idéologique du prolétariat, de sa conscience de classe » (souligné par l'auteur). Voir Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960, p. 95.

259 C'est encore cette question qui anime la réflexion de Herbert Marcuse au milieu des années 1960. Voir *L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968, p. 21 : « Dans cette société l'appareil de production tend à devenir totalitaire dans ce sens qu'il détermine, en même temps que les activités, les attitudes et les aptitudes qu'implique la vie sociale, les aspirations et les besoins individuels ». La théorie critique doit identifier ces tendances subjectives pour penser les conditions de possibilités d'une transformation qualitative de la société. Ce constat rejoint les conclusions korschiennes présentées dans les dernières pages de *Marxisme et philosophie*, *op. cit.*, pp. 100-101.

260 Un passage d'Erich Fromm dans *Société aliénée et société saine : du capitalisme au socialisme*, Paris, Le courrier du livre, 1956, témoigne bien de la centralité de la figure du travailleur dans le discours critique de l'entre-deux-guerres. Fromm souligne la nécessité de repenser les rapports entre l'homme et l'industrie dans le cadre d'une investigation anthropologique et non plus seulement économique. Voir p. 176 : « ce que l'on devrait étudier, c'est le problème industriel des êtres humains plutôt que le problème humain de l'industrie ».

corpus est un outil particulièrement fécond pour comprendre les rapports entre travail et culture et il occupera une place importante dans les analyses consacrées à la « civilisation du travail » qui vont suivre.

Cependant, nous ne nous concentrerons pas exclusivement sur ce corpus : la question des rapports que l'activité technique de travail entretient avec la culture n'a pas été le seul fait des penseurs marxistes engagés dans la pratique sociale. Dès les années 1920, cette question traverse une large part du discours philosophique et sociologique.

Ce n'est pas seulement à l'intérieur de la philosophie sociale au sens strict, mais aussi bien dans les cercles de la sociologie que dans ceux de la philosophie générale, que les discussions sur la société se sont progressivement et de façon de plus en plus patente cristallisées autour d'une question qui n'est pas opérante seulement de nos jours, mais qui est en même temps la formulation actuelle de problèmes philosophiques des plus importants et des plus anciens, à savoir autour de la question du rapport entre la vie économique de la société, le développement psychique des individus et les transformations dans les régions culturelles au sens strict, auxquelles appartiennent non seulement ce qu'on appelle les contenus spirituels de la science, de l'art et de la religion, mais aussi le droit, les mœurs, la mode, l'opinion publique, le sport, les divertissements, le style de vie, etc..²⁶¹

La conjugaison de la pertinence théorique et socio-historique de la figure du travailleur a fait de cette question un spectre qui traverse toute une série de textes philosophiques et sociologiques à partir de l'entre-deux-guerres²⁶². C'est un tel spectre que Max Horkheimer semble reconnaître et faire sien lorsqu'il rédige en 1931 « la situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale ». C'est donc désormais à la thématization de la figure du travailleur dans le discours philosophique et sociologique que nous allons nous intéresser de manière à mettre en évidence les rapports entre les modalités techniques de production et la culture de la société occidentale de l'ère tayloro-fordienne.

261 Max Horkheimer, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale » dans *Théorie critique*, Paris, Payot, 2009, p. 67.

262 La sociologie du travail comme domaine à part entière, fondé sur des études empiriques, apparaît à la fin des années 1920 aux États-Unis et après la seconde guerre mondiale en France sous l'égide de Georges Friedmann et Pierre Naville notamment. Voir Sabine Erbes-Seguin, *La sociologie du travail*, Paris, La Découverte, 1999. pp. 23-24-25.

Deuxième partie : la « civilisation du travail » et la crise de la civilisation

Repartant des analyses relatives à la figure du travailleur qui apparaissent au lendemain de la première guerre mondiale, nous tenterons dans cette seconde partie de dresser un inventaire paradigmatique des contenus culturels de la « civilisation du travail » existant de fait. C'est donc tout d'abord à la question suivante que nous tâcherons de répondre : quelles sont les valeurs intellectuelles et morales produites par les modalités techniques d'exercice du travail sous l'ère tayloro-fordienne ? Nous appuyant sur un corpus large, réuni autour de l'objet commun de la figure du travailleur, nous tenterons de brosser le portrait intellectuel et moral du travailleur tayloro-fordien. C'est alors que s'esquissera l'articulation entre notre questionnement scientifique et notre questionnement philosophique, entre le sens scientifique du terme « civilisation » et son sens normatif. En effet, comme nous le verrons la description intellectuelle et morale du travailleur de l'entre-deux-guerres et des Trente-glorieuses s'achève dans un diagnostic résolument critique : les traits spécifiques de la figure du travailleur sont associés à la crise de la civilisation diagnostiquée par de nombreux penseurs de l'époque. Théâtre de la première et de la seconde guerre mondiale, témoin des phénomènes fascistes et totalitaires, le vieux continent se cherche des raisons, tente

de comprendre la crise intellectuelle et morale qu'il traverse. Dans ce cadre, l'analyse descriptive du travailleur ne peut manquer de lui fournir un certain nombre d'éléments explicatifs : la figure du travailleur est peu à peu perçue comme une figure nihiliste.

Après avoir mis à jour les principes fondamentaux de l'organisation des entreprises industrielles élaborés par Taylor puis Ford, nous tenterons de faire ressortir leurs conséquences sur la mentalité spécifique du travailleur. Concevant ces principes comme les bases structurelles de l'esprit du travailleur mais aussi comme l'expression d'une mentalité pouvant elle-même être rattachée à la figure du travailleur, nous tâcherons d'en déduire les caractéristiques intellectuelles et morales du travailleur. En mobilisant un corpus philosophique et sociologique large, nous montrerons que les diagnostics élaborés par des penseurs venus d'horizons variés convergent fréquemment et permettent de dégager trois traits majeurs. La figure du travailleur est animé par une forme de rationalité spécifique, la raison technicienne : pour le travailleur, l'action rationnelle désigne l'arrondissement de l'être, c'est-à-dire l'exploitation maximale de l'énergie planétaire. Par ailleurs, les nouvelles méthodes de production fondées sur la parcellisation maximale des tâches sont productrices d'un phénomène de réification : l'homme, de plus en plus incapable de déployer une pensée méthodique et indifférent à l'égard de sa vie émotive, se réifie, se conçoit lui-même comme un objet parmi d'autres. Enfin, du point de vue affectif et pulsionnel, le travailleur est un individu dont la sexualité est réprimée et l'instinct de destruction encouragé. De ce fait, la figure du travailleur est une figure morbide, agressive.

C'est après avoir brossé ce portrait que l'articulation entre notre questionnement scientifique et notre questionnement philosophique, pragmatique commencera à s'esquisser. Cette figure du travailleur de l'ère tayloro-fordienne est apparue aux intellectuels qui s'y sont intéressés comme une figure résolument négative, en rupture avec les idéaux d'autonomie et d'épanouissement de la société occidentale

moderne : le travailleur moderne engagé dans le travail à la chaîne semble constituer l'envers négatif de l'idéal humaniste des Lumières. En vertu de cette remise en question évidente, nous montrerons que la figure du travailleur entretient des liens ténus avec l'émergence des phénomènes totalitaires de l'entre-deux-guerres. Ce sont donc les comportements politiques de la figure du travailleur conçue comme archétype que nous ferons ressortir. Enfin, par delà la négation des valeurs traditionnelles incarnée par la figure du travailleur, nous finirons de mettre en évidence ses accents nihilistes en montrant que cette figure est destructrice du sens et des valeurs capables d'orienter l'esprit occidental. Ce n'est pas seulement le passé de l'Occident que cette figure remet en cause, c'est aussi la possibilité d'un avenir spirituel véritablement signifiant qu'elle hypothèque.

Ce chapitre montrera donc que le discours sociologique sur la « civilisation du travail » - discours qui constituait jusqu'à présent le cœur de notre travail - a rejoint un topos de la littérature du 20^{ème} siècle consacré à la « crise de la civilisation ». L'avènement de la « civilisation du travail » semble marquer une crise de la civilisation occidentale ; elle constituerait la phase finale de son déclin. Sans aller jusqu'à prétendre que les modalités techniques concrètes de production sont les seules causes de cette crise de la culture occidentale, nous chercherons à faire valoir les relations que le diagnostic critique du discours scientifique appliqué à la « civilisation du travail » entretient avec le constat relativement répandu d'une crise de la civilisation : les traits négatifs de la figure du travailleur correspondent à de nombreux symptômes de cette crise de la culture. À travers cette mise en relation avérée ou reconstruite, c'est bel et bien l'influence du travail sur cette crise civilisationnelle que nous soulignerons. À partir de là, nous serons en mesure de resituer le problème philosophique central de notre exposé dans le contexte spécifique de son apparition : le jugement critique appliqué à la « civilisation du travail » de l'ère tayloro-fordienne a suscité un débat philosophique portant sur la possibilité d'une « civilisation du travail » en un sens normatif. C'est

dans le contexte spécifique de la crise de la civilisation occidentale que le rôle du travail pour la culture d'une société a fait l'objet d'une enquête philosophique spécifique. Cependant, avant d'y venir, c'est le caractère nihiliste de la « civilisation du travail » de l'ère tayloro-fordienne que nous devons démontrer. Par là se construira le passage d'un discours descriptif à un discours critique.

Chapitre 3. La figure du travailleur

Nous appuyant sur la base empirique des nouvelles modalités de travail telles qu'elles furent redéfinies par Frederik Winslow Taylor et Henri Ford nous tenterons de peindre le portrait intellectuel et moral de l'ouvrier de l'industrie mécanisée. Ce portrait tentera de dégager ses caractéristiques majeures. C'est la figure archétypale de l'ouvrier moderne que nous tenterons de reconstruire et d'analyser. Comme nous le verrons, la convergence des diagnostics philosophiques et sociologiques permettra de dégager trois traits saillants de sa structure intellectuelle, morale et affective. Ce tableau ayant été brossé, nous le mettrons ensuite en rapport avec le constat de crise de la civilisation qui fut partagé par de nombreux analystes de l'entre-deux-guerres et des Trente Glorieuses. Sans nous engager dans une étude comparée des différentes thématiques de la crise, nous montrerons qu'elles résident d'abord et avant tout dans la commune reconnaissance d'une remise en question de l'idéal civilisationnel défini par les Lumières au 18^{ème} siècle. Au moment où l'Europe se déchire et compte ses morts, la situation intellectuelle et morale du vieux continent ne peut manquer de faire l'objet d'inquiétudes. La croyance, interne au concept pragmatique de « civilisation », d'un lien immanent entre le progrès intellectuel et le progrès moral de l'humanité est sujette à un tel soupçon que le terme créé par les Lumières semble condamné à l'oubli ou à un emploi ironique. Certes, nous n'entendons pas attribuer à la figure du travailleur toute la responsabilité de cette crise. Néanmoins, nous prétendons faire valoir une influence qui nous semble avoir été négligée. En faisant apparaître les accents nihilistes de la figure du travailleur, nous montrerons que les modalités techniques d'exercice du travail ne sont pas étrangères à l'angoisse civilisationnelle qui traverse l'Occident et qu'elles entretiennent également un rapport avec les phénomènes politiques oppressifs et meurtriers dont il fut le théâtre.

A. Morphologie du travail tayloro-fordien

Avant de présenter le portrait intellectuel et moral du travailleur, nous devons en premier lieu revenir sur les modalités concrètes d'exercice du travail. En effet, à travers ces modalités concrètes, c'est tout à la fois le fondement matériel mais aussi l'expression concrète de la figure du travailleur qui sont examinés²⁶³. À travers la morphologie du système de production des biens qui se met en place dans la première moitié du 20^{ème} siècle nous entendons nous doter d'une base empirique à même de soutenir une analyse de la conscience du travailleur moderne. Aussi quelles sont les principes directifs de cette organisation, quelles sont les normes qui la régissent ? Quelles sont, à partir de ces normes, les formes principielles de l'activité technique de travail ?

Les modalités techniques de production qui se mettent en place dans la première partie du siècle passé sont directement héritées des principes de Frederik Winslow Taylor et d'Henri Ford. Certes, leurs principes d'organisation technique concernent à l'origine la production industrielle. De ce fait, on pourrait penser que notre exposé présente une morphologie du travail valant seulement dans un seul secteur d'activité : nous passerions sous silence la morphologie des secteurs primaires et tertiaires. Cependant, une telle remarque ne nous paraît pas justifiée dans la mesure où les principes tayloro-fordiens, certes élaborés dans la sphère industrielle, avaient vocation à s'étendre à l'ensemble de la vie économique. Dès la préface de *La direction scientifique des entreprises*, Taylor écrit : « les principes fondamentaux de direction scientifique sont applicables à tous les genres d'activité humaine »²⁶⁴. Le système de direction scientifique est présenté par Taylor comme une philosophie du travail pouvant être appliquée de différentes façons, en fonction des domaines, mais en suivant toujours les mêmes principes généraux. Aussi, nous considérerons la morphologie tayloro-fordienne du travail comme un

263 Sur la distinction entre les concepts de « structure » et d' « appareil » voir Première partie, chapitre 2, quatrième section, « le passage de la figure du bourgeois à celle du travailleur et le renouvellement de la pensée de la civilisation du travail ».

264 Frederik Winslow Taylor, *la direction scientifique des entreprises*, Paris, Dunod, 1957, « préface », p. 35.

archétype du modèle productif : connaître la morphologie de la sphère industrielle permet de saisir les normes générales qui régissent l'ensemble du système productif. De ce fait, la figure du travailleur tayloro-fordien pourra elle-même être appréhendée comme une figure archétypale du travailleur moderne.

Principes de la direction scientifique des entreprises

Dans l'ouvrage qu'il publie en 1909, Taylor propose une réorganisation de l'organisation technique des entreprises. Ce sont ici les principes essentiels de cette réorganisation que nous entendons ressaisir de manière à construire le squelette de l'organisation technique taylorienne du travail. Quelles sont les nouvelles normes de travail édictées par Taylor ? Si le taylorisme relève d'une rationalisation du travail, nous ne nous contenterons pas ici d'analyser le sens conceptuel d'une telle formule. Ce sont les implications techniques concrètes, les transformations pratiques induites par la rationalisation du travail que nous souhaitons retrouver de manière à proposer une esquisse de la morphologie matérielle de l'organisation taylorienne du travail.

Pour saisir ces normes, il faut d'abord avoir à l'esprit le principe guidant l'ensemble des réformes tayloriennes. Si on veut saisir les normes productives du taylorisme, il convient en premier lieu de faire apparaître sa base, son principe économique déterminant. Le but poursuivi par Taylor est explicite : « l'objectif principal de la direction doit être d'obtenir la prospérité maximum aussi bien pour l'employeur que pour le salarié »²⁶⁵. Derrière la simple reprise du principe des économistes classiques, Taylor propose en fait une extension du concept de prospérité : « il faut comprendre l'expression “prospérité maximum” dans son sens le plus large, ne pas penser uniquement aux bénéfices pour la compagnie et aux dividendes pour ses actionnaires, mais au perfectionnement de chaque partie de l'entreprise »²⁶⁶. Cherchant à dépasser le conflit perpétuel entre patrons

265 *Ibid.*, p. 3.

266 *Ibid.*

et salariés, Taylor propose une politique des hauts salaires dont la fonction est non seulement de stimuler le travailleur mais aussi et surtout de permettre le développement d'un nouveau schéma d'accumulation du capital : « la prospérité de l'employeur ne peut exister d'une façon durable si elle n'est pas accompagnée de celle du salarié »²⁶⁷. Les hauts salaires²⁶⁸ doivent permettre une augmentation de la consommation qui serait profitable aux employeurs et aux salariés²⁶⁹ : l'idée d'une production et d'une consommation de masse est déjà en germe dans la pensée économique de Taylor. Ce n'est qu'illusoirement que l'on sépare le temps de la consommation et celui de la production. En réalité la consommation est un moment de la production : elle l'achève en même temps qu'elle la renouvelle²⁷⁰. Aussi accroître la capacité de consommation des individus est un moyen de stimuler la production et donc d'augmenter les bénéfices du capital. Pour cette raison, le principe fondamental du système taylorien, c'est la prospérité comprise comme augmentation des capacités de consommation et de production matérielle des individus.

Reste à voir comment Taylor entend résoudre l'équation consistant à augmenter dans un même mouvement la prospérité des employeurs et des salariés. Comment pratiquer une politique des salaires élevés tout en abaissant les prix de revient de la main d'oeuvre ? Comment augmenter conjointement les bénéfices et les salaires ? Taylor insiste sur le fait que la méthode de direction scientifique repose essentiellement sur une « révolution complète de l'état d'esprit »²⁷¹ des protagonistes de l'entreprise. Le système de direction scientifique ne peut exister sans cette révolution complète qui promet

267 *Ibid.*, p. 4

268 Signalons que les hauts salaires doivent pour Taylor avoir une signification réelle. Voir *Ibid.*, p. 3 : « la prospérité maximum de chaque salarié ne consiste pas seulement en des salaires plus élevés qu'il n'est d'usage » mais dans la quantité de biens qu'un individu peut effectivement s'offrir. Autrement dit, la prospérité désigne l'augmentation maximale du pouvoir d'achat du salarié.

269 Coriat souligne la stratégie de contrôle à l'œuvre dans la politique des hauts salaires. Voir Benjmain Coriat, *L'atelier et le chronomètre*, Paris, Christian Bourgeois, 1979, chapitre 4. La politique des hauts salaires permet d'écarter les salariés de la pratique revendicatrice des syndicats.

270 Cette solidarité de la consommation et de la production avait déjà été soulignée par Marx. Voir l'introduction dite de 1857, section 2 « le rapport général de la production à la distribution, l'échange, la consommation » dans Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., pp. 45 à 56.

271 Frederik Winslow Taylor, *La direction scientifique des entreprises*, op. cit., p. 54.

la coopération des ouvriers et des membres de la direction. Au lieu de proposer une révision du mode de répartition de la valeur ajoutée, Taylor invite patrons et ouvriers à se concentrer sur son augmentation. Augmenter cette valeur permet de contourner le problème de la juste répartition.

La grande révolution qui se produit dans l'attitude des deux camps quand ils acceptent les principes de la direction scientifique est qu'ils ne considèrent plus la répartition de la valeur ajoutée comme une affaire de première importance ; ils centrent leur attention sur l'augmentation de l'importance de la valeur ajoutée, afin que cette valeur devienne suffisamment grande pour qu'il soit inutile de se quereller sur son mode exact de répartition. Ils en viennent à considérer qu'au lieu de tirer l'un d'un côté, l'autre de l'autre, en poussant épaule contre épaule dans la même direction, l'importance de la valeur ajoutée créée par leurs efforts conjugués sera vraiment étonnante.²⁷²

L'augmentation de la valeur ajoutée doit permettre d'augmenter et les bénéfices patronaux et les salaires ouvriers. Cette volonté commune d'augmenter la valeur ajoutée est la pierre angulaire, le principe de base de la direction scientifique des entreprises : « cette nouvelle façon de considérer les choses constitue l'essence même du système de direction scientifique : ce système n'existe que quand la nouvelle idée de coopération et de paix a remplacé la vieille idée de discordance »²⁷³. L'augmentation de la consommation implique une augmentation de la production. Le principe de base de la philosophie du travail de Taylor peut donc être formulé comme suit : produire un effort collectif pour augmenter la valeur ajoutée de la production. La conception taylorienne du travail est fidèle à la conception capitaliste : le travail a pour fonction de produire un maximum de survalueur, et, en dépit du souci social apparent de Taylor, l'augmentation des salaires permise par l'augmentation de la valeur ajoutée est elle-même au service de l'accumulation capitaliste puisqu'elle doit permettre une plus grande circulation des marchandises.

En vertu de cette filiation évidente de la conception taylorienne du travail par rapport à la conception capitaliste, les principes

²⁷² *Ibid.*, p. 56.

²⁷³ *Ibid.*

techniques de la direction scientifique des entreprises obéissent tous à ce que nous avons précédemment appelé la saturation et l'aliénation de l'activité de travail. Cherchant à augmenter la valeur ajoutée, à extraire un maximum de sur-travail, le système taylorien élabore de nouvelles méthodes d'intensification du travail, c'est-à-dire de maximisation de la production. Tel est le sens de la rationalisation du travail. Il s'agit de soumettre l'ensemble des dispositifs productifs aux impératifs du calcul économique en mettant en pratique le précepte du rendement optimum : obtenir le résultat le plus grand avec les moyens les plus économiques possibles. Conformément à un principe d'économie élémentaire, Taylor entend produire plus en dépensant moins ; il s'agit d'exploiter au mieux la dépense d'énergie et de mettre fin aux temps improductifs, à la flânerie des travailleurs, qui n'est qu'une autre forme de dépense inutile entravant l'augmentation de la valeur ajoutée. Comme Anson Rabinbach l'a très clairement mis en évidence, l'oeuvre de Taylor participe du souci moderne de lutte contre toute dépense d'énergie inutile. Elle emprunte sa conception de l'homme au paradigme scientifique de la thermodynamique : l'homme est un réservoir d'énergie mis au service de la production de valeur et dans le temps de production et dans le temps de consommation. L'homme est une machine productive et consumériste ; la capacité productive du travailleur doit être maximisée dans ces deux temps solidaires l'un de l'autre²⁷⁴. Dès lors, l'ensemble des réformes proposées par Taylor dans l'organisation de la production obéissent au principe suivant : maximiser la valeur produite par la dépense d'énergie.

Après avoir présenté l'enjeu général de sa philosophie du travail, Taylor énonce le principe technique nécessaire à sa réalisation. S'ils veulent répondre à l'injonction productiviste, « les deux partenaires doivent considérer comme indispensable de substituer la

274 La volonté de faire du temps de consommation un moment essentiel de la production de survaleur apparaît de manière explicite à travers le contrôle de la dépense du salaire qui accompagne le « Five dollars day » instauré par Henri Ford. Voir sur ce point Benjamin Coriat, *L'atelier et le chronomètre*, *op. cit.*, p. 96 : des conditions de « bonne moralité » étaient exigées pour pouvoir bénéficier du paiement du salaire à 5 dollars par jours : « le jeu était proscrit comme était interdite la fréquentation des bars, en particulier des bars d'hommes ». Ford s'est très tôt entouré d'experts de formation universitaire dont la fonction était de contrôler la façon dont les ouvriers dépensaient leurs salaires.

recherche scientifique exacte à la connaissance empirique, que ce soit celle de l'ouvrier ou celle du patron, dans tous les domaines intéressant le travail exécuté dans l'entreprise »²⁷⁵. Il s'agit de remplacer la connaissance empirique du travail par une étude scientifique préalable à son exécution. La direction des entreprises doit procéder à un travail de codification des connaissances traditionnelles acquises au terme d'une longue expérience.

Cette obligation de rassembler cette grande masse de connaissances traditionnelles, de l'enregistrer, de la classer et dans de nombreux cas de la réduire finalement en lois et règles exprimées même par des formules mathématiques, est assumée volontairement par les directeurs scientifiques.²⁷⁶

C'est dans ce travail de codification du processus de travail que se situe la grande innovation technique de Taylor. Pour Taylor, le remplacement de la connaissance empirique du travail par une étude scientifique préalable à son exécution est la condition nécessaire à l'amélioration de l'efficacité du travail : soumettre le travail à des règles formelles strictes améliore l'efficacité. Voyons alors comment cette restructuration "légaliste" du procès de production prétend accroître la productivité du travail. Quelles sont les transformations fondamentales censées accroître l'efficacité du travail des salariés ? C'est à partir de ces transformations efficaces que nous parviendrons à saisir les formes essentielles de la production taylorienne. Deux transformations essentielles sont introduites par cette conception scientifique du procès de production. La première transformation fondamentale réside dans le transfert de la maîtrise des modes opératoires : la connaissance des modalités techniques de production passe des mains de l'employé à celles de l'employeur. Or, ce déplacement a indéniablement favorisé une fragmentation du procès de production porteuse d'un appauvrissement et d'une rigidification du travail ouvrier. La seconde transformation découle de la première : en se rendant maître des modes opératoires, le capital s'est aussi rendu maître des temps de production. Le travail de codification des

275 Frederik Winslow Taylor, *La direction scientifique des entreprises*, op. cit., p. 56.

276 *Ibid.*, p. 68.

connaissances empiriques a permis l'entrée du chronomètre dans l'atelier : désormais le travail est soumis à une norme temporelle stricte. L'entrée du chronomètre dans l'atelier a eu une conséquence évidente sur le travail : il a considérablement accru son intensification, sa saturation.

Dans la mesure où l'amélioration des techniques de contrôle du travail vivant est un ressort fondamental des gains de productivité du capital²⁷⁷, l'enjeu principal du travail de codification des connaissances empiriques est de priver les ouvriers des moyens de résistance que leur conférait encore leur savoir pratique. Comme l'a très justement fait remarquer Benjamin Coriat, le taylorisme est une attaque contre le métier; il vise à détruire le métier comme tel en arrachant au travailleur la maîtrise de son activité²⁷⁸. En confiant à la direction la connaissance des modalités techniques d'exercice du procès concret de travail, Taylor prive l'ouvrier des moyens de résistance offerts par des compétences et une habileté technique dont il n'est plus le possesseur²⁷⁹. La codification des méthodes expérimentales a permis un renforcement de la division verticale et horizontale du travail et c'est par le renforcement de cette double division que le taylorisme a pu mener à terme son attaque contre le métier.

– Concentrons nous en premier lieu sur la division verticale du travail promue par le système de Taylor. Le transfert de la maîtrise des modes opératoires entraîne une séparation stricte du travail de conception et du travail d'exécution. En effet, conformément au principe même du travail de codification, il s'agit de soumettre le travail d'exécution à une norme établie en amont par les ingénieurs.

Dans ce cadre, le processus concret de transformation de la matière est

277 Voir sur ce point les analyses marxistes dans la première partie de notre travail, chapitre 1, section 2, « Réalisation historique de la formule ».

278 Benjamin Coriat, *L'atelier et le chronomètre*, op. cit., p. 45.

279 *Ibid.*, p. 46. Entre les mains des travailleurs, le savoir pratique permet selon Taylor une flânerie systématique qui est un moyen de défense contre le chômage et l'usure trop précoce de sa force de travail mais qui paralyse en définitive l'essor du capital. Nous ne nous attardons pas ici sur les enjeux capitalistes d'un tel transfert dans la mesure où ce sont les transformations physiques du modèle productif qui nous intéressent au premier chef. Sur cette question nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Benjamin Coriat, *Science, technique et capital*, Paris, Seuil, 1976, pp. 110 à 133. Le taylorisme prolonge une stratégie que Marx avait déjà vue à l'œuvre dans l'avènement de la fabrique. Il s'agit encore ici d'achever la rupture entre le travailleur et les moyens de production. Voir Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, op. cit., p. 415 déjà cité.

réduit à un travail d'exécution : l'ouvrier ne fait qu'appliquer de manière stricte et aveugle les normes édictées par la direction. La division du travail entre ces deux moments d'élaboration théorique du procès de production et d'exécution pratique réduit l'activité concrète à une simple gestuelle. Il est impropre de dire de l'ouvrier taylorien que son activité est technique dans la mesure où, si on se réfère au sens étymologique du terme *Technè*, son travail est un faire coupé de tout savoir. Cette idée est parfaitement illustrée par l'ouvrier des *Temps modernes* de Chaplin : celui-ci est un automate qui agit mécaniquement, inconsciemment. Certes, il agit mais son action n'est pas déterminée par lui ; il n'en est pas le centre initiateur. Il est un simple exécutant²⁸⁰. Son action est vidée de tout savoir conscient. Même lorsque l'exécution de la tâche implique des facultés intellectuelles, celles-ci servent seulement à *l'application d'une méthode préalablement définie*²⁸¹. En ce sens même l'agent affecté à une tâche pouvant être dite intellectuelle ne fait qu'exécuter une gestuelle mentale ; ses opérations intellectuelles n'émanent pas de sa propre intelligence. Elle n'est que le support matériel permettant la réalisation d'un programme.

– À cette division verticale du travail doit être ajoutée une division horizontale qui en découle directement. La parcellisation des tâches ne doit pas seulement être comprise dans le sens vertical qui vient d'être évoqué. C'est aussi le processus chronologique de production (intellectuel ou matériel) qui est segmenté par le taylorisme. Certes, le principe selon lequel la spécialisation augmente la productivité ne date pas de Taylor ; la célèbre analyse smithienne de la manufacture d'épingles en offrait déjà une illustration frappante.

280 Remarquons que dans la présentation qu'il fait de cette division verticale, Taylor se montre plus optimiste, plus philanthrope. Pour lui l'ouvrier qui applique les méthodes de travail définies par la direction est « comme le chirurgien qui applique les modes opératoires que ses maîtres lui ont enseignés [...] ». Ainsi l'ouvrier ne devient pas un automate » dans Frederik Winslow Taylor, *La direction scientifique des entreprises*, *op. cit.*, p. 70-71. Taylor semble donc imaginer une participation consciente des ouvriers à leur travail d'exécution, participation consciente qui aurait été permise par les objections et les suggestions des ouvriers au sujet de certaines méthodes. La mise en œuvre pratique de son système a pourtant fait peu de place à l'inventivité des ouvriers. Il nous semble que ceci relève d'un paradoxe de la position de Taylor : il demandait aux ouvriers de faire preuve de réflexion au moment même où il vidait leur travail quotidien de cet effort réflexif. Nous y reviendrons.

281 Nous soulignons.

Cependant, conformément à la nature du travail analytique de classification et de normalisation qui leur est confié, les dirigeants sont conduits à diviser le procès de production en tâches élémentaires. Ils parviennent ainsi à détruire le métier par son morcellement en tâches simples pouvant être déléguées à des ouvriers de plus en plus spécialisés²⁸². La codification de l'activité prônée par Taylor prépare une nouvelle avancée de la parcellisation des tâches ; elle l'introduit dans l'unité de production élémentaire. Au lieu de penser la fragmentation à l'échelle générale de la fabrique, la décomposition analytique des métiers annonce une parcellisation de la parcelle, c'est-à-dire une fragmentation des différentes étapes de la production²⁸³. Le travail est alors, pour reprendre l'expression de Georges Friedmann, véritablement « en miettes »²⁸⁴. *Les Temps modernes* illustrent également le degré supérieur atteint par la parcellisation sous le taylorisme : l'ouvrier est cantonné à une tâche très spécialisée, qu'il répète inlassablement, de manière mécanique. La gestuelle de l'ouvrier moderne n'est pas une gestuelle harmonieuse obéissant à un rythme ponctué par une série d'étapes, elle n'est que la répétition mécanique d'une étape. Ainsi, par l'intermédiaire de cette double division, la rationalisation appauvrit le travail en même temps qu'elle le rigidifie. Elle l'appauvrit dans la mesure où l'activité est vidée du savoir conscient du travailleur, elle le rigidifie, d'une part, parce que l'activité de travail est réduite à l'application de règles et de méthodes strictement définies et, d'autre part, parce que cette activité est circonscrite à la répétition indéfinie d'une seule et même tâche.

« Attaqué dans sa maîtrise des modes opératoires, l'ouvrier l'est aussi dans sa maîtrise des temps »²⁸⁵. L'aliénation du travail qui vient d'être présentée est le préalable à sa saturation²⁸⁶. La codification du

282 Voir sur ce point les pages que Taylor consacre à la clinique des frères Mayo à Rochester dans *La direction scientifique des entreprises*, *op. cit.*, pp. 73-74.

283 *Ibid.*, p. 74 : « Il ne s'agit pas là de la simple division du travail , telle que celle qui peut exister dans un atelier où une pièce est d'abord moulée par un ouvrier, puis usinée par un mécanicien, etc... Il s'agit d'une opération accomplie par huit ou dix hommes, collaborant entre eux, travaillant en équipe ». Nous soulignons.

284 Georges Friedmann, *Le travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1956.

285 Benjamin Coriat, *L'atelier et le chronomètre*, *op. cit.*, p. 63

286 Cette solidarité de l'aliénation et de la saturation du travail a déjà été démontrée dans la première partie de notre travail. Nous renvoyons à nouveau le lecteur au chapitre 1 de la première partie de notre travail, section 3, « L'aliénation et la saturation du travail ».

travail remplit une double fonction. Elle prive le salariat de ses moyens de défense traditionnels contre l'intensification du travail et parvient ainsi à le soumettre aux temps de production du capital. En s'arrogeant la conception des méthodes de travail, la direction des entreprises est aussi parvenue à définir le temps de travail nécessaire à l'effectuation d'une série de mouvements : « *qui maîtrise et dicte les modes opératoires se rend aussi maître des temps de production* »²⁸⁷. L'appropriation des modes opératoires est la condition préalable nécessaire à l'imposition des normes temporelles de travail : en identifiant formellement les mouvements indispensables requis par telle ou telle tâche, la direction parvient également à définir le temps nécessaire à son effectuation. Aussi, obsédé par la réduction des temps improductifs et des dépenses inutiles d'énergie, Taylor a engagé les dirigeants d'entreprises dans une étude des temps et des mouvements ayant pour but d'améliorer l'efficacité du travailleur. L'amélioration de l'efficacité du travailleur implique une maximisation de sa productivité : il s'agit de maximiser le nombre de mouvements réalisés en un temps déterminé. Et c'est justement l'étude des temps et des mouvements menée par Taylor et ses équipes, dans les usines, le chronomètre à la main, qui leur a permis d'établir des rapports optimisés entre le temps et les mouvements : un nombre x de mouvements m peut et doit être exécuté en un temps y . Ainsi, la codification du processus de travail prépare l'entrée du chronomètre dans l'atelier. La formalisation des étapes du processus de production aboutit à l'élaboration d'un « *“code” général et formel de l'exercice du travail industriel* »²⁸⁸ qui s'achève dans la mise au point des tables de temps et de mouvements élémentaires. L'entrée du chronomètre dans l'atelier engendre tout à la fois une rigidification et une intensification de l'activité de travail. Une norme temporelle vient compléter la norme technique de production. Désormais l'ouvrier est soumis à la norme temporelle du capital : il doit accomplir un nombre de tâches déterminées en un temps donné. Cette innovation majeure du

287 *Ibid.*, p. 46. Souligné par l'auteur.

288 *Ibid.*, p. 62.

taylorisme soumet le travail d'exécution aux cadences définies par la direction ; s'il n'est plus maître des méthodes techniques de production, s'il n'est plus maître de ses gestes, le travailleur n'est plus non plus maître de son temps. C'est désormais la direction qui impose au travailleur la vitesse d'exécution de ses tâches : s'il veut être loyal, le travailleur doit exécuter un nombre de tâches définies en un temps limité. En ce sens l'étude des temps et des mouvements est le vecteur d'une intensification considérable du rythme du travail.

Les trois éléments que nous avons dégagés en nous intéressant aux transformations physiques essentielles introduites par le taylorisme constituent des critères déterminants de la sélection scientifique de la main d'œuvre. La main d'oeuvre doit être capable de se plier aux nouvelles formes de production, elle doit s'adapter à une activité réduite à l'exécution de gestes répétée de manière mécanique et intensive. L'ouvrier moderne doit incorporer l'appauvrissement, la rigidification et l'intensification du travail. Conformément au projet de codification du procès de travail, c'est l'ensemble de la matière et des procès de travail qui se trouve formalisé. Le travailleur, compris comme matière vivante du procès de production, n'échappe donc pas à cette formalisation et c'est conformément aux réquisits des nouvelles formes de production que la direction organise son recrutement. Taylor insiste sur la nécessité d'une sélection scientifique des ouvriers :

C'est le devoir de ceux qui font partie de la direction d'étudier systématiquement le caractère, la personnalité et l'activité de chaque ouvrier dans le but de trouver d'un côté quelles sont ses limites, mais d'un autre côté, et ceci est bien plus important, quelles sont ses capacités de perfectionnement [...]. Cette sélection scientifique des ouvriers et leur perfectionnement n'est pas un acte isolé. Elle se fait d'années en années et est le sujet d'une étude continue de la part des membres de la direction.²⁸⁹

Ainsi la direction scientifique des entreprises doit trouver et former une main d'œuvre conforme aux nouvelles modalités de la production. Or, le type d'homme qu'elle privilégie est, selon les mots de Taylor,

289 Frederik Winslow Taylor, *La direction scientifique des entreprises*, op. cit., p. 69.

l'ouvrier « de première catégorie »²⁹⁰, c'est-à-dire l'ouvrier qui est physiquement et intellectuellement capable de remplir une fonction déterminée et qui accepte de le faire²⁹¹. Pour chaque poste un cahier des charges précis est établi, il revient à la direction de choisir et de former le type d'homme capable d'appliquer les normes de production que ce poste implique. Au terme de notre analyse de la morphologie de la structure productive taylorienne, on peut dire de manière générale que l'ouvrier « de première catégorie » est l'ouvrier capable d'exécuter aveuglément et de manière stricte une gestuelle pré-définie qu'il répète inlassablement à une vitesse élevée.

Prolongements fordians

À bien des égards le fordisme ne fait que reprendre une série de conceptions théoriques déjà développées par Taylor. Si l'on prend pour exemple la célèbre politique du salaire à cinq dollars par jour que Ford met en place dans ses usines en 1914, on remarque qu'il ne s'agit là en fait que d'une application concrète de la promotion taylorienne d'une politique des hauts salaires. En fait la pensée économique de Ford est fidèle aux principes tayloriens visant à l'établissement d'un nouveau schéma d'accumulation du capital : d'un point de vue strictement économique, il s'agit chez Ford comme chez Taylor de faire droit à une hausse de la consommation des salariés devant elle-même entraîner un accroissement de la production. Aussi, en vertu de cette fidélité, Ford se donne également pour but de maximiser la production et reprend l'ensemble des réformes introduites par Taylor. De Taylor à Ford, on ne saurait faire valoir de rupture. Bien au contraire, il y a une véritable continuité entre ces deux auteurs : Henri Ford prolonge l'oeuvre de Frederik Winslow Taylor, il développe et achève l'oeuvre de son prédécesseur en l'accomplissant pratiquement. Henri Ford accomplit pratiquement la pensée de Taylor : si celui-ci a élaboré les principes théoriques d'une intensification de la production, celui-là a trouvé le moyens pratique

290 *Ibid.*, p. 206.

291 *Ibid.*, p. 211.

de leur mise en œuvre.

En fait la principale innovation introduite par le fordisme n'est autre que la célèbre ligne de montage ; la chaîne reliant les différentes parcelles de la production entre elles. Cette innovation d'Henri Ford est décisive car c'est elle qui permet l'accomplissement pratique des principes théoriques tayloriens. En effet, la chaîne permet d'une part de régler la cadence productive de manière autoritaire dans la mesure où la vitesse du procès de production est désormais réglée de manière mécanique. Ensuite, l'établissement d'une relation mécanique entre les travaux spécialisés va permettre de pousser à ses limites la parcellisation du travail.

Revenons en premier lieu sur l'apport décisif du règlement mécanique de la cadence. Dans le système de Taylor, en dépit des normes temporelles définies par la direction pour chaque tâche de la production, le travailleur dispose encore de moyens de blocage. La norme est théorique et non pas pratique : quand bien même la direction lui impose un temps déterminé, l'ouvrier peut augmenter ou ralentir sa cadence. Il peut toujours influencer sur le rythme normal, optimal de la production. Qu'il ralentisse ou qu'il augmente sa vitesse d'exécution, il est en mesure de créer des temps morts dans le procès de production. Or, avec l'arrivée de la ligne de montage, « la cadence de travail est réglée – de façon parfaitement extérieur à l'ouvrier – mécaniquement par la vitesse donnée au convoyeur qui “passe” devant chaque ouvrier »²⁹². Le recours taylorien à la loyauté du travailleur est désormais inutile : c'est la vitesse du convoyeur qui le force à être loyal. Il n'a plus le choix. La vitesse d'exécution du travail n'est plus de son ressort. Cette hétéronomie du travail fordien, décisive pour l'intensification du travail, apparaît de manière criante dans un passage des *Temps modernes*, où l'ouvrier, incapable de suivre la cadence infernale de la chaîne, est finalement entraîné par elle avant d'être happé par les rouages de la machine qui suit immédiatement son poste. Ainsi le premier perfectionnement fordien du système taylorien

292 Benjamin Coriat, *L'atelier et le chronomètre*, op. cit., p. 71.

repose sur la détermination mécanique des vitesses productives permise par la ligne de montage. Par ce biais, Ford prolonge l'oeuvre de Taylor en l'accomplissant, il accroît considérablement l'intensité de la production. « On agissait comme dans les films où les images se suivent à une vitesse choquante [...] on parvenait à une vitesse de geste étonnante » écrit Georges Navel dans ses *Travaux*²⁹³.

Le second intérêt de la ligne de montage est qu'elle permet d'accroître la parcellisation des tâches. Dans le système taylorien, le convoyage humain des pièces constituait une entrave au développement de la parcellisation dans la mesure où ce convoyage correspondait à un temps de travail improductif : aucune modification de la pièce usinée n'intervenait pendant le temps de son déplacement. Aussi, pour limiter les « temps morts » honnis par la rationalisation de la production, les dirigeants d'entreprise étaient amenés à modérer la segmentation du travail. Afin de limiter les déplacements improductifs, chaque ouvrier réalisait lui-même plusieurs tâches se succédant dans le procès de production. La segmentation horizontale de la production ne pouvait donc pas être menée à son terme. Aussi, c'est à juste titre que Coriat fait valoir le caractère encore qualifié de l'ouvrier « de première catégorie »²⁹⁴. Outre l'économie de main d'oeuvre permise par l'introduction de la chaîne, c'est cette qualification que le procédé technique du convoyage mécanique permet d'évacuer. Il achève ainsi la destruction du métier. Ford se plaisait à répéter que « la marche à pied n'est pas une activité rémunératrice »²⁹⁵. En expulsant de l'atelier les « temps morts », le convoyeur mécanique a aussi levé les barrières économiques qui entravaient le développement de la parcellisation des tâches. En réduisant les temps morts entre les différentes tâches, les temps improductifs sont désormais assurés par la chaîne. Il devient possible

293 Georges Navel, *Travaux*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 111. Commentant cette citation Coriat remarque que « pour décrire le travail dans le nouvel atelier, la “vitesse” revient à chaque phrase ». Voir *L'atelier et le chronomètre*, *op. cit.*, p. 74.

294 Benjamin Coriat, *L'atelier et le chronomètre*, *op. cit.*, p. 76 : « chez Taylor, l'ouvrier soumis au “ Time and Motion Study” reste souvent un “first-class man” (ouvrier de première catégorie), dûment sélectionné et “entraîné”, l'essentiel consistant dans la spération du travail de conception d'avec celui d'exécution ».

295 Cité par Benjamin Coriat dans *L'atelier et le chronomètre*, *op. cit.*, p. 76.

de pousser à ses limites la parcellisation du travail en affectant chaque ouvrier à la répétition d'une tâche simple.

À la fonderie par exemple où autrefois tout le travail se faisait *à la main* et où il y avait des ouvriers qualifiés, il n'y a plus après rationalisation que 5 % de modeleurs et de fondeurs réellement spécialisés. Les 95 % restants sont “spécialisés” dans une seule opération que l'individu le plus stupide peut se rendre à même d'exécuter en deux jours.²⁹⁶

Avec le fordisme, la réduction du travail complexe permise par la parcellisation s'accompagne d'une baisse du temps de formation. Le travail ultra spécialisé, réduit à l'exercice de gestes élémentaires, devient la norme.

Ainsi, avec la ligne de montage, le fordisme offre au taylorisme les moyens techniques de son plein accomplissement pratique. S'il reste fidèle aux principes théoriques du taylorisme, le fordisme constitue néanmoins une avancée considérable pour la rationalisation du travail. Il donne à la direction les moyens techniques d'une maîtrise totale des temps de production ; il soumet l'ouvrier au rythme de circulation de la ligne de montage conférant ainsi au travail d'exécution un caractère résolument hétéronome. Il permet ensuite de mener à son terme le processus historique de parcellisation des tâches réduisant ainsi l'ouvrier à un automate répétant inlassablement une même gestuelle. En ce sens on peut essayer de résumer la morphologie de l'activité technique du travail à l'ère tayloro-fordienne en ces termes : *travailler c'est exécuter aveuglément une tâche élémentaire du procès de production en suivant une cadence intense définie de manière hétéronome selon les besoins de la direction*²⁹⁷.

B. La figure du travailleur tayloro-fordien

La morphologie du travail tayloro-fordien ayant été précisée,

296 Henry Ford, *Ma vie, mon oeuvre*, Paris, Payot, 1927, p. 115.

297 Nous soulignons.

nous pouvons maintenant concentrer notre étude sur la figure du travailleur. Nous tâcherons de répondre aux deux questions suivantes. D'une part, quelles sont les valeurs intellectuelles et morales investies dans cet appareil de production ? D'autre part, quel type de mentalité est produit par cette structure productive ? Pour le dire simplement en reprenant les termes d'une interrogation de Lewis Mumford, quelle sorte d'homme sort de la technique moderne ?²⁹⁸ Comme nous allons le voir, les discours philosophico-sociologiques qui se sont intéressés à ces questions se recourent en de nombreux points²⁹⁹. Aussi, en dépit des horizons intellectuels divers des auteurs auxquels nous nous intéresserons, on peut dégager un portrait unifié de la figure du travailleur. Celui-ci peut être décrit selon trois axes majeurs. Nous verrons en premier lieu que l'appareil technique de production tayloro-fordien apparaît aux intellectuels de l'entre-deux-guerres comme la manifestation d'une mentalité singulière qui prend racine dans la révolution scientifique de la Renaissance. L'usine moderne est l'incarnation d'une raison technicienne animée par une volonté de domination de la nature et des hommes au nom d'une valorisation de la force. Nous montrerons ensuite que la structure productive définie par Taylor et Ford façonne une mentalité spécifique que l'on peut tenter de circonscrire et de singulariser selon deux motifs. La figure du travailleur tayloro-fordien est d'abord celle d'une conscience aliénée d'une part en vertu du rapport réifié qu'elle entretient avec elle-même et d'autre part en vertu de son incapacité à comprendre le monde dans lequel elle s'inscrit. La conscience du travailleur est aliénée parce qu'elle est étrangère à elle-même et au monde. Cette figure est ensuite celle d'un être dont les instincts sont réprimés et qui, en vertu de cette répression, développe des affects particuliers tels que la morosité et

298 Voir Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, op. cit., p. 309.

299 Gilbert Merlio fait le même constat dans son article intitulé « Oswald Spengler, Ernst Jünger, Heidegger et les autres... » dans Jean-Marie Paul (dir.), *M. Horkheimer, T. W. Adorno et la Dialectik der Aufklärung*, Centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Université de Nancy 2, Nancy, 1996, p. 123. Il écrit : « comment ne pas être frappé par la convergence du diagnostic porté à partir des années vingt par des penseurs venus d'horizons opposés sur la modernité technique et industrielle ». Si le constat de l'auteur concerne le contexte intellectuel de l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, nous montrerons qu'il peut être élargi à l'ensemble du monde occidental. On trouve aux Etats-Unis, en France mais aussi en Italie des analyses souvent très proches de celles qui ont pu être déployées en Allemagne. Cette convergence constitue à nos yeux un signe de la pertinence du discours porté sur la figure du travailleur.

l'agressivité.

La raison technicienne : mise à disposition de soi, arraisonnement et valorisation de la force

De manière tout à fait significative, l'analyse de la figure du travailleur en lieu et place de la figure de l'entrepreneur bourgeois fait tout d'abord apparaître une thématique nouvelle de la raison. À la raison économique du bourgeois visant l'enrichissement par la mobilisation effrénée du travail se substitue la raison technicienne du travailleur. L'appareil de production du taylorisme et du fordisme est l'expression d'un impératif technique plus qu'économique. S'il paraît tout à fait conséquent de comprendre l'impératif technique comme une simple implication de l'impératif économique, une telle perspective risque néanmoins de nous rendre aveugles à la singularité de la raison technicienne : elle ne serait qu'une conséquence dérivée des principes fondamentaux de la raison économique et elle ne serait donc qu'une expression secondaire dérivée d'une mentalité principielle. En fait, comme nous allons le voir, les penseurs allemands que sont Jünger et Heidegger ainsi que les tenants de l'École de Francfort se sont efforcés de penser la singularité de la raison technicienne en la distinguant de la raison économique.

Avant d'en venir à la distinction de ces deux formes de rationalité, il nous semble important de faire apparaître les origines de cette nouvelle thématique de la raison. Si nous avons déjà évoqué précédemment les raisons théoriques et socio-historiques du passage à la figure du travailleur³⁰⁰, et que l'intérêt pour le type humain agissant dans le procès technique de transformation de la matière justifie déjà par lui-même une réflexion sur le type spécifique de rationalité qui est engagé dans ce procès, cette réflexion a aussi été déterminée par l'influence de l'oeuvre d'Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, sur les penseurs allemands de l'entre-deux-guerres. En effet, dans cet ouvrage, Spengler conçoit le développement du capitalisme comme

300 Voir Première partie, second chapitre, quatrième section, « Le passage de la figure du bourgeois à celle du travailleur et le renouvellement de la pensée de la civilisation du travail ».

une émanation, marquant d'ailleurs son déclin, de l'inspiration fondatrice de la culture occidentale³⁰¹ : le style économique spécifique de la civilisation occidentale³⁰² est l'expression d'une vie psychique singulière³⁰³. Or, la vie psychique de l'homme occidental correspond au développement de l'inspiration faustienne visant la domination technique de l'être. Le modèle de l'homme faustien n'est autre que l'homme nietzschéen cherchant à imposer sa volonté de puissance par la manipulation technique de la matière³⁰⁴ : dans la pensée spenglerienne, Faust incarne en effet « le grand réaliste, l'homme d'action cherchant à imprimer sa marque au monde »³⁰⁵.

Le savant antique “contemple”, comme la divinité d'Aristote, le savant arabe cherche, comme alchimiste, à découvrir le moyen magique, la pierre philosophale, avec laquelle on se met sans peine en possession des trésors de la nature ; le savant occidental veut *diriger* le monde selon sa volonté. [...] La *scientia experimentalis*, première définition qu'a donnée Roger Bacon des sciences de la nature, cette interrogation *violente* de la nature au moyen de ressorts et de vis, a commencé ce qui, dans nos plaines d'aujourd'hui, recouvertes de cheminées d'usine et de tours d'extraction, se présente à nos yeux comme résultat.³⁰⁶

La volonté de dominer techniquement la matière dérive de l'intuition cosmique de l'homme faustien. Pour lui, l'espace en action est l'être absolu³⁰⁷. L'action est le principe métaphysique ultime de la réalité et ce principe suscite chez l'homme occidental « le besoin impérieux de donner à la vie la forme la plus active imaginable »³⁰⁸. L'homme lui-même est soumis à ce besoin : dans l'univers faustien, seul est doué de valeur l'homme agissant, luttant et triomphant dans la mise en action de la nature³⁰⁹. Pour Spengler, cette inspiration se manifeste de manière évidente dans la physique moderne qui est, « dès

301 Voir Gilbert Merlio, *Oswald Spengler, témoin de son temps*, vol. 1, Stuttgart, Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1982, p. 358 : « l'élan faustien vers les lointains débouche tout naturellement sur le déracinement économique et l'avènement du capitalisme ».

302 Spengler oppose, de manière classique pour un penseur allemand, la « culture » et la « civilisation », celle-ci correspondant au déclin de celle-là. Voir sur ce point l'éclairage de Gilbert Merlio, *Ibid.*, pp. 263 à 275.

303 Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1948, p. 432.

304 Pour une analyse approfondie du Faust de Spengler, nous renvoyons le lecteur au chapitre 6 de l'ouvrage de Merlio cité ci-dessus.

305 Gilbert Merlio, *Oswald Spengler, témoin de son temps*, vol. 1, *op. cit.*, p. 501.

306 Oswald Spengler, *Le déclin de l'occident*, vol. 2, *op. cit.*, p. 461.

307 Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, vol. 1, *op. cit.*, p. 380.

308 *Ibid.*, p. 344.

309 Gilbert Merlio, *Oswald Spengler, témoin de son temps*, *op. cit.*, p. 516.

le début, une hypothèse de travail »³¹⁰ : « dans l'image cosmique du physicien moderne, la nature fournit du travail »³¹¹. Réduisant les impressions qualitatives à des valeurs quantitatives invariables, le physicien moderne appréhende la nature comme un quantum d'énergie disponible devant être libéré. La conception mécaniste de la nature est le préalable à son exploitation : « la nature n'est pas seulement interrogée et convaincue, mais contrainte »³¹². Soumise aux règles intellectuelles de la vision mécaniste du monde, la nature est d'emblée perçue comme un espace devant être mis en action. Aussi la vision du monde de l'homme faustien est essentiellement une vision mécaniste visant une exploitation de la force ; la domination prométhéenne de la force emmagasinée dans l'être est l'impératif de l'homme faustien³¹³. Dès son origine, la culture occidentale se définit comme une culture de la raison technicienne : sa naissance n'est autre que l'éveil d'une volonté de domination et d'exploitation de l'énergie terrestre visant à sa mise en action maximale.

Le règne de l'argent n'apparaît finalement à Spengler que comme une expression de cet impératif technique de domination. L'argent n'est qu'une catégorie de la raison technicienne ; la pensée en argent se développe avec l'essor de la raison technicienne. L'argent est une valeur qualitative qui permet de mesurer les biens d'usage selon une valeur commune. En tant que tel, l'argent constitue une manière de contraindre les étants organiques à une certaine exploitation financière.

Pour le paysan ancien style, «sa» vache est d'abord cet être qualitatif et seulement ensuite un bien d'échange ; pour le regard économique du vrai citoyen, il n'existe qu'une valeur d'argent abstraite sous la forme fortuite d'une vache, valeur qui peut être transigée en tout temps et prendre par exemple la forme d'un billet de banque. De même que le pur technicien ne voit pas dans une cascade célèbre un phénomène naturel unique, mais une pure quantité d'énergie inutilisée.³¹⁴

L'argent apparaît corrélativement à l'émergence d'une pensée

310 Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, op. cit., p. 364.

311 *Ibid.*, p. 399.

312 *Ibid.*, p. 366.

313 *Ibid.*, p. 395.

314 Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, vol. 2, op. cit., p. 444.

inorganique prenant possession de l'être en le soumettant à une mesure purement quantitative. Plus qu'un moyen matériel, l'argent est pour Spengler un acte intellectuel, une forme de pensée économique réduisant l'être à un quantum homogène. Plus qu'une grandeur finie, l'argent est une fonction, un outil permettant la manipulation technique des biens organiques. L'argent compris comme mesure intellectuelle est, au même titre que le nombre, un instrument de puissance : « l'argent poursuit la mobilisation de toutes choses »³¹⁵. Or, c'est justement avec l'essor de cette mesure intellectuelle caractéristique de la pensée technique de l'homme faustien que l'économie capitaliste peut se développer. La valeur d'échange abstraite prenant le pas sur les valeurs d'usage, l'économie d'accumulation illimitée se substitue à l'économie de subsistance : ce n'est plus la vie organique qui estime la valeur des biens, c'est une mesure quantitative purement abstraite. Et, pour Spengler le but poursuivi par l'accumulation ne saurait être réduit à la quête avide de la richesse. Derrière la richesse, c'est encore la volonté faustienne de domination qui s'exprime : « l'argent est devenu finalement la forme d'énergie spirituelle, où sont résumées et concentrées la volonté de domination, la force et la plasticité politiques, sociales, techniques, scientifiques, la nostalgie d'une vie de grand format »³¹⁶. Ainsi, l'argent, symbole indispensable au développement du capitalisme ne dérive pas, en première instance, d'une raison économique, d'une volonté d'accumulation économique, d'une certaine forme de cupidité mais bien d'une rationalité technique, d'une manière technique de se rapporter à l'être comme à un quantum d'énergie devant être mis en action : « la pensée financière produit l'argent : tel est le secret de l'économie mondiale »³¹⁷.

Sans considérer la raison économique comme un simple avatar de la raison technique³¹⁸, les analyses qu'Ernst Jünger et Herbert

315 *Ibid.*, p. 447.

316 *Ibid.*

317 *Ibid.*, p. 454.

318 Pour une discussion articulée autour de cette question, voir Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, *op. cit.*, p.31 *sq.* qui relie aussi l'apparition de l'argent à l'émergence d'une forme de pensée spécifique. Cependant si, pour l'auteur américain, le pouvoir-science et le pouvoir-argent appartiennent tous deux au pouvoir d'abstraction et de mesure du quantitatif, il montre en s'appuyant sur des faits historiques précis que c'est l'avidité capitaliste et non pas la science pratique qui a suscité le développement des habitudes abstraites de pensée, des intérêts pragmatiques et des

Marcuse ont consacré à la forme de rationalité à l'œuvre dans le monde contemporain nous paraissent néanmoins tributaires de la réflexion spenglerienne. En effet, dans l'effort qu'ils ont fourni pour penser un type de rationalité non réductible à celui de *l'homo economicus*, Jünger et Marcuse ont emprunté à la thématique spenglerienne de l'homme faustien ses motifs principaux. La différence majeure entre Spengler et ces deux auteurs réside ici dans le fait que Jünger tout comme Marcuse ont cherché à montrer que l'essor de la raison technique est un phénomène relativement nouveau et qu'il constitue une rupture dans l'histoire de la rationalité occidentale. La configuration contemporaine de la rationalité leur apparaît comme nouvelle en ce sens que, même si ses germes sont déjà semés lors des révolutions scientifiques modernes³¹⁹, ce n'est que tardivement qu'elle est parvenue à son accomplissement historique. Et si cette configuration rationnelle instaure une rupture dans l'histoire de la rationalité occidentale, c'est parce que sa réalisation réclame l'abandon d'un certain nombre de principes essentiels de la raison économique, perçue comme la forme traditionnelle de la culture bourgeoise.

Pour Marcuse, l'appareil technique de production moderne est un produit de la raison économique de l'individu bourgeois poursuivant ses intérêts égoïstes. En ce sens la raison technique se situe bien, du moins au départ, dans le prolongement de la raison économique. Elle est l'instrument, le moyen de cette raison économique. Cependant, le développement technique des modalités de production sensé servir la rationalité économique entraîne

estimations quantitatives. Sa position est clairement exprimée : « les abstractions du capitalisme précéderont les abstractions de la science moderne » (p. 33).

319 Une attention particulière est portée à la révolution scientifique moderne par nombre de penseurs de l'entre-deux-guerres qui y voient le lieu où se définit la forme spécifique de la rationalité moderne. L'intérêt pour la révolution scientifique témoigne d'un déplacement du point de vue à partir duquel on analyse le capitalisme moderne. Après la sociologie compréhensive, le phénomène capitaliste est appréhendé comme un phénomène relevant d'un nouveau rapport technique au monde plus que comme le produit d'un bouleversement de la mentalité économique. On retrouve chez de nombreux auteurs l'idée spenglerienne selon laquelle la révolution scientifique incarne une transformation du rapport que l'homme entretient avec la nature : elle devient un objet de domination pratique. Sur ce point, voir à titre indicatif Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, op. cit., pp. 58 sq ; Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, op. cit. ; Thorstein Veblen, *The place of science in modern civilization and other essays*, Transaction publishers, New Brunswick - London, 1990 ; Erich Fromm, *Société aliénée et société saine*, op. cit., p. 330. Cet intérêt réapparaît très manifestement dans le dernier chapitre de *Condition de l'homme moderne* d'Hannah Arendt.

dialectiquement une altération de la pensée dominante : « au cours du processus technologique, une nouvelle rationalité et de nouvelles normes d'individualité se sont répandues dans la société, différentes de celles qui avaient ouvert la voie à la technologie, voire opposées à elles »³²⁰. Marcuse explique cette modification de la pensée rationnelle de la manière suivante : l'appareil conçu comme moyen devant permettre l'accomplissement de certaines fins individuelles devient une structure qui affecte le sens même de l'agir rationnel. Peu à peu, le développement historique de l'appareil de production confère à la raison technique initialement servante de la raison économique un statut de principe. La raison technique devient le principe déterminant l'ensemble de l'agir rationnel. Si une telle modification s'opère c'est parce que le fonctionnement de cet appareil implique paradoxalement la négation de l'autonomie individuelle qui se situe pourtant au coeur de la raison économique.

Cet appareil est l'incarnation et le refuge de la rationalité individualiste, mais, maintenant, il a besoin que l'individualité disparaisse. Est désormais considéré comme rationnel celui qui accepte et exécute de la façon la plus efficace la tâche qui lui est assignée, celui qui confie son destin aux grandes entreprises et aux organisations qui administrent l'appareil.³²¹

La gigantesque machine à produire de la plus-value entraîne finalement la disparition du type de rationalité qui l'avait créée. L'appareil sensé servir les intérêts économiques de l'individu libre aliène finalement ce dernier. Sous la pression de la concurrence, c'est l'appareil et non pas l'individu qui s'autonomise et obéit à ses lois propres.

Le principe voulant que ce soit l'efficacité qui règle la concurrence favorise les entreprises qui possèdent l'équipement industriel le plus mécanisé et le mieux rationalisé. [...] L'efficacité a exigé ici une unification et une simplification intégrales parce que la suppression de tout « gaspillage » et l'évitement de tout détour inutiles les requéraient en vue d'une coordination radicale. [...] Dans ces conditions, une utilisation rentable du système dicte en grande partie la quantité, la forme et le type de marchandises qu'on produit et, à travers ce mode de production et de distribution, c'est l'ensemble de la rationalité de ceux au service desquels elle est censée être qu'affecte la puissance

320 Herbert Marcuse, *Tolérance répressive suivie de quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, Paris, Homnisphères, 2008, p. 90.

321 *Ibid.*, p. 130.

purement technologique de l'appareil. C'est sous l'impact de cet appareil que la rationalité individualiste a été transformée en rationalité technologique.³²²

La réalisation des finalités économiques réclame une mécanisation, une rationalisation et une concentration croissante des moyens de productions. À travers sa soumission aux réquisits du système de production de sur-valeur, l'individu se rend peu à peu esclave du système sensé le servir. Le rapport entre l'individu et l'appareil s'inverse : l'individu devient lui-même un instrument au service des nécessités de l'appareil productif³²³. La compétition économique entraîne le rejet de l'autonomie hors de la sphère productive : « la poursuite de l'intérêt personnel semble être maintenant conditionnée par l'hétéronomie. Quant à l'autonomie, elle ressemble plus à un obstacle qu'à un stimulus dans son rapport à l'action rationnelle »³²⁴. C'est par son intégration dans un système productif et l'acceptation des normes qu'on lui impose que l'individu accède désormais à ce que Taylor nomme la prospérité maximum. L'individu qui n'obéirait qu'aux lois qu'il se serait lui-même donné viendrait finalement “gripper” le système productif ; il générerait le déploiement de la rationalité productive pensée en amont par les techniciens. Or, cette soumission aux impératifs hétéronomes du système de production entraîne selon Marcuse une modification du sens de l'agir rationnel. L'appareil technique de l'industrie moderne est porteur d'une certaine forme de rationalité, d'une idéologie que le travailleur intègre au cours de sa participation au procès de production³²⁵. Désormais, ce sont les finalités de l'appareil qui sont au centre l'agir et non plus celles de

322 *Ibid.*, pp. 94 - 95.

323 De manière assez similaire, Simone Weil analyse très finement l'évolution dialectique des rapports entre l'individu et l'appareil technique dans ses « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.* Nous renvoyons aussi le lecteur à l'analyse que nous en avons faite dans Thomas Le Bon, « *La civilisation du travail* » chez *Simone Weil*, Mémoire de Master 2 réalisé sous la direction de Jocelyn Benoist, Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1), 2010, pp. 7 à 20. L'autonomisation de la structure productive par rapport aux producteurs s'intègre également au phénomène de la réification objective décrit par Lukacs dans « la réification et la conscience du prolétariat ». Nous reviendrons sur le phénomène de la réification mais c'est sa dimension subjective plus qu'objective qui nous intéressera : c'est la figure intellectuelle et morale du travailleur, le rapport phénoménologique qu'il entretient avec le monde qui constitue notre objet de recherche.

324 Herbert Marcuse, *Tolérance répressive suivi de quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, *op. cit.*, p. 108.

325 Voir Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 36 : « La culture industrielle avancée est *plus* idéologique que celle qui l'a précédée parce que l'idéologie se situe aujourd'hui dans le processus de production lui-même ».

l'individu : la rationalité individualiste « est devenue la rationalité de la concurrence dans laquelle l'intérêt rationnel a été supplanté par l'intérêt du marché et la réalisation de l'individu par l'efficacité »³²⁶. L'agir rationnel orientée vers des finalités économiques devient un agir nouveau, technique, défini par l'acceptation des normes édictées par la structure productive.

Le passage de la raison économique à la raison technique intervient par le biais d'un rejet de l'autonomie individuelle. Les modalités techniques de production engendrent une crise de l'autonomie et de l'individualisme qui marque le passage à une nouvelle forme de rationalité. Initialement conçu comme un principe critique d'autonomie d'action et de pensée, l'individualisme est peu à peu devenu l'expression du retrait de l'individu dans la jouissance privée³²⁷. Aux lendemains de la « mobilisation totale » de la grande guerre³²⁸, alors que la production est de plus en plus rationalisée et que les grands trusts prennent le pas sur les petites entreprises, l'individu singulier, distinct des autres, cède la place à l'individu anonyme, réduit à une fonction déterminée dans le processus de production. La personnalité singulière capable d'initiatives et de décisions personnelles est écartée du procès de production. Ainsi le sujet économique libre disparaît au profit du travailleur-soldat, l'ingénieur supplante le capitaine financier dans la direction concrète des entreprises³²⁹. Désormais, agir rationnellement ce n'est plus définir soi-même une fin et des moyens adéquats, c'est se soumettre aveuglément à une fin et des moyens extérieurs à soi, c'est se plier humblement à un impératif d'efficacité compétitive. La rationalité se définit désormais

326 Herbert Marcuse, *Tolérance répressive suivi de quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, op. cit., p. 130.

327 *Ibid.*, p. 132.

328 Pour Jünger, la première guerre mondiale incarne le déclin de la rationalité économique bourgeoise et l'accomplissement historique de la rationalité technique. Comme nous allons le voir en nous appuyant sur *Le Travailleur*, Jünger thématise dès 1932 la rationalité technicienne dans des termes qu'Heidegger puis Marcuse lui emprunteront. Notons cependant que le modèle explicatif de Jünger reste beaucoup plus proche de l'idéalisme spenglerien : ce n'est pas l'évolution de la structure productive qui détermine l'avènement d'une nouvelle forme de rationalité. On a plutôt affaire à la réalisation historique d'une Figure métaphysique qui n'est autre que celle de « la Volonté de Puissance qui, comme l'a montré Nietzsche, s'achève dans la maîtrise de la terre ». Voir Jean-Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, L'Herne, 1968, p. 211.

329 Voir Thorstein Veblen, *Les ingénieurs et le capitalisme*, op. cit., chapitre 3.

par l'obéissance au dogme de la force ; l'efficacité est le critère de l'action rationnel. Est rationnelle l'action efficace qui permet un accroissement de la puissance de l'appareil productif. Ainsi agir rationnellement, c'est se plier aux injonctions d'un système tourné vers la mobilisation croissante de l'énergie planétaire : « l'idée d'efficacité conformatrice illustre parfaitement la structure de la rationalité technologique »³³⁰. Finalement la raison technique se définit par la soumission de l'ensemble de l'être à l'impératif d'efficacité : *toute énergie disponible doit être mobilisée*. Cet impératif n'est pas un moyen en vue de satisfaire des finalités économiques. Il est lui-même la finalité de l'agir. On agit pour accroître la maîtrise technique de l'homme sur la matière. Pour Marcuse, le modèle productif tayloro-fordien instille cette forme de pensée chez ceux qui y prennent part. Avec le développement de la production rationalisée se diffuse une figure nouvelle de l'homme rationnel. À la figure de l'individu bourgeois poursuivant ses intérêts personnels se substitue celle du travailleur moderne dont l'action est d'abord conçue sur le modèle du service. Fidèle au principe fondamental de la raison technique selon lequel toute énergie doit être mobilisée, le travailleur ne se distingue pas ontologiquement de la matière qu'il manipule : « *L'a priori* technologique est un *a priori* politique dans la mesure où la transformation de la nature entraîne celle de l'homme »³³¹. Animé par cette raison technique, l'individu se conçoit lui-même comme un être manipulable, qui doit être intégré à un plan d'exploitation de l'énergie terrestre. Tel est l'élément essentiel permettant la discrimination de la raison technique et de la raison économique.

Comme le remarque Marcuse, cette redéfinition de l'action rationnelle en terme de soumission à l'injonction d'efficacité nous apparaît comme d'autant plus légitime que le système productif a pris une apparence rationnelle : la rationalisation de la production a créé un système qui fait autorité parce que son organisation obéit à une

330 Herbert Marcuse, *Tolérance répressive suivi de quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, op. cit., p. 106.

331 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 177.

logique rigoureuse : toutes les tâches sont codifiées et coordonnées entre elles selon un procédé mécanique lui-même défini à partir de lois scientifiques et économiques.

Les individus ne sont pas dépouillés de leur individualité par une contrainte extérieure, mais par la rationalité même dans laquelle ils vivent. [...] L'homme ne vit pas cette perte de liberté comme l'œuvre d'une force hostile étrangère ; il abandonne sa liberté au *dictum* de la raison elle-même. Le problème aujourd'hui, c'est que l'appareil auquel l'individu doit s'ajuster et s'adapter est devenu si rationnel que la contestation et la libération individuelles ne semblent pas seulement désespérées, mais aussi profondément irrationnelles.³³²

L'asservissement volontaire de l'individu témoigne de sa participation à la forme de rationalité promue par la structure de production. Le travailleur partage l'injonction productive qu'elle véhicule : « cette entreprise rationnelle a produit un état d'esprit, une forme de conduite qui justifient, qui expliquent même les aspects les plus destructifs et les plus oppressifs de cette entreprise »³³³. La mise à disposition de soi n'épuise pas la raison technique. Il faut bien voir que si cette forme de pensée transforme le rapport que l'homme entretient avec lui-même, c'est parce que, de manière générale, elle engage un certain rapport à l'être. En se considérant comme un quantum d'énergie devant être mobilisé, l'individu ne fait que s'appliquer à lui-même le rapport transcendantal qu'il entretient avec l'ensemble de l'être. Ce rapport à l'être engagé par la raison technique est signalé par Marcuse.

Au premier regard, l'attitude technologique semble plutôt impliquer le contraire de la résignation. Les dogmes téléologiques et théologiques n'interférant plus dans la lutte de l'homme avec la matière, il peut dépenser ses énergies à expérimenter sans retenue. Il ne subsiste plus de constellation de matière qu'il n'essaie de morceler, de manipuler et de modifier en fonction de sa volonté et de son intérêt.³³⁴

La soumission de l'homme à l'appareil accomplit parfaitement la réalisation de l'impératif technique : le travailleur se rend disponible comme quantum d'énergie devant être mobilisé en même temps qu'il mobilise lui-même l'énergie contenue dans l'être. D'une certaine

332 Herbert Marcuse, *Tolérance répressive suivi de quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, op. cit., pp. 104 - 105. Voir également sur ce point l'essai de Jürgen Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973.

333 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 169. Voir également pp. 51-52.

334 Herbert Marcuse, *Tolérance répressive suivi de quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, op. cit., p. 105.

manière, sa maîtrise technique de l'être lui offre une compensation à sa propre soumission en même temps qu'elle la légitime. Puisqu'il agit lui-même conformément au dogme de la raison technicienne dans son activité pratique de manipulation de la matière, l'individu accède plus volontiers aux exigences de soumission de la direction des entreprises. Dans un cas comme dans l'autre, le travailleur ne fait qu'obéir au principe selon lequel *toute énergie disponible doit être mobilisée* ; ce dogme technique instille l'idée d'un devoir de travailler. Dès 1932, dans *Le Travailleur*, Jünger avait souligné cette solidarité entre la maîtrise technique et la soumission aux impératifs hétéronomes de l'appareil.

Il serait fructueux d'étudier comment l'« individu » sous ses aspects héroïques, apparaît d'une part comme le soldat inconnu, exterminé sur les champs de bataille du travail, et, comment, d'autre part et pour la même raison, il entre en scène comme le maître et l'ordonnateur du monde, comme un type impérieux doué d'une perfection dans la puissance que l'on avait qu'obscurément pressentie jusque là. Ces deux aspects appartiennent en propre à la Figure du Travailleur, et c'est en cela que réside leur profonde unité, lors même qu'elles s'affrontent l'une et l'autre en un combat mortel.³³⁵

L'humble soumission aux impératifs de l'appareil n'est qu'une modalité de la raison technicienne qui se définit de manière essentielle comme une volonté d'enrégimenter l'énergie planétaire. Pour résumer, la réflexion marcusienne sur la raison technique dépasse la distinction entre la structure et l'appareil en montrant le mouvement dialectique qui les unit. En s'autonomisant, l'appareil de production de richesse économique se transforme en structure modifiant le sens de l'agir rationnel. Mais une fois cette modification opérée, la structure retrouve son statut d'appareil puisqu'elle apparaît au travailleur comme une expression de son modèle rationnel.

Si « Quelques conséquences sociales de la technologie moderne » se penche surtout sur la mise en service de l'individu véhiculée par la raison technique, Marcuse étudie avec attention l'enrégimentement de l'énergie terrestre dont elle est porteuse dans

335 Ernst Jünger, *Le travailleur*, op. cit., p. 73. Voir également page 108 : « L'homme déploie sa force la plus haute, déploie sa Domination partout où il est en service ».

*L'homme unidimensionnel*³³⁶. Les analyses qu'il développe à cette occasion sont une reprise et un approfondissement des intuitions déployées par Ernst Jünger dans son *Travailleur*. En effet, à travers la « Figure du travailleur », Jünger a thématiqué cette volonté technique de domination de la nature comme la métaphysique spécifique de la modernité³³⁷. Préparant les analyses postérieures d'Heidegger et Marcuse et Arendt³³⁸, Jünger conçoit la domination technique de l'être comme le mode de pensée dominant de notre époque, la structure transcendantale du sujet contemporain. Comme l'a très justement remarqué Jean-Michel Palmier, la Figure du Travailleur « correspond à l'achèvement ultime de la métaphysique de la Volonté de Puissance, et à la réalisation de son essence dans l'essence de la technique »³³⁹. En ce sens, à travers cette formule, Jünger se présente comme l'héritier de la thématique spengliérienne de Faust : « la technique est l'art et la manière dont la Figure du travailleur mobilise le monde »³⁴⁰. Le travail désignant dans le vocabulaire jüngerien la maîtrise technique de l'énergie planétaire, la Figure du travailleur est une nouvelle expression de la raison technique faustienne élevée au rang de principe métaphysique. En effet, puisque la Figure est chez Jünger « le tout qui englobe plus que la somme de ses parties »³⁴¹, la Figure du travailleur est l'unité organique ultime de la réalité, le principe à partir duquel l'ensemble de la réalité s'organise et trouve son sens : « à l'époque dans laquelle nous entrons, l'empreinte reçue par l'espace, le temps et l'homme renvoie à une Figure unique, à savoir celle du Travailleur »³⁴². Notre métaphysique est celle du Faust de Spengler :

336 Voir tout spécialement le chapitre 6 de *L'homme unidimensionnel*, « de la pensée négative à la pensée positive : la rationalité technologique et la logique de la domination ».

337 Voir sur ce point notre article « Le travailleur comme Figure et le problème de son autre dans *Le travailleur* d'Ernst Jünger », *Trajectoires* [en ligne], 6, 2012.

338 Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt souligne la suprématie acquise par le rapport instrumental à l'être. Certes, à ses yeux l'approche utilitaire est caractéristique de *l'homo faber* et non pas de *l'animal laborans*. En même temps, elle n'a de cesse de souligner la confusion contemporaine de ces deux domaines (voir le passage explicite de *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 295), raison pour laquelle il nous semble permis de rassembler sous une seule et même figure des traits qu'Arendt dissocie pour des raisons qui ne sont pas seulement heuristiques mais qui tiennent aussi à son anthropologie philosophique.

339 Jean-Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, *op. cit.*, p. 198.

340 Ernst Jünger, *Le Travailleur*, *op. cit.*, p. 198.

341 *Ibid.*, p. 62.

342 *Ibid.* Voir également ce beau passage p. 101 : « Travail est le rythme du poing, des pensées, du coeur, la vie de jour et de nuit, la science, l'amour, l'art, la foi, le culte, la guerre ; travail est la vibration de l'atome et la force qui meut

l'homme conçoit l'ensemble de l'être comme un objet devant être mobilisé, exploité, dominé. La métaphysique jüngerienne du travail prépare la détermination heideggérienne de l'essence de la technique comme « Arraïsonnement »³⁴³ (*Gestell*), c'est-à-dire l'appréhension du réel comme fonds disponible devant être commis à des fins d'utilité. La nature et les hommes sont soumis à l'objectif d'exploitation de l'énergie de la raison technique. La violence structure notre rapport à l'être : il s'agit de prendre possession de l'être, de l'incorporer dans un système obéissant à des finalités spécifiquement humaines. La matière est réduite à « une simple substance de contrôle, comme une instrumentalité qui tend à tous les buts et à toutes les fins – une instrumentalité *per se* »³⁴⁴. Le réel est mis en demeure de servir la raison technique. Ceci signifie que l'exploitation de l'être comme réservoir d'énergie n'a d'autre but que la manipulation de la force naturelle, la délivrance même de cette force. La neutralité de la matière est le terreau d'un opérationnalisme pur qui est le symbole de la raison technique. La science moderne a réduit la matière à des qualités quantifiables ; elle l'a neutralisée. Or, c'est cette neutralité qui la rend commissible à des fins diverses. Disponible pour des finalités multiples, la matière est mise en demeure de servir un maximum de fins. Derrière ce réquisit se révèle l'impératif d'efficacité de la raison technique, impératif qui n'est lui-même qu'une glorification de l'accroissement de la force libérée. La neutralité de la matière témoigne donc de la finalité spécifique de la raison technique qui la distingue de la rationalité économique : elle exprime la volonté technique d'exploitation maximale de la force contenue dans l'être. Sans nécessairement faire nôtre l'idée selon laquelle la raison

les étoiles et les systèmes solaires ».

343 Voir Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1992, p. 26. Heidegger a consacré tout son séminaire d'hiver de l'année 1940 au *Travailleur*. On se reportera donc au volume 90 des œuvres complètes d'Heidegger pour voir dans son commentaire du texte de Jünger la préparation de sa réflexion sur la technique. Voir Heidegger, *Gesamtausgabe*, Tome 4, vol. 90. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004, p. 109, notamment où l'auteur relie explicitement l'essence du travail à l'essence métaphysique de la technique. On se reportera également à l'avant propos de Julien Hervier à la correspondance entre Jünger et Heidegger. Dans ce cadre, on prêtera une attention particulière à l'intérêt de Jünger pour le terme *Gestell*. . Voir Ernst Jünger – Martin Heidegger, *Correspondance 1949 – 1975*, Paris, Christian Bourgeois, 2010, p. 25. Enfin, nous renvoyons le lecteur à l'article très précis que Jean-François Courtine a consacré aux rapports entre les deux auteurs : voir *Heidegger - Jünger, Trans lineam – De linea* dans Marc Crépon, Marc De Launay (dir.), *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, 2012, pp. 163 -181.

344 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 179.

technique serait un principe métaphysique marquant de son empreinte l'ensemble du temps et de l'espace³⁴⁵, on peut néanmoins considérer cette analyse de l'appréhension technique du monde comme une description de la conscience du travailleur moderne. En conservant quelques réserves sur le caractère absolu de la figure du travailleur, les analyses de Jünger nous paraissent particulièrement utiles pour un examen de la figure du travailleur comprise au sens de portrait intellectuel et moral d'un type sociologique déterminé. L'arraisonement exprime la posture intellectuelle du travailleur. La rationalité technique qui désigne la forme de son intellect engage le travailleur moderne dans une appréhension univoque de l'être comme fonds énergétique commissible, disponible qu'il faut délivrer.

Puisque la raison technique appréhende l'ensemble de l'être comme un réservoir de force disponible devant être mobilisé, l'ère de la rationalité technique engage aussi une valorisation éthique de la force sans précédent. Le travailleur, arraisonneur-arraisonné, est lui-même un symbole de la force. L'analyse weberienne des valeurs éthiques mises en jeu dans l'investissement de l'activité de travail nous avait déjà permis de mettre en évidence une certaine valorisation de la force. Cependant, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, la force de l'entrepreneur est héritée de l'ascétisme chrétien : il s'agit d'une force mentale calme et sereine. La force du travailleur, sans rompre avec toute forme de discipline intérieure, est une force plus brute, plus agressive également. Pour Jünger, la figure du travailleur prolonge celle du soldat des tranchées qui incarnait une force virile primaire. Indifférent à l'égard de toute sensibilité, étranger à toute forme de ratiocination intellectuelle, le soldat décrit par Jünger dans *La guerre comme expérience intérieure* incarne un retour à la vie instinctive ainsi que la confrontation directe avec les puissances élémentaires que sont l'eau, l'air, la terre et le feu³⁴⁶. Le soldat accepte

345 Une telle idée apparaît également selon nous dans le roman d'Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*, Paris, Plon, 1977 où Ford est le dieu de la civilisation moderne. À travers cette élévation de la figure d'Henri Ford à un rang divin, Huxley exprime à nos yeux l'idée selon laquelle l'injonction productiviste au service du bien-être constitue l'impératif intellectuel et moral de la modernité.

346 Voir Jefferey Herf, *Reactionnary modernism, technology culture and politics in Weimar and the third Reich*, London, Cambridge University Press, 1984 : p. 75. « The war had done no less than burn away the excess of bourgeois

le sacrifice de soi au nom d'une cause supérieure qui le dépasse. À travers ce sacrifice et sa bravoure sur le champ de bataille, le soldat fait montre de sa virilité et d'une conception de la vie foncièrement étrangère à la bourgeoisie et à « son aspiration à la sécurité vieille comme le monde »³⁴⁷. Le soldat ne recule pas devant le danger et les difficultés pour préserver son intégrité et ses intérêts ; il est prêt, porté qu'il est par ses instincts et son courage, à se sacrifier pour la collectivité. Ce sont ces valeurs de dépassement de soi, de pugnacité et de libération de la violence primaire enfouie en chacun de nous que le type du travailleur continue d'incarner en temps de paix. En travaillant, l'homme exprime sa puissance virile. Son activité technique de domination de la matière et son insertion au sein d'une structure poursuivant des finalités extérieures aux siennes font de lui le fils du soldat de la grande guerre. Pour le travailleur moderne, la violence, la dureté, la persévérance sont des valeurs supérieures et elles le sont parce que ce sont justement les valeurs que la structure lui demande de cultiver. En exigeant du travailleur le déni de soi au nom de finalités collectives supérieures et en réclamant de lui une exploitation maximale de la nature, l'appareil productif promeut une culture de la virilité agressive qui culmine dans le conflit interindividuel. S'appuyant sur *La Phénoménologie de l'esprit*, Marcuse n'a pas manqué de souligner le caractère conflictuel de la raison technique. Puisque le logos spécifique du travailleur moderne réclame son triomphe sur la nature mais que ce triomphe n'est véritable qu'à condition d'être reconnu par autrui, par un autre sujet conscient, c'est finalement dans la domination de l'autre que la raison technique se réalise pleinement.

Les objets ne sont pas vivants ; triompher de leur résistance ne peut ni satisfaire ni « vérifier » le pouvoir du moi : « la conscience de soi ne peut se satisfaire que dans une autre conscience de soi ». L'attitude agressive envers le monde objectif, la domination de la nature, a ainsi

and feminine refinements, revealing a utopian and anticipatory image of a new man ». L'auteur montre également dans cet ouvrage que la figure jüngerienne du travailleur-soldat est une figure centrale au thème du « réalisme héroïque » qui parcourt les textes des révolutionnaires conservateurs de la République de Weimar. Voir aussi sur ce point Armin Mohler, *La révolution conservatrice en Allemagne 1918-1932*, op. cit., pp. 159 à 162.

³⁴⁷ Ernst Jünger, *Le Travailleur*, op. cit., p. 79.

pour but en dernière analyse, la domination de l'homme par l'homme.³⁴⁸

Animé par la raison technique, le travailleur doit faire montre de sa force virile et par son humble consentement aux impératifs de l'appareil et par sa capacité à affronter le monde et autrui. La force virile est l'expression sur le plan éthique du noyau intellectuel de la raison technique³⁴⁹.

L'investissement de ces valeurs éthiques par la figure du travailleur apparaît de manière éclatante dans les discours politiques de l'entre-deux-guerres³⁵⁰. L'usage politique de la figure du travailleur témoigne de son statut d'icône de l'effort viril. De manière très perspicace, Jünger remarque que l'ensemble des organisations politiques qui réclament une part du pouvoir se revendiquent du travailleur.

Le fait qu'aujourd'hui, dans la lutte pour le pouvoir au sein des États, on cherche à se placer sous les auspices de la révolution, et dans les rivalités entre États sous ceux de la révolution mondiale, en invoquant à chaque fois le patronage du Travailleur, cela a valeur de symptôme. Entre les diverses manifestations de la volonté de puissance qui se sentent appelées au pouvoir, il faut que se révèle celle qui possède la légitimation.³⁵¹

Dans le contexte spécifique de l'entre-deux-guerres où l'on observe une brutalisation de la vie politique³⁵², la figure du travailleur est un symbole de puissance dont les différents acteurs de la vie politique ne peuvent se passer. Si cette référence est également liée à la centralité sociale du type du travailleur, l'analyse de la fonction de cette référence dans le discours politique est particulièrement significative.

Dans ses travaux, George Lachmann Mosse a fait apparaître le sens de

348 Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963, p. 105.

349 Voir sur ce point les prolongements par Patocka de l'analyse heideggerienne de la technique dans « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que périls selon Heidegger » dans *Liberté et sacrifice, Écrits politiques*, Jérôme Millon, 1990 et les analyses que Marc Crépon consacre à cet auteur au chapitre 4 de *Vivre avec, la pensée de la mort et la mémoire des guerres*, Paris, Hermann, 2009.

350 Hors du domaine politique, le culte de la jeunesse apparaît aussi, pour une part, comme une idéalisation de la force virile : c'est l'individu en pleine possession de ses moyens physiques et capable de la haute libération d'énergie qui est valorisé. Voir à cet égard Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 59 : « le type général de la vie que l'on souhaite promouvoir est celui de la jeunesse : on y voit une existence qui unit la plus haute capacité vitale de production à une possibilité de jouissance sexuelle. Là où l'homme ne vaut que comme fonction, il doit être jeune ».

351 Ernst Jünger, *Le Travailleur*, op. cit., pp. 113-114. Voir également la même idée présentée pp. 106-107.

352 Voir George L. Mosse, *De la grande guerre au totalitarisme*, op. cit., p. 181.

la référence au travailleur dans la construction de l'homme nouveau voulue par les régimes fascistes et totalitaires de l'entre-deux-guerres³⁵³. En dépit de certaines variations, les traits principaux de l'homme nouveau fasciste et bolchévique se rejoignent : l'homme nouveau est athlétique, persévérant, maître de ses passions, animé du sens de l'abnégation et de l'esprit de sacrifice. Il doit être énergique, courageux, spartiate. Il est le contraire même des intellectuels bavards, portés à la sensiblerie et à l'esprit confus³⁵⁴. Or, il remarque que la défense de cette virilité puissante et agressive fut souvent confiée à la figure du travailleur. Les photos de Mussolini moissonnant ont sans doute permis de le rendre populaire, proche du peuple mais le fait que son torse soit nu signale que ces clichés avaient aussi pour fonction d'investir le Duce de la force du travailleur. Dans l'iconographie, le corps du travailleur est un corps robuste, parfaitement sculpté. C'est un corps d'acier qui ne répond pas aux critères du beau mais à ceux de la force : ses traits sont saillants plus qu'harmonieux. C'est la force pure bien plus que l'habileté du travailleur qui est mise en image³⁵⁵. Lorsque l'iconographie ne recourt pas directement au corps du travailleur comme incarnation de sa vigueur, celle-ci transparait néanmoins à travers un regard franc et fixe qui manifeste sa détermination³⁵⁶.

À travers cette invocation politique du travailleur comme force virile, le lien unissant la figure du travailleur et la valorisation éthique de la force apparaît de manière frappante. Si le discours politique mobilise le travailleur comme une icône de la force c'est parce que le travailleur comprend lui-même son activité sur le mode de l'effort

353 Voir Georges L. Mosse, *L'image de l'homme, l'invention de la virilité moderne*, Paris, Editions Abbeville, 1997 et tout spécialement le chapitre 6.

354 Voir Geroges L. Mosse, *La révolution fasciste, vers une théorie générale du fascisme*, Paris, Seuil, 2003, p. 55.

355 Le privilège accordé par les nazis aux disciplines sportives individuelles et athlétiques constitue aussi à nos yeux un indice de cette valorisation de la force pure. Voir sur ce point Le catalogue de l'exposition *Le sport européen à l'épreuve du nazisme, des J.O de Berlin aux J.O de Londres (1936-1948)*, Paris, éd. Mémorial de la Shoah, 2011. Pour prolonger cette analyse, le lecteur pourra aussi consulter l'article d'Anson Rabinbach « The Aesthetics of Production in the Third Reich » dans *Journal of Contemporary History*, vol. 11, 1976, pp. 43 à 74 où l'auteur analyse l'idéologie du travail déployée par le bureau de la beauté du travail (*Amt schönheit der Arbeit*) et montre son affinité avec le culte taylorien de l'efficacité productive.

356 Voir les illustrations du travailleur dans Igor Golomstock, *L'art totalitaire : Union Soviétique, Troisième Reich, Italie fasciste, Chine*, Paris, Ed Carré, 1991.

viril. Certes, on peut penser que le discours politique est un instrument idéologique permettant de déformer la réalité et d'en donner un visage favorable aux attentes du système : en valorisant l'effort viril du travailleur le discours politique tenterait d'obtenir le soutien des travailleurs à l'effort productif³⁵⁷. Si une telle perspective nous paraît tout à fait légitime, il nous semble également possible de considérer cette production idéologique comme le reflet idéal d'une configuration mentale produite empiriquement par une certaine structure de production. La valorisation de la force propre au discours politique est elle-même un produit de cette structure ; elle est l'expression du respect acquis par la force dans la « civilisation du travail » de l'ère tayloro-fordienne. Si l'idéologie déforme et idéalise la réalité, elle en est aussi une expression archétypale. Si on charge idéologiquement le travailleur de certaines qualités, c'est parce que la figure du travailleur en est effectivement, du moins comme idéal-type, imprégnée, sans quoi le discours politique ne trouverait aucun écho chez ceux auxquels il s'adresse. En ce sens, l'usage politique du travailleur comme icône de la force virile témoigne de la participation effective de la figure du travailleur à la valorisation éthique d'une telle qualité.

Une conscience aliénée : le phénomène de la réification.

Le portrait intellectuel et moral du travailleur de l'ère tayloro-fordienne se caractérise en second lieu par ce qu'il est convenu d'appeler sa conscience aliénée. Si la description de la figure du travailleur proposée, notamment dans l'entre-deux-guerres mais aussi par la suite, passe par une reprise apparente et en ce sens peu originale du thème marxien de l'aliénation, en réalité elle réhabilite et approfondit un contenu jusqu'alors peu mis en relief. Nous avons précédemment dégagé les deux motifs principaux de l'aliénation telle qu'elle est pensée par Marx : le travailleur aliéné est d'abord un

357 Voir par exemple le discours radiodiffusé d'Edouard Daladier du 21 août 1938 qui semble obéir à ce schéma et qui constitue un topos des discours politiques sur le travail : « La force d'un pays, la garantie de son indépendance, ne s'affirment pas seulement par la puissance de ses armées, mais au moins autant par son effort quotidien à l'atelier, sur tous les chantiers de travail... Il faut accroître le revenu national, il faut remettre la France au travail... Ce ne sont pas des sacrifices que je demande aux français, c'est un effort plus vigoureux, un effort résolu et tenace qui a pour but de ranimer l'activité, d'augmenter le rendement, de créer des capitaux nouveaux...», cité par Serge Berstein dans *La France des années 30*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 150.

travailleur mutilé, séparé des conditions objectives de son activité, ce qui le réduit (nous touchons ici le second motif) à un quantum d'énergie abstrait indistinct ontologiquement des machines et des bêtes de somme qui peuvent l'assister dans son travail³⁵⁸. Si ces deux motifs de l'aliénation restent valides dans le contexte tayloro-fordien, une nouvelle dimension décrite comme un phénomène de réification vient enrichir ce concept et donner davantage d'épaisseur au portrait intellectuel et moral du travailleur. Nous soutiendrons ici l'idée selon laquelle le concept lukacsien de « réification » (*Versachlichung*) exprime une interprétation intellectualiste du concept d'aliénation au sens où il vise plus l'être subjectif de l'homme que son être objectif. À travers la réification, c'est la dépossession *intellectuelle* du soi et du monde (humain et objectif) affectant la figure du travailleur que nous tenterons de faire apparaître. La réification désigne une triple transformation du rapport de l'homme à l'être : la réification est un phénomène subjectif, intersubjectif et objectif. Ce concept exprime l'altération du rapport à soi, du rapport aux autres et du rapport au monde produite par les modalités techniques de production de l'ère tayloro-fordienne. Aussi, à travers notre reprise de ce concept, c'est l'intuition lukacsienne de cette triple transformation phénoménologique que nous souhaitons faire valoir. Cette séquence montrera donc que la nouvelle dimension adjointe par la réification au concept d'aliénation réside dans une réhabilitation et un approfondissement du concept marxien : la réification exprime les conséquences intellectuelles et psychologiques de l'aliénation du travail. Si nous entendons remobiliser la pensée de Lukacs, nous ne nous limiterons pourtant pas à sa thématization du concept de « réification »³⁵⁹. En nous appuyant notamment sur certains

358 Voir Première partie, chapitre 1, troisième section, « l'aliénation et la saturation du travail ».

359 Les raisons de la liberté que nous prendrons par rapport au concept lukacsien de « réification » tiennent surtout au fait que ce concept comprend et confond deux phénomènes distincts : l'objectivation (*vergegenständlichung*) et la réification (*verdinglichung*). Influencé par la tradition post-kantienne de l'idéalisme allemand, Lukacs conçoit l'objectivation, la production d'objets, comme une réification de l'activité du sujet. L'application de ce vocable à un acte caractéristique et essentiel du travail rend particulièrement difficile la lecture d' *Histoire et conscience de classe*. Elle considère négativement un mouvement qui n'est que la réalisation « naturelle » du travail : travailler, c'est produire des objets en vue de satisfaire nos besoins. Voir sur ce point Franck Fischbach *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, première partie, deuxième section, et tout spécialement p. 85 sq. Cette confusion du concept de Lukacs obscurcit l'intuition lumineuse contenue dans le concept de « réification » compris comme tendance du sujet à

développements de la pensée de Simone Weil, c'est à une compréhension originale et non strictement lukacsienne du phénomène de la réification que nous essaierons de faire droit.

Avant de poursuivre, il nous faut rapidement préciser la thèse que nous venons de présenter. Prétendre que le concept de réification adjoint une nouvelle dimension au concept marxien d'aliénation serait erroné. En fait, les dimensions intellectuelles et morales de l'aliénation ont été aperçues par Marx. Les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* analysent la subjectivité aliénée du travailleur et, si l'on se permet cet anachronisme, on peut dire qu'ils décrivent déjà les rapports phénoménologiques induits par les conditions modernes de production. Cependant, comme nous l'avons soutenu précédemment, il nous semble que la stratégie déployée par Marx tout au long de son œuvre l'a peu à peu éloigné de cet objet : conformément à la position métathéorique matérialiste, Marx a préféré se focaliser sur la base matérielle conditionnant la conscience des individus. Certes, la section consacré au fétichisme de la marchandise dans le livre 1 du *Capital* constitue, il est vrai, un pied-de-nez à cette lecture de l'œuvre marxienne et, comme l'a noté Fischbach, Marx a maintenu jusqu'à la fin le concept d'aliénation qu'il avait forgé dans *Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844*³⁶⁰. Néanmoins, comme y insiste Fischbach à de nombreuses reprises, l'aliénation désigne d'abord chez Marx la perte d'objectivité pour un être qui est lui-même essentiellement un être objectif. Le concept d'aliénation trouve sa source dans l'analyse des conditions matérielles, *réelles*, d'existence. Or, comme en témoigne le glissement sémantique incarné par le passage de « l'aliénation » (*Entfremdung*) à la « réification » (*Verdinglichung*), Lukacs a déplacé le contenu du concept marxien : la « réification » est conçue par lui comme un processus d'objectification, comme la transformation de la subjectivité en chose³⁶¹. Aussi, en dépit

adopter une attitude contemplative à son propre égard, comme tendance à se considérer soi-même comme une chose étrangère. C'est sur cette intuition et sur ses conséquences quant à notre rapport aux autres et au monde que nous nous concentrerons ici.

360 Voir Franck Fischbach, « Présentation » dans Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 38 *sq.*

361 Nous sommes ici encore redevable aux remarques de Fischbach. Voir *Ibid.*, p. 41. L'auteur note que le concept

de la permanence du motif de l'aliénation dans l'œuvre marxienne, c'est ce déplacement qui nous semble témoigner d'un intérêt accru pour les contenus de conscience du sujet pris dans les conditions industrielles de production. Alors que Marx est rétif à l'analyse de ces phénomènes subjectifs et que le motif de l'aliénation est toujours pensé sur le modèle de la rupture des rapports de l'être objectif, Lukacs s'engage résolument dans l'analyse des transformations subjectives engendrée par cette rupture. En ce sens si Lukacs a déplacé le contenu du concept marxien en le concevant non plus comme une rupture des rapports de l'être objectif mais comme une transformation de la subjectivité, ce déplacement lui a permis de réorienter l'analyse du côté des faits de conscience. Lukacs a voulu approfondir et réhabiliter la dimension subjective de l'aliénation dans le contexte spécifique de l'entre-deux-guerres³⁶². Aussi, si ce geste lukacien motive un certain nombre de reproches de la part de Franck Fischbach³⁶³, il nous intéresse tout particulièrement : son concept de « réification » nous apparaît comme un instrument ayant permis de réhabiliter une perspective que Marx, tout en l'ayant aperçue, n'a pas analysé en profondeur.

Georg Lukacs propose dans « la réification et la conscience du prolétariat » une généralisation de la théorie du fétichisme de la marchandise³⁶⁴ présentée par Marx au chapitre 1 du *Capital*. Le

Lukacien s'intègre à « une tradition qui est plus celle de Simmel que de Marx ». Sur le sens de l'aliénation chez Simmel, voir notamment le dernier chapitre de la *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987.

362 Cette réhabilitation nous paraît d'autant plus forte que Lukacs pas plus que Simmel ne pouvait connaître *Les Manuscrits de 1844* puisqu'ils ne furent publiés qu'en 1932. Néanmoins, comme nous l'avons dit, la redécouverte des analyses des *Manuscrits de 1844* a été permise et facilitée par la pérennité de ce motif dans l'œuvre marxienne même si l'aspect subjectif du phénomène y est moins développé, Marx restant fidèle à sa position méta-théorique.

363 Voir Franck Fischbach, *Sans objets : capitalisme, subjectivité, aliénation*, op. cit., première partie, deuxième section, « une palinodie lukacienne ». Fischbach reproche à Marx d'avoir identifié l'aliénation à la réification. Si l'auteur reproche à Lukacs ce déplacement conceptuel c'est principalement parce que le fait de rabattre l'aliénation sur la réification occulte l'intuition fondamentale des *Manuscrits de 1844* : l'aliénation désigne en premier lieu la privation d'objectivité, le fait d'être sans objet (*gegenstandlos*) et non pas le fait de se concevoir soi-même comme une chose. L'aliénation désigne en premier lieu la négation de l'objectivité de l'homme et non pas la négation de sa subjectivité. D'ailleurs, pour Fischbach, la notion de sujet distinct et séparé de la réalité extérieure est elle-même dérivée de la rupture entre l'homme et les objets du monde. De ce fait, la réhabilitation du sujet reste prisonnière du phénomène de l'aliénation ; proposer un sauvetage du sujet ne permet aucunement de sortir d'un rapport aliéné au monde. Toute philosophie du sujet reste prisonnière de ce rapport : le monde apparaît à l'homme comme une réalité étrangère qu'il contemple de l'extérieur.

364 Voir Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, op. cit., vol. 1, p. 234. L'auteur renvoie aussi dans cette page aux principaux commentaires de la théorie lukacienne de la réification.

fétichisme de la marchandise correspond, ainsi que le remarque Lukacs au début de son essai, au phénomène suivant : « une relation entre personnes prend le caractère d'une chose et, de cette façon, d'une "objectivité illusoire" qui, par son système de lois propre, rigoureux, entièrement clos et rationnel en apparence, dissimule toute trace de son essence fondamentale : la relation entre hommes »³⁶⁵. Sous sa forme élémentaire, la réification incarnée par le fétichisme de la marchandise désigne le phénomène par lequel un être ontologiquement distinct des choses objectives prend néanmoins leur caractère. Dans la société marchande, la valeur d'échange prend le pas sur la valeur d'usage, tant et si bien que l'objet produit par un travailleur s'autonomise, se détache de ce dernier. Il ne lui appartient pas et il n'existe pas sur le marché comme un produit dans lequel il a mis une partie de lui-même pour satisfaire des besoins sociaux mais comme une chose possédant par nature certaines qualités sociales. La dimension humaine de l'objet comme produit d'un travail ayant une fonction sociale s'efface derrière une valeur abstraite qui confère à l'objet une indépendance : « dans un système économique totalement axé sur la production marchande de valeurs d'échange, les actions humaines sont coordonnées par le marché, par suite de quoi les relations entre hommes, médiatisées par les produits du travail aliéné, prennent la forme d'une objectivité abstraite et pseudonaturelle qui dissimule derrière un système rigoureux de lois autonomes et oppressives la trace de ses origines et de ses déterminations sociales »³⁶⁶. La valeur d'échange cache la signification humaine de l'objet. En ce sens il s'objective ; sa signification humaine est réifiée. Le phénomène de la réification touche donc d'abord l'objet social sensé relié les hommes entre eux : la chose est réifiée par la structure de l'échange marchand³⁶⁷. Or, selon Lukacs, cette réification de la chose

365 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 110.

366 Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, vol. 1, op. cit., p. 234.

367 Cette première forme de réification correspond à ce que nous avons nommé précédemment la réification objective : les objets s'aliènent, acquièrent une existence propre, indépendante des hommes. Pour un éclaircissement de cette distinction entre réification objective et réification subjective voir *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 114. et le commentaire de Vandenberghe à la page. 235 de l'ouvrage cité ci-dessus : « Du point de vue objectif (systémique), la réification a trait au fonctionnement autonome des pseudo-choses marchandes comme une "seconde nature"; du point de vue subjectif (phénoménologique), elle se réfère à l'aliénation, à l'attitude objectivante que les hommes adoptent à

dans la société capitaliste a des conséquences décisives sur « toute la vie, extérieure comme intérieure, de la société »³⁶⁸. C'est ici que commence la généralisation lukacsienne de la réification : « on peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société capitaliste »³⁶⁹. L'objet réifié de l'échange marchand engage une certaine forme de conscience qui est elle-même réifiée. Comme le remarque Lukacs, l'instauration de la forme marchande implique l'objectivation de l'activité de l'homme. Pour que l'objet produit devienne une marchandise, il faut en premier lieu que la force de travail prenne pour le travailleur la forme d'une marchandise lui appartenant. Le détachement économique du bien produit vis-à-vis de son producteur repose sur l'imposition d'une sur-valeur à cet objet. Or, comme cela a été montré précédemment³⁷⁰, pour qu'une telle sur-valeur puisse être appliquée au produit du travail, il faut que le capital trouve sur le marché le travail humain comme marchandise : le travailleur libre, séparé des conditions objectives d'exercice de sa force de travail est nécessaire. Autrement dit, l'avènement de la forme marchande suppose le travail aliéné, c'est-à-dire, dans un même mouvement la séparation du travailleur et des conditions objectives du travail et sa réduction progressive à un quantum d'énergie abstrait³⁷¹. La réification est un phénomène objectif et subjectif et Lukacs n'est pas sans savoir que la seconde est déterminée par la première, laquelle dérive elle-même de l'aliénation du travail comprise comme rupture entre le travailleur et les conditions objectives de production³⁷². Lukacs retrouve Marx en montrant la solidarité unissant la réification de l'objet et la réification de l'homme : « Subjectivement, l'activité de

l'égard des produits du travail qui les confrontent comme des choses étrangères, ainsi qu'à l'égard de leurs propres forces de travail ».

368 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., pp. 110-111.

369 *Ibid.*, p. 109.

370 Voir Première partie, chapitre 1, section 2, « La formule générale du capital ».

371 Voir Première partie, chapitre 1, section 2, « Réalisation historique de la formule », et section 3, « L'aliénation et la saturation du travail ».

372 Voir à cet égard Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., pp. 114 à 116 et 118-119. Fidèle à Marx, Lukacs relie explicitement la forme d'objectivité tant des objets que des sujets de la société capitaliste au procès de rationalisation du travail, procès par lequel la séparation du travailleur et des conditions objectives du travail est menée à son terme.

l'homme – dans une économie marchande achevée – s'objective par rapport à lui, devient une marchandise qui est soumise à l'objectivité, étrangère aux hommes, des lois sociales naturelles, et doit accomplir ses mouvements tout aussi indépendamment des hommes que n'importe quel bien, destiné à la satisfaction des besoins, devenu chose marchande »³⁷³.

C'est justement au moment de cette redécouverte que Lukacs fait montre de son originalité. S'intéressant à la réification de l'homme dans son activité de travail, Lukacs approfondit l'analyse marxienne de l'aliénation en examinant ses conséquences phénoménologiques. En un sens il effectue le travail d'analyse de la conscience du travailleur auquel Marx s'était essayé dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* mais qu'il avait délaissé par la suite. Reconsidérant l'aliénation du travail dans les formes spécifiques de la production taylorienne, Lukacs souligne la morcellisation croissante du procès de travail³⁷⁴ et fait apparaître ses répercussions subjectives. Si l'objectivation de la force de travail s'accomplit déjà dans l'acte au cours duquel le travailleur vend sa force de travail comme marchandise, elle se transforme, dans le cadre du travail parcellisé, en « réalité quotidienne durable et insurmontable »³⁷⁵. Sous l'influence de la rationalisation tayloro-fordienne, la réification de soi s'enfonce de plus en plus profondément dans la conscience des hommes.

La dislocation de l'objet de la production est nécessairement aussi la dislocation de son sujet. En conséquence de la rationalisation du processus du travail, les propriétés et particularités humaines du travailleur apparaissent de plus en plus comme de *simples sources d'erreurs*, face au fonctionnement calculé rationnellement d'avance de ces lois partielles abstraites. L'homme n'apparaît, ni objectivement, ni dans son comportement à l'égard du processus du travail comme le véritable porteur de ce processus, il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui, aux lois duquel il doit se soumettre. Cette soumission s'accroît encore du fait que plus la rationalisation et la mécanisation du processus du travail augmentent, plus l'activité du travailleur perd son caractère d'activité pour devenir une attitude contemplative.³⁷⁶

373 *Ibid.*, p. 114.

374 *Ibid.*, p. 115.

375 *Ibid.*, p. 118.

376 *Ibid.*, pp. 116-117.

Au delà du mécanisme de soumission au système mécanique que nous avons déjà étudié comme une expression du mode de pensée technique, Lukacs dégage ici une caractéristique nouvelle du comportement subjectif de l'ouvrier moderne. La parcellisation des tâches rejette hors de l'usine la personnalité complète du travailleur, sa singularité individuelle. Si cet aspect a lui aussi été aperçu précédemment, Lukacs en repère ici une conséquence décisive en s'intéressant à l'attitude subjective qu'un tel rejet instaure au sein de l'usine. Certes, la personnalité est cantonnée à la sphère privée mais, qu'en est-il de l'ouvrier entre les murs de l'usine ? L'ouvrier moderne est un simple exécutant et non pas un acteur. En un sens, l'usine moderne réclame de lui un dédoublement, un détachement vis à vis de sa propre personne. Elle lui demande d'agir sans penser, de se mouvoir sans ordonner lui-même ses mouvements. De la sorte, le comportement de l'ouvrier s'apparente véritablement au mode de fonctionnement des machines. Il agit de manière mécanique : son action physique est indépendante de toute activité de penser. Simone Weil exprime de manière éclatante ce détachement de l'être physique et moral de l'homme exigé par l'usine moderne : « Combien on aimerait pouvoir déposer son âme, en entrant, avec sa carte de pointage, et la reprendre intacte à la sortie ! Mais le contraire se produit. On l'emporte avec soi dans l'usine, où elle souffre »³⁷⁷.

À travers ce détachement, l'existence humaine se réifie. Bien sûr, l'attitude contemplative dont parle Lukacs est moins l'expression d'un accomplissement des plus hautes facultés de l'homme que celle de sa déshumanisation, du phénomène par lequel il est dépossédé de son existence proprement humaine au sens où l'homme est l'être qui détermine consciemment ses propres actes³⁷⁸. Dans l'usine la pensée nuit au travail mécanique et du même coup vous expose aux réprimandes des chefs ; elle est source d'erreurs et ralentit la cadence. Si la conscience n'a pas droit de cité dans l'usine, il paraît pourtant, de

377 Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine » dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 294.

378 Voir sur ce point les remarques de Robert Aron et Arnaud Dandieu dans *La révolution nécessaire*, Paris, Jean Michel Place, p. 231.

prime abord, impossible de s'en débarrasser. Dans sa lettre à Nicolas Lazarévitch, Simone Weil écrit : « je ne puis obtenir de moi ce vide mental, cette absence de pensée indispensable aux esclaves de la machine moderne »³⁷⁹. L'ouvrier moderne est empêtré dans une contradiction dont il ne parvient à se délivrer que par l'inconscience, par la mise en sommeil de sa faculté générique : « la seule ressource pour ne pas souffrir, c'est de sombrer dans l'inconscience. C'est une tentation à laquelle beaucoup succombent, sous une forme quelconque, et à laquelle j'ai souvent succombé »³⁸⁰. Défait de toute forme de conscience, l'ouvrier, en tant qu'acteur inconscient, est étranger à lui-même. Il est, d'une certaine manière, un être pensant observant un autre être agissant : « la personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence »³⁸¹. L'ouvrier moderne n'est pas à proprement parler un sujet, il se laisse manipuler par les lois de la production intensive. S'il reste un individu, il perd sa qualité de personne. Il entretient avec lui-même une distance tout à fait singulière, se considérant lui-même comme un objet qu'il observe de l'extérieur. La réification ainsi que la comprend Axel Honneth marque en ce sens l'atrophie d'une relation engagée par rapport à soi³⁸² ; elle désigne le développement d'une habitude à la « participation passive », inconsciente. Finalement la réification de soi se résout dans la négation de la vie spirituelle et affective, dans la réduction de l'être à un simple objet physique dont la fonction, l'activité productive est la seule expression³⁸³. La surdité de l'univers manufacturier à la souffrance du travailleur soulignée par Simone Weil dans « Expérience de la vie » témoigne de cette négation : « tu n'es rien ici. Tu ne comptes pas, Tu es là pour plier, tout subir et te taire »³⁸⁴. La parole de l'individu réifié est au seul service de la production ; elle perd sa fonction d'expression et de constitution des états internes,

379 Simone Weil, « Lettre à Nicolas Lazarévitch » dans *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002, p. 63.

380 Simone Weil, « Lettre à Auguste Detoef » dans *Ibid.*, p. 285.

381 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 118.

382 Axel Honneth, *La réification, Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.

383 Voir sur ce point les remarques très significatives d'Erich Fromm dans *Société aliénée et société saine : du capitalisme au socialisme*, op. cit., pp. 118 et 140. La réduction de l'existence à la fonction et le rejet de la personnalité qu'elle implique est aussi repérée par Karl Jaspers dans *La situation spirituelle de notre époque*, op. cit., pp. 58 sq.

384 Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine » dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, op. cit., p. 292.

marquant ainsi la négation de la vie intérieure propre à chacun. Le phénomène de la réification correspond donc au rejet de l'intériorité humaine qui est aussi le fondement de la personnalité singulière ; à travers ce rejet et comme l'illustreront de nombreux peintres de l'époque, l'homme est réduit au statut d'objet physique anonyme³⁸⁵.

Cette forme de réification de soi ne peut manquer de renforcer ce que nous avons précédemment nommé « la mise en service de l'individu ». Apprenant, dans sa pratique de travail, à se séparer de ses attentes subjectives, de ses désirs et de ses sentiments personnels, l'individu réifié produit par la parcellisation croissante du travail constitue un soutien décisif de l'enrégimentement des forces humaines. Cet enrégimentement qui est déjà motivé par l'intégration subjective de l'injonction productiviste animant l'appareil de production est favorisé par l'adoption quotidienne d'un rapport à soi distancié, voire indifférent : il paraît peu choquant à l'individu réifié d'être considéré comme un instrument devant être utilisé³⁸⁶. Cependant, l'attitude subjective de “mise à disposition de soi” ayant déjà été décrite précédemment, c'est une autre conséquence phénoménologique de la réification industrielle que nous souhaitons analyser. En transformant l'attitude que l'individu entretient avec lui-même et en stimulant son inconscience, l'exacerbation des divisions verticale et horizontale du travail transforme également l'attitude subjective de l'ouvrier à l'égard du monde. En réifiant l'homme, la parcellisation du travail réifie également le monde humain et le monde objectif.

La réification de l'individu entraîne une réification des rapports sociaux, c'est-à-dire une dégradation des liens sociaux. Elle engendre une atomisation de la société. Dans « la réification et la conscience du prolétariat », Lukacs signale brièvement les effets sociaux de la

385 La “perte des visages” qui intervient sur le plan esthétique par la géométrisation des traits ou la réduction des visages à des surfaces mocoformes exprime cette réification de l'homme. La personnalité est rejetée, l'homme est réduit au rang d'objet. Voir par exemple les peintures de paysans par Malévitch à partir de la seconde moitié des années 1920 dans Gilles Néret, *Kazimir Malévitch et le Suprématisme*, Paris-Cologne, Taschen, 2003, chapitre 4.

386 Aux yeux de Lukacs, cette réification est le vecteur majeur de l'attitude de soumission caractéristique de l'ouvrier moderne. La parcellisation du travail, productrice de ce phénomène de réification du soi, engendre la mise en service de l'individu. Voir *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 128.

parcellisation du travail. Reprenant une idée déjà dégagée par Marx puis reprise et développée de manière thématique par les sociologues de la compréhension et tout spécialement par Tönnies³⁸⁷, Lukacs évoque le passage, médiatisé par la production mécanisée, de la communauté organique (*Gemeinschaft*) à la société (*Gesellschaft*).

La décomposition mécanique du processus de production rompt aussi les liens qui, dans la production "organique", reliaient à une communauté chaque sujet du travail, pris un à un. La mécanisation de la production fait d'eux, à cet égard aussi, des atomes isolés et abstraits que l'accomplissement de leur travail ne réunit plus de façon immédiate et organique et dont la cohésion est bien plutôt, dans une mesure croissante, médiatisée exclusivement par les lois abstraites du mécanisme auquel ils sont intégrés.³⁸⁸

L'atomisation du travail contribue au morcellement de la communauté humaine. Désormais, ce sont les procédés mécaniques qui mettent les hommes en relation les uns avec les autres : ces relations ne sont plus le fruit d'actes de conscience réfléchis et d'échanges interpersonnels. Séparés les uns des autres dans leur procès de travail, les individus peinent à entrer en relation les uns avec les autres³⁸⁹. Certes, la spécialisation façonne un homme-type, fonctionnel, délesté de son autonomie personnelle. En ce sens, on pourrait penser que, dans la mesure où elle rejette le ferment de l'indépendance individuelle, la production mécanisée contribue aussi au rassemblement des hommes. Effaçant les singularités personnelles, la spécialisation outrancière du travail réunirait les hommes. Pourtant il n'en est rien. Loin de rassembler les hommes, la parcellisation du travail brise l'appartenance de chaque individu à un monde humain et l'isole de ses congénères. La production d'individus homogènes ne suffit pas à la formation de relations inter-personnelles. Bien au contraire, loin de produire une société où les différentes individualités communiqueraient entre elles parce qu'elles se ressembleraient, la

387 Sur Marx, nous avons déjà évoqué les passages explicites de la première section du *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.* Nous renvoyons également le lecteur à la section des *Grundrisse* consacrée aux sociétés pré-capitalistes. Sur Tönnies, voir son ouvrage majeur *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie*, Paris, PUF, 1944 et les passages qu'Aurélien Berlan lui consacre dans *La fabrique des derniers hommes : retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, La découverte, 2012.

388 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 118.

389 Nous rejoignons ici la critique que Georges Friedmann adresse à Durkheim au chapitre 5 de *Le travail en miettes*, *op. cit.*, pp. 129 à 148. Durkheim a eu tort de penser que la spécialisation du travail et sa réglementation serait propice au développement de la solidarité entre les individus.

forme sociale correspondant au phénomène de la réification n'est autre que la société-masse caractéristique du 20^{ème} siècle. Dans la masse, les individus sont des atomes séparés les uns des autres qui cherchent à dépasser cette séparation dans une fusion négatrice de leur individualité ; les mouvements de masse sont une conséquence de la réification comprise comme négation de la personne humaine et du principe d'autonomie de l'individu. Le lien social d'une communauté implique une communication entre des personnes. Or, la réification de soi entraîne aussi la réification des autres : inattentif aux motifs singuliers de sa subjectivité personnelle, l'individu adopte aussi cette attitude réifiante dans sa relation à l'autre. Puisque l'individu se dévoile uniquement par ses réalisations physiques et qu'il est de bon ton d'adopter une froideur virile à l'égard de sa vie affective, l'intérêt pour autrui s'arrête à la considération de sa fonction dans le procès de production. Dès lors, le modèle de la relation sociale des individus réifiés est la relation impersonnelle, dénuée d'intimité³⁹⁰. Le sujet réifié est incapable d'entrer en sympathie avec le monde des états internes ressentis par l'autre, et ce parce qu'il tend à refuser d'adopter cette posture à son propre égard. Refusant de s'ouvrir à ses propres émotions, le sujet réifié peine à s'ouvrir aux émotions d'autrui. Semblable en cela à l'enfant autiste qui n'est pas réactif sur le plan émotionnel, le sujet réifié « reste enfermé dans sa propre perspective sur le monde et ne peut se familiariser avec aucune autre perspective »³⁹¹. En ce sens la parcellisation des tâches produit un monde humain réifié où les individus sont des atomes isolés les uns des autres qui se considèrent comme les simples dépositaires d'une fonction et qui se montrent réticents à partager un monde intérieur auquel ils s'ouvrent difficilement.

390 *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley offre une illustration frappante de cette idée : les individus se servent les uns des autres sans jamais partager leur vie intime et ce parce qu'ils sont hostiles aux manifestations de leurs états internes. La prise de « soma » lors des crises d'angoisse des protagonistes exprime à merveille cette hostilité. Enrégimentés et réduits aux statuts de forces productives, les personnages de la civilisation fordienne sont des êtres réifiés qui veulent rester étrangers aux mouvements de leur vie émotive. Les formes prises par les relations amoureuses dans le roman constituent également une très bonne illustration de ce que sont les relations intersubjectives dans cette civilisation du travail : la relation intime par excellence est vidée de sa substance. Huxley met en scène des personnages qui refusent presque toujours de partager leurs émotions.

391 Martin Dornes, « Die emotionale Ursprünge des Denkens » dans *Westend, Neue zitschrift für SozialforschungI*, vol. 2, Frankfurt am Main 2005, p. 26, cité par Axel Honneth dans *La réification, op. cit.*, p. 58.

Dans le chapitre 3 de *La réification*, Axel Honneth souligne les conséquences épistémiques de l'indifférence émotionnelle interindividuelle. Celui qui ne s'ouvre pas à la perspective d'autrui éprouve de grandes difficultés à développer une relation épistémique au monde. C'est en endossant la perspective d'autrui que nous sont donnés de nouveaux aspects d'un objet. Pour pouvoir construire une relation à l'objet qui dépasse ma seule perspective, il faut remplir « la précondition difficile à obtenir de façon intentionnelle, d'une ouverture émotionnelle ou encore d'une identification à d'autres personnes »³⁹². Or, dans la mesure où la réification du sujet entrave ce type d'ouverture aux perspectives subjectives de l'autre, à son monde intérieur, elle constitue également un obstacle au développement de cette relation épistémique au monde. La réification du sujet entraîne une réification du monde objectif au sens où l'homme est incapable de le comprendre. Ce faisant, le monde objectif s'aliène, lui devient étranger. La réification du monde désigne dans notre langage le rapport phénoménologique que le travailleur, cantonné à la répétition mécanique d'une tâche, entretient avec le monde plus que la séparation physique que le système capitaliste instaure entre lui et les objets nécessaires à la satisfaction de ses besoins. Ici, c'est l'insatisfaction d'un besoin intellectuel et non pas physique qui est visée et comprise par l'application du concept de réification au monde objectif. Si la réification des rapports intersubjectifs engendre une réification du monde, il faut aussi voir que la seule réification du sujet fonde déjà cette nouvelle forme d'aliénation. Les trois termes du phénomène de la réification sont solidaires mais c'est bien la réification du sujet qui est au fondement de la réification du monde humain et du monde objectif. En effet, habitué à la participation passive, inconsciente, le travailleur est peu à peu dépossédé des instruments nécessaires à la compréhension du monde dans lequel il prend place. L'inconscience des individus, l'adoption d'une habitude à la participation passive altère l'exercice de l'intelligence humaine et ruine ainsi l'établissement d'un lien reliant intellectuellement l'homme au monde dans lequel il

392 Axel Honneth, *La réification*, *op. cit.*, p. 61.

est sensé s'inscrire. Ruinant l'exercice de l'intelligence, l'atomisation du travail empêche l'insertion intellectuelle de l'homme dans le monde. Si Lukacs remarque à juste titre que « la spécialisation dans l'accomplissement du travail fait disparaître toute image de la totalité »³⁹³, c'est dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de Simone Weil que nous trouvons une analyse claire et concrète du sens que revêt à nos yeux la réification du monde.

Dans ce texte de 1934, Weil souligne la crise de la pensée individuelle produite par la morphologie du travail tayloro-fordien. Certes, les hommes ont acquis, à un niveau collectif, une maîtrise indubitable sur la nature. Cependant, comme elle le souligne, le prix de cette maîtrise collective est particulièrement élevé dans la mesure où elle va de pair avec une réification de la pensée individuelle. Seule une collectivité peut exploiter techniquement la nature : « cette victoire n'appartient pas aux hommes pris un à un ; seules les plus vastes collectivités sont en état de manier “la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air... et de tous les autres corps qui nous entourent” »³⁹⁴. La maîtrise de la nature, condition nécessaire à la libération des hommes, est une propriété non pas individuelle mais collective, si bien que la libération des hommes dans leur ensemble n'est pas une condition suffisante de la libération des individus : « par un renversement étrange, cette domination collective se transforme en asservissement dès que l'on descend à l'échelle de l'individu, et en un asservissement assez proche de celui que comporte la vie primitive »³⁹⁵. Le solde de la victoire remportée par l'intelligence collective n'est autre que la faillite de la pensée individuelle : « jamais les hommes n'ont été plus incapables, non seulement de soumettre leurs actions à leurs pensées, mais même de penser »³⁹⁶. À vrai dire, cette conséquence cesse d'être paradoxale, dès que l'on a à l'esprit l'axiome suivant : il n'existe de pensée qu'individuelle. La collectivité

393 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*

394 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 68.

395 *Ibid.*

396 *Ibid.*, p. 94.

ne peut déployer une intelligence. La pensée collective n'est qu'une juxtaposition de pensées individuelles. Elle ne saurait être une synthèse de ces pensées : « plusieurs esprits humains ne s'unissent point en un esprit collectif, et les termes d'âme collective, de pensée collective, si couramment employés de nos jours, sont tout à fait vides de sens »³⁹⁷. En dépit de son caractère contradictoire, la pensée collective est la forme privilégiée de la pensée à notre époque. L'usine taylorisée en témoigne : le morcellement du travail est l'incarnation du déploiement d'une pensée collective. Chaque ouvrier est affecté à une tâche prédéterminée et reliée aux autres à l'avance dans les bureaux d'études. Aucun ouvrier n'est capable d'avoir une vue synoptique de l'ensemble du procès de production, cantonné qu'il est à son poste sur lequel il répète mécaniquement les mêmes gestes élémentaires. Et si l'on pourrait croire que la pensée méthodique individuelle s'exerce dans les bureaux d'études, en réalité, le travail des ingénieurs est lui aussi divisé de manière verticale et horizontale. Ainsi on remarque que la maîtrise collective de la nature engendre une rétractation de la pensée individuelle. Le cloisonnement spatio-temporel du travailleur atomisé entrave la dilatation de la pensée nécessaire à la pensée discursive. Le travailleur ne sait plus lier entre elles les différentes parties d'un tout : il ne sait plus penser. Pour Weil, le fait que, dans l'usine, les liaisons entre les différents postes soient confiées au convoyeur mécanique est un symbole marquant de la crise de la pensée individuelle qu'elle voit se produire sous ses yeux. L'homme est un rouage statique ; c'est la chaîne qui assure le dynamisme de la production. Si le monde humain est produit et exploité par la collectivité, il reste que les individus eux-mêmes s'avèrent incapables d'avoir une quelconque maîtrise intellectuelle sur ce monde. Le travailleur entrant dans l'usine avec sa carte de pointage intègre un univers mécanique qu'il ne comprend pas ou seulement de manière fragmentaire. Il participe passivement au procès de production sans jamais faire montre de sa faculté de pensée et en ce sens il entre chaque matin dans un univers étranger. Or, dans la mesure où ce

397 *Ibid.*, p. 70.

rapport se reproduit chaque jour, on peut penser que la réification de l'appareil de production puisse également structurer une réification du monde. Créatrice d'un habitus, d'une pensée fragmentaire incapable d'opérer des liaisons, l'usine tayloro-fordienne détruit l'instrument nécessaire à l'insertion intellectuelle de l'homme dans le monde.

Dès lors que personne ne peut accomplir la totalité d'une tâche, dès lors que la dimension des choses et l'ampleur de l'organisation des entreprises de l'homme dépassent nos possibilités de compréhension, nous ne pouvons plus rien saisir comme un tout. Il nous est donc interdit d'appréhender les lois sous-jacentes aux phénomènes divers.³⁹⁸

Étranger au monde qui lui fait face, ne parvenant pas à comprendre ses lois de fonctionnement, à en faire un système, le travailleur taylorisé adopte une attitude d'irresponsabilité : ses actions sont soumises aux lois d'un monde qui le dépassent et auxquelles il obéit passivement, comme s'il était contraint par elles.

Une figure morbide, agressive

« Les nouvelles méthodes de travail sont indissociables d'une nouvelle façon de vivre, de penser et de sentir la vie »³⁹⁹. Fidèle à l'interrogation anthropologique de Max Weber, Antonio Gramsci interroge, dans ses *Cahiers de prison*, les conséquences de la morphologie tayloro-fordienne du travail sur la vie instinctive et pulsionnelle de l'homme. L'examen qu'il mène dans le cahier 22 intitulé « Américanisme et fordisme » se place d'emblée sur le terrain des rapports entre l'industrialisme moderne et les tendances vitales instinctives de l'individu. Reconnaisant la plasticité de notre configuration affective, son évolution perpétuelle au cours de l'histoire, Gramsci se propose de faire apparaître les modifications qu'elle subit sous le coup des exigences de la structure productive.

L'histoire de l'industrialisme a toujours été (et le devient aujourd'hui sous une forme plus accentuée et rigoureuse) une lutte continuelle contre l'élément « animal » de l'homme, un processus ininterrompu, souvent douloureux et sanglant de soumission des instincts naturels, c'est-à-dire animaux et primitifs) à des normes et à des habitudes d'ordre, d'exactitude, de précision toujours nouvelles, plus complexes et rigides, destinées à rendre possibles les formes toujours plus

398 Erich Fromm, *Société aliénée et société saine : du capitalisme au socialisme*, op. cit., p. 167.

399 Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La fabrique, 2011, p. 292.

complexes de vie collective qui sont la conséquence nécessaire du développement de l'industrialisme.⁴⁰⁰

Si les analyses gramsciennes nous intéressent particulièrement, c'est donc parce qu'elles constituent une description de la physionomie affective du travailleur moderne. Elles montrent que la soumission volontaire, participante de l'individu à l'idéologie de la raison technique et à la réification de soi qu'elle implique, entraîne parallèlement une reconfiguration de sa structure affective. La rationalisation de l'homme portée par le procès moderne de production passe par une rationalisation de ses instincts. À l'ère de la production tayloro-fordienne la vie affective de l'homme est soumise à un traitement spécifique.

En dépit de la connaissance fragmentaire et indirecte que Gramsci avait de l'œuvre de Freud, c'est dans un cadre proprement freudien que s'inscrit sa thématique du traitement de la vie instinctive de l'homme. C'est à la lumière de l'anthropologie freudienne que Gramsci analyse le façonnement de la vie instinctive engendrée par les formes de production tayloro-fordienne. Même si son jugement à l'égard du freudisme est ambivalent⁴⁰¹, Gramsci y perçoit notamment une reprise contemporaine du sauvage de Rousseau ; en ce sens il voit dans la psychanalyse freudienne une base théorique de lutte contre un ordre social qui opprimerait l'individu.

La littérature "psychanalytique" est elle aussi un mode de critique de la réglementation des instincts sexuels, d'un point de vue analogue parfois à la "philosophie des Lumières", avec la création d'un nouveau mythe du "sauvage" fondé sur le sexe⁴⁰².

À travers cette reprise, le sauvage de Rousseau est appréhendé comme le porteur d'un instinct sexuel toujours réprimé, reconfiguré par la société. Alors même qu'il n'a certainement pas pu avoir accès à *Malaise dans la civilisation* au moment où il écrit « Américanisme

400 *Ibid.*, p. 287.

401 Voir *Ibid.*, p. 276 : la psychanalyse et « son énorme diffusion pendant l'après-guerre » apparaissent aussi à Gramsci « comme expression du renforcement de la coercition morale exercée par l'appareil étatique et social sur les individus ». Sur l'ambivalence du rapport de Gramsci à Freud, voir Livio Boni, « Gramsci et la psychanalyse : sur les traces d'une réception fragmentaire dans les *Cahiers de prison* » (1 et 2) dans *Cliniques méditerranéennes*, n° 75 et 76, Marseille, 2007.

402 *Ibid.*, p. 280.

et fordisme », Gramsci fait sienne la thèse anthropologique de Freud selon laquelle « ce sont les instincts sexuels qui ont subi la plus forte répression de la part de la société en développement »⁴⁰³.

Aussi, ce sont les modalités techniques et les conséquences psychologiques de cette répression sexuelle que Gramsci analyse dans cette section de ses *Cahiers de prison*. Les nouvelles méthodes de production réclament une adaptation psycho-physique de l'individu et Gramsci choisit délibérément de s'intéresser au genre de sexualité qu'elles produisent.

Il faut remarquer que les industriels (Ford en particulier) se sont intéressés aux rapports sexuels de leurs employés et en général à l'organisation générale de leurs familles ; l'aspect « puritain » revêtu par cet intérêt ne doit pas induire en erreur ; la vérité est que le nouveau type d'homme que réclame la rationalisation de la production et du travail ne peut se développer tant que l'instinct sexuel n'a pas été réglementé conformément à ce type, et n'a pas été lui aussi rationalisé.⁴⁰⁴

La réglementation des instincts – à laquelle la psychanalyse contribue également – répond à l'injonction productiviste de la rationalisation de la production. Puisqu'il s'agit de mettre l'énergie humaine au service de la prospérité matérielle de l'espèce en maximisant sa productivité, la dépense de l'énergie doit être maximale dans les temps de production et minimale dans le temps de loisirs. Ce dernier est un temps de reproduction de la force de travail : le travailleur est sensé y restaurer ses capacités productives. Pour cette raison, Gramsci relie directement la prohibition de l'alcool et la moralisation de la vie sexuelle aux nouvelles formes de production : « les initiatives "puritaines" ont pour seule fin de conserver, hors du travail, un certain équilibre psycho-physique qui empêche l'écroulement physiologique du travailleur, pressuré par la méthode de production »⁴⁰⁵. La réduction des opérations productives au seul aspect machinal impose une contrainte mécanique particulièrement forte aux travailleurs. Par l'imposition d' « attitudes machinales et automatiques », l'industrie moderne violente l'animalité de l'homme, sa forme naturelle. Or, fidèle

403 *Ibid.*

404 *Ibid.*, p. 283.

405 *Ibid.*, p. 293.

aux principes théoriques élémentaires de la psychanalyse freudienne, Gramsci remarque que la répression de certaines tendances instinctives risque d'entraîner un refoulement culminant dans un « déchaînement “romantique” »⁴⁰⁶, dans une « crise de libertinage »⁴⁰⁷. C'est ici qu'interviennent les idéologies puritaines : celles-ci « donnent l'apparence de la persuasion et du consensus à l'usage intrinsèque de la force »⁴⁰⁸ : la répression idéologique de la vie sexuelle relaye la répression mécanique à l'oeuvre dans le procès de production. Incarné par la quête de l'ivresse et la libération des désirs érotiques, le déchaînement romantique compensatoire du travailleur mécanisé risque de nuire à la reproduction des forces de travail : « l'abus et l'irrégularité des fonctions sexuelles est, après l'alcoolisme, l'ennemi le plus dangereux des énergies nerveuses et l'on sait communément que le travail “obsédant” provoque une dépravation alcoolique et sexuelle »⁴⁰⁹. Aussi il devient nécessaire d'obtenir la participation du travailleur au mouvement général de domestication de ses instincts naturels. Par le biais d'une défense éthique et morale de la monogamie et de la sobriété, l'idéologie industrielle contribue au façonnement d'un individu occupant son temps de loisirs de manière responsable, c'est-à-dire d'une manière conforme aux exigences économiques de l'industrie.

Il apparaît clairement que le nouvel industrialisme exige la monogamie, exige que l'homme travailleur ne gaspille pas ses énergies nerveuses dans la recherche désordonnée et excitante de la satisfaction sexuelle occasionnelle : l'ouvrier qui se rend au travail après une nuit de “débauche” n'est pas un bon travailleur, l'exaltation passionnelle ne peut s'accorder avec les mouvements chronométrés des gestes productifs liés aux automatismes les plus poussés.⁴¹⁰

La rationalisation des instincts aboutit donc d'une part à ce que l'on pourrait nommer une négation de l'aspect dionysiaque de la personnalité : les pulsions de défoulement, de démaîtrise, de sortie hors de soi sont réprimées. Le travailleur doit toujours être maître de

406 *Ibid.*, p. 283.

407 *Ibid.*, p. 288.

408 *Ibid.*

409 *Ibid.*, p. 294.

410 *Ibid.*, pp. 295- 296

lui-même, adopter une posture de contrôle vis-à-vis de ses pulsions ; il doit lutter contre elles, éviter la manifestation de cette part irrationnelle de sa personnalité. Elle engendre d'autre part une rééducation de la sphère libidinale en ce sens que le champ de la satisfaction érotique est clairement délimité : il est restreint à la relation maritale.

En fait, ainsi que certains auteurs l'ont remarqué par la suite, le contrôle des instincts requis par le nouvel industrialisme ne prend pas nécessairement la forme d'une répression coercitive⁴¹¹. Même si Gramsci se montre sceptique à l'égard de l'usage de la méthode coercitive seule et qu'il s'intéresse notamment à la fonction des hauts salaires, il ne parvient pas dans ce cahier 22 à thématiser le processus de sublimation des pulsions qu'ils renferment. D'une certaine manière, l'interprétation gramscienne de Freud nous paraît trop rigide : à aucun moment l'auteur ne comprend la pulsion sexuelle au sens élargi de l'Éros ou de la libido dans les écrits freudiens de la maturité. Gramsci n'envisage pas la possibilité d'une satisfaction sublimée, non sexuelle de la pulsion libidinale. De ce fait, l'analyse gramscienne souffre, nous semble-t-il de deux lacunes. Non seulement Gramsci a par trop restreint son analyse à la répression sexuelle indépendamment de toute réflexion sur la compression industrielle des autres besoins libidinaux de l'homme : il n'a pas vu que la réification de l'individu entravait la libération de son énergie libidinale en réduisant la sphère de sa vie amicale et personnelle. L'analyse gramscienne du traitement de la vie instinctive de l'homme ne met pas en évidence la répression de la libido induite par la réduction de l'individu à sa fonction, au rang d'objet situé au même niveau que les machines. Par ailleurs, Gramsci n'est pas parvenu dans cette section à penser les moyens de contrôle non répressif de la civilisation industrielle.

Dans le contexte spécifique des Trente Glorieuses, Marcuse s'est longuement penché sur ces méthodes “douces” de contrôle de la vie instinctive. Loin de la crise économique des années 1930, il a tenté

411 Voir *Ibid*, pp. 300 à 304.

de montrer que la société d'abondance façonnait la vie instinctive et pulsionnelle de l'homme en profondeur. À ses yeux, la quête taylorienne de la prospérité matérielle participe elle-même au mouvement de répression des instincts identifié par Gramsci. Cependant, la différence majeure entre leurs analyses se situe dans les modalités de cette répression : contrainte brutale ou inhibition idéologique pour Gramsci, la répression des instincts prend une forme beaucoup plus douce chez Marcuse. Pour lui, l'augmentation de la consommation – principe essentiel à l'usage taylorien puis fordien du salaire – est un moyen de limiter les manifestations de la vie pulsionnelle de l'homme. L'homme, dont la vie sexuelle est réprimée et qui ne peut déployer ses désirs libidinaux en cultivant sa personnalité intérieure, singulière, se voit offert un moyen socialement accepté de libération de l'énergie libidinale. En facilitant l'accès de chacun à un maximum de biens matériels déterminés, l'industrie moderne engendre une saturation du principe de plaisir⁴¹². En réduisant l'espace entre l'éveil d'un désir matériel et sa satisfaction, la production en masse de biens matériels influence l'orientation du principe de plaisir. Sur-satisfaits avec facilité, certains désirs définis absorbent une part prépondérante de l'énergie libidinale en la désexualisant : « la sexualité est libérée (libéralisée plutôt) sous des formes socialement constructives »⁴¹³. Ce mouvement de transfert de l'énergie correspond dans la terminologie freudienne à la sublimation des pulsions. Déjà comprise par Freud comme un moyen d'agir sur les motions pulsionnelles, la sublimation peut être positive si d'une part elle est le fait d'une décision autonome et lucide du sujet et si d'autre part elle contribue à une extension et au développement des besoins instinctuels. Or, c'est le contraire qui, selon Marcuse, se produit avec

412 Erich Fromm a lui aussi bien perçu cette saturation du principe de plaisir sans toutefois la relier à la répression des instincts sexuels. Elle contribue plutôt pour lui à une aliénation psychologique du sujet. Voir *Société aliénée et société saine : du capitalisme au socialisme*, op. cit., pp. 160 à 162 : La société de consommation produit « le principe de la non-frustration » selon lequel « chaque désir doit être satisfait sur-le-champ, [...] nulle attente ne doit être frustrée ». Ce principe engendre finalement « l'incapacité du sujet à surseoir la satisfaction des désirs ». Or cette incapacité aboutit à la réification du sujet dans la mesure où elle ruine toute médiation subjective : « Si je ne sursois pas à la satisfaction de mon désir [...] je ne subis ni doutes, ni conflits. Je n'ai aucune décision à prendre. [...] Je n'éprouve nul besoin de prendre conscience de moi, car la recherche du plaisir absorbe mes facultés. *Je suis quoi ? Un système organisé de désirs et de satisfactions bien engrenés* » (souligné par l'auteur).

413 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 96.

la consommation de masse. D'une part, le processus de sublimation est imposé par l'abondance des marchandises sur le marché. D'autre part la sublimation produite par la consommation de masse apparaît à Marcuse provoque une contraction des besoins instinctuels⁴¹⁴. En effet, à travers l'orientation de l'énergie libidinale vers les désirs qui sont aisés à satisfaire socialement, les désirs difficiles à satisfaire dans cet espace sont réprimés. L'abondance des biens matériels sur le marché engendre la concentration de l'énergie libidinale sur certains "émetteurs" particuliers et cette concentration a pour corollaire une désaffection d'autres centres libidinaux. Ce transfert de l'énergie libidinale « sature » le principe de plaisir en ce sens qu'il le satisfait de manière intensive dans un sens strictement délimité. La saturation du principe de plaisir exprime tout à la fois l'intensification de sa satisfaction mais aussi la réduction de son extension : « à travers cette satisfaction le principe de plaisir a subi une réduction »⁴¹⁵. En ce sens la sublimation proposée par la consommation de masse est répressive.

Maintenant que nous avons décrit la répression instinctuelle engendrée par la mécanisation du travailleur moderne ainsi que les modalités de sa mise en œuvre, nous pouvons en venir à ses conséquences psychologiques. Finalement, derrière la coercition de la sphère affective que la figure du travailleur réifié laissait déjà deviner, ce sont les conséquences psychopathologiques de la répression industrielle des instincts qui nous paraissent décisives pour compléter le portrait intellectuel et moral du travailleur. Quels types de comportements cette répression tend-elle à développer ? Gramsci développe finalement assez peu cet aspect. Il reprend les grandes lignes de l'étiologie freudienne des névroses : les conséquences psychopathologiques de la répression des instincts sexuels sont concentrées dans l'évocation des « crises morbides engendrées par cette coercition »⁴¹⁶. Conformément à un principe inlassablement répété par Freud tout au long de son œuvre, Gramsci semble faire

414 *Ibid.*, p. 98.

415 *Ibid.*, p. 99.

416 Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, *op. cit.*, p. 276.

sienne l'idée selon laquelle une inhibition de la vie sexuelle de l'individu ne peut manquer de produire un état maladif névrotique : « l'accroissement des maladies nerveuses dans notre société provient de l'augmentation des restrictions sexuelles »⁴¹⁷. La dissolution des liens interindividuels a peut être à voir avec ce que Karen Horney nommait « le besoin névrotique d'affection »⁴¹⁸ qu'elle juge récurrent dans les cas de névroses contemporaines. La compression de la personnalité et la culture de la singularité du soi entretiennent peut-être aussi un rapport avec l'angoisse spécifique de notre époque⁴¹⁹. Mais compte tenu de l'ampleur et de la difficulté d'une telle étude, il ne nous semble pas approprié de mener ici un examen approfondi des types de névroses engendrés par la répression industrielle de la sexualité et des tendances érotiques du sujet⁴²⁰. Cependant, on peut dégager la nervure principale de l'état de nervosité qu'elle produit. Aussi complexe soit l'état de nervosité de notre temps, Freud a longuement insisté, notamment dans *Malaise dans la civilisation*, sur les conséquences culturelles d'une répression des motions pulsionnelles. Dans le cadre théorique spécifique qu'il élabore à partir de *Au delà du principe de plaisir*⁴²¹, Freud montre que la répression de la sexualité engendre un transfert de l'énergie pulsionnelle vers la pulsion de destruction. En ce sens l'inhibition de l'instinct sexuel porté par l'industrie moderne crée un contexte psychologique de brutalité : « la désexualisation, en affaiblissant Eros, libère les pulsions destructrices »⁴²².

417 Sigmund Freud, *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 38. Voir aussi sur ce point, du même auteur, *Oeuvres complètes*, vol. 14, Paris, PUF, 2000 p. 399 et à titre indicatif l'essai « la sexualité dans l'étiologie des névroses » dans *Oeuvres complètes*, vol. 3, Paris, PUF, 1989.

418 Karen Horney, *La personnalité névrotique de notre temps*, Paris, L'Arche, 1953, pp. 110 à 120. Précisons que l'auteur refuse pour sa part de reconnaître au besoin névrotique d'affection une étiologie qui serait uniquement sexuelle mais l'attribue bien plus souvent à des perturbations dans les relations personnelles du patient.

419 Voir. Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*, *op. cit.*, pp. 73 sq.

420 L'étude des types de névrose engendrée par la répression sexuelle sous toutes ses formes (compression de la personnalité, dissolution des liens interindividuels, etc...) est rendue difficile pour deux raisons. D'une part parce que Freud a largement souligné les intrications entre les diverses affections et qu'il a privilégié l'étiologie des névroses à leur classification. Voir sur ce point, Claude Le Guen, *Dictionnaire freudien*, Paris, PUF, 2008, pp. 990-991. D'autre part parce que, pour mener à bien une telle étude, il faudrait faire droit aux controverses psychanalytiques relatives à l'étiologie freudienne des névroses.

421 C'est dans cet essai capital que Freud développe l'idée selon laquelle la vie pulsionnelle est essentiellement composée de deux pulsions contradictoires : une pulsion de vie visant à conserver la substance vivante et à l'agréger dans des unités toujours plus grandes et une pulsion de mort tendant à dissoudre ces unités, c'est-à-dire à les détruire. Voir « Au delà du principe de plaisir » dans *Oeuvres complètes*, vol. 15, Paris, PUF, 1996.

422 Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, *op. cit.*, p. 80.

Selon Freud, quand la sexualité (la libido) devient plus forte, l'agressivité s'affaiblit et vice versa. Cependant, si la société libère la libido en tant que sexualité partielle et localisée, elle effectue en réalité une véritable compression de l'énergie érotique et à cette désublimation correspond une recrudescence des formes d'agressivité, sublimées et non sublimées. Ces formes d'agressivité sont très importantes dans la société industrielle contemporaine.⁴²³

En vertu de cette agressivité, la civilisation du travail serait sous la menace d'une auto-destruction⁴²⁴. Pour Freud, en effet, la quête commune de la prospérité matérielle ne suffit pas à contrecarrer l'explosion des pulsions destructrices car les passions pulsionnelles sont plus fortes que les intérêts rationnels⁴²⁵.

Certes Freud et Marcuse ont tenté de penser les modalités d'une canalisation de cette violence. Freud tout d'abord a montré que la pulsion de destruction pouvait être retournée contre soi : l'ardeur agressive tournée vers le sujet permet la satisfaction de l'instinct de mort. L'exigence sociale d'une répression des pulsions érotiques et violentes favorise le retournement contre soi de l'agressivité. Ce retournement se manifeste par l'état morbide d'un sujet animé par la culpabilité⁴²⁶. Le sentiment de culpabilité permet d'inhiber l'instinct de mort, de le rendre socialement inoffensif. De son côté, Marcuse a insisté sur la fonction jouée par le travail dans la libération de cette énergie brutale : le travail est un canal d'assouvissement de la pulsion de destruction : « le travail dans la civilisation est lui-même dans une large mesure, une *utilisation sociale* des tendances agressives »⁴²⁷. Porteuse d'un idéal de domination, la rationalité technique mise en oeuvre dans le travail absorbe une partie des instincts destructeurs. En manipulant la matière, le travailleur libère une partie de cette énergie destructrice. Cependant, comme le remarque Marcuse, ces deux vecteurs de canalisation ne permettent pas de sublimation de la pulsion destructrice. Dans un cas comme dans l'autre, la satisfaction des tendances destructrices se fait sans transformation du but de ces

423 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 102.

424 Voir Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, op. cit., p. 81.

425 Voir Sigmund Freud, *Œuvres complètes*, vol. 18, Paris, PUF, 1994, p. 298

426 Voir *Ibid.*, p. 310.

427 Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, op. cit., p. 81.

tendances : elles ne sont pas mises au service d'Éros et de la vie⁴²⁸, elles ont bien pour but la destruction du soi et du monde. Le sujet morbide est un sujet qui, en se culpabilisant, renonce à toute expansion de soi ; il inhibe ses tendances pulsionnelles les plus profondes et tente de les détruire. Par ailleurs, le sujet travaillant dans le cadre spécifique de l'industrie tayloro-fordienne produit un monde humain en détruisant la nature : « la destruction extravertie demeure la destruction : dans la plupart des cas, ses objets sont réellement et violemment assaillis, déformés, et ils ne sont reconstruits qu'après une destruction partielle ; les unités sont divisées par la force et les composants assemblés d'une autre manière par la force »⁴²⁹. C'est encore par le « viol » que s'opère la phase constructive du travail et si la production massive de biens peut laisser penser qu'il y a bien, dans le travail, un aspect créateur, en réalité la nature standardisée des biens produits les vouant à une consommation rapide, le travail tayloro-fordien échoue à créer un monde d'objets durables. Hannah Arendt a lourdement insisté sur ce point : « toute notre économie est devenue une économie de gaspillage dans laquelle il faut que les choses soient dévorées ou jetées aussi vite qu'elles apparaissent dans le monde pour que le processus lui-même ne subisse pas un arrêt catastrophique »⁴³⁰. Aussi, puisque les canaux de libération de l'instinct de mort n'engagent pas sa sublimation, « la destructivité paraît plus directement satisfaite, en étendue et en profondeur, dans la civilisation que la libido »⁴³¹. Non seulement la répression de la sexualité nourrit les tendances agressives de l'individu mais, de plus, les modalités d'assouvissement de ces tendances néfastes ne permettent pas de réel déplacement de leur but. En ce sens le traitement des instincts offert par la civilisation du travail tayloro-fordienne renforce la destructivité interne aux individus. Même si elle ne relie pas, pour sa part, son

428 Voir *Ibid.*, p. 83 : « tandis que les tendances destructives sont ainsi satisfaites, cette satisfaction ne peut pas stabiliser leur énergie au service d'Eros. [...] Si ces impulsions destructrices sont dérivées de l'instinct de mort, elles ne peuvent accepter pour fin aucun "substitut" ».

429 *Ibid.*

430 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 185. Dans la page qui précède l'auteure évoque « la menace qu'éventuellement aucun objet du monde ne sera à l'abri de la consommation, de l'anéantissement par la consommation ».

431 Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, *op. cit.*, p. 81.

diagnostic aux formes d'exercice du travail dans les conditions définies par Taylor et Ford, le portrait que Karen Horney dresse de la personnalité névrotique de son époque intègre un motif qui reprend notre constat. En effet, elle signale une tendance des individus à la « compétition névrotique » : à ses yeux, la recherche du pouvoir, du prestige et de la possession implique une hostilité nouvelle marquée par son « aspect destructeur »⁴³².

Compte tenu de l'idéal de domination déjà mis en jeu par la forme de rationalité technique, la figure du travailleur apparaît comme une figure dont l'agressivité est toujours latente et qui de ce fait est susceptible d'accès de violence. La figure du travailleur, dont la sexualité est réprimée et l'agressivité encouragée, constitue une menace de conflits meurtriers⁴³³. Finalement le travailleur se trouve enfermé dans un cercle vicieux. En effet, tout en permettant une libération socialement acceptable de cette pulsion destructrice contraire à la vie civilisée, l'engagement illimité dans l'activité de travail et la consommation contribue en même temps au renforcement de cette tendance ; il l'alimente. On peut donc penser que la figure du travailleur est une « bombe à retardement » dont la violence doit sans cesse être inhibée ou canalisée⁴³⁴. La nécessité pour la civilisation d'inhiber et de sublimer la pulsion sexuelle s'applique également à la pulsion destructrice⁴³⁵.

432 Karen Horney, *La personnalité névrotique de notre temps*, op. cit., pp. 140 à 154. L'objet de l'auteure ne pouvait que nous intéresser. On regrette néanmoins l'absence de réflexion critique sur l'origine sociale des névroses qui caractérisent *notre temps* (nous soulignons).

433 Une telle conclusion nous semble permise par les analyses que Freud développe dans sa lettre à Einstein de septembre 1932. Voir *Œuvres complètes*, vol. 19, Paris, PUF, 1995 et tout spécialement ce passage, p. 78 : « à partir de notre mythologique doctrine des pulsions, nous trouvons aisément une formule indiquant les voies indirectes pour combattre la guerre. Si la complaisance à la guerre est une émanation de la pulsion de destruction, on est tenté d'invoquer contre elle l'antagoniste de cette pulsion, l'Éros. Tout ce qui instaure des liaisons de sentiment parmi les hommes ne peut qu'agir contre la guerre ». La répression industrielle des liaisons de sentiments favorise le développement de la pulsion meurtrière.

434 Freud énumère un certain nombre de ces pratiques inhibitrices ou canalisatrices au chapitre 2 de *Malaise dans la civilisation*. Voir Freud, *Œuvres complètes*, vol. 18, op. cit. Compte tenu des échecs récurrents de la sublimation que nous avons aperçus avec Marcuse, nous retranscrivons ici le concept de « sublimation » par celui de « canalisation ». Si la canalisation d'une motion pulsionnelle reprend l'idée, contenue dans le concept de « sublimation », d'une expression socialement acceptable de la motion pulsionnelle, elle ne présume pas son dépassement : la canalisation d'une pulsion ne transforme pas cette pulsion, elle permet sa libération dans des canaux définis par la société. Ainsi la canalisation permet d'éviter l'expression nocive d'une pulsion mais elle n'efface pas pour autant la menace sociale latente qu'elle renferme.

435 Sur ce point particulier voir l'ouvrage de Norbert Elias et Eric Dunning, *Sport et civilisation, la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994.

Chapitre 4. La « civilisation du travail » : une civilisation nihiliste ?

Nous entendons ici mettre en rapport la figure du travailleur que nous venons de présenter et les analyses critiques relatives à la crise de la civilisation qui ont eu cours au 20^{ème} siècle, notamment au lendemain de la première guerre mondiale. Sans outrepasser les limites spécifiques de notre analyse, nous souhaitons dégager les axes majeurs du diagnostic critique porté sur la civilisation de manière à mettre en évidence les rapports qu'ils pourraient entretenir avec la figure du travailleur. Sans aller jusqu'à prétendre que la figure du travailleur est la seule source de la crise civilisationnelle exprimée en Occident et tout particulièrement en Europe au 20^{ème} siècle, il nous semble pourtant qu'elle y a largement contribué. Afin de défendre cette thèse, nous ferons valoir les accents nihilistes de cette figure en montrant qu'ils permettent effectivement d'expliquer une partie du diagnostic critique des analystes de la crise de la civilisation. En repartant d'un diagnostic critique déterminé, il s'agira donc simplement de montrer les résonances qu'il entretient avec la figure du travailleur dessinée précédemment. Ceci nous permettra d'instruire une critique culturelle de la « civilisation du travail » de l'ère tayloro-fordienne.

A. La crise de la civilisation

« Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles »⁴³⁶. Inaugurant une période de réflexion intense sur la corruption et la déchéance de la culture occidentale, c'est en ces termes que Paul Valéry évoque en 1919 le sentiment de crise de la civilisation qui s'empare de nombre de penseurs européens à la suite des première et seconde guerres mondiales. Si le diagnostic d'une

436 Paul Valéry, « La crise de l'esprit » dans *Variété I*, Paris, Gallimard, 1924, p. 11..

décadence ne fut pas partagé d'une manière unanime et si un certain enthousiasme pour l'homme nouveau a aussi pu se faire jour⁴³⁷, tout spécialement dans l'entre-deux-guerres, on remarque néanmoins qu'une « angoisse civilisationnelle » parcourt un vaste corpus du discours philosophique et littéraire occidental à partir des années 1920. Certes, comme le remarque Erich Fromm, « le diagnostic de maladie porté sur la civilisation occidentale contemporaine n'a rien de novateur »⁴³⁸ : déjà initié par Rousseau, le soupçon porté sur le procès civilisationnel se propage dès le 19^{ème} siècle chez « des penseurs, philosophes et hommes politiques, de bords extrêmement variés »⁴³⁹. Cependant au lendemain de la Grande guerre, ce soupçon devient de plus en plus patent et il sera encore renforcé par les atrocités de la seconde guerre mondiale : les deux conflits semblent incarner un retour à la barbarie dont le procès de civilisation était justement sensé nous éloigner. Dans ce cadre, et comme le suggère les titres particulièrement évocateurs de nombreux ouvrages, le diagnostic d'une crise de la civilisation se construit comme un topos du discours philosophique et littéraire de l'époque. En France, aux deux lettres de Paul Valéry sur « la crise de l'esprit » succèdent *Le cancer américain* (1931) d'Aron et Dandieu, *La crise du progrès* (1935) de Georges Friedmann ou encore *La crise du monde moderne* (1946) de René Guénon. En Allemagne, *Le déclin de l'occident* (1919) de Spengler précède *Malaise dans la civilisation* (1929) de Freud, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935) de Husserl, *La dialectique de la raison* (1947) d'Horkheimer et Adorno ou encore *La crise de la culture* (1961) d'Hannah Arendt⁴⁴⁰.

437 Pour le contexte allemand, on pensera par exemple au réalisme héroïque des révolutionnaires conservateurs. Voir à cet égard Jeffrey Herf, *reactionary modernism*, *op. cit.* ; Armin Mohler, *La révolution conservatrice en Allemagne*, *op. cit.* ; Danièle Beltran-Vidal, *Les frères Jünger et la révolution conservatrice*, Montpellier, Centre de recherche et de documentation Ernst Jünger, 2002.

438 Erich Fromm, *Société aliénée et société saine*, *op. cit.*, p. 201.

439 *Ibid.* Fromm étaye cette thèse en s'appuyant sur Burckhardt, Tolstoï, Proudhon, Baudelaire, Thoreau, London et Marx. Voir sur ce point *Ibid.*, pp. 201 à 208.

440 Cette liste ne se veut pas exhaustive : elle rappelle simplement les ouvrages les plus célèbres relatifs à ce thème ou ceux dont le titre est particulièrement explicite. On notera également, comme signe de cette crise de la civilisation, la publication de travaux sur les concepts de culture et de civilisation : elle témoigne à nos yeux des interrogations de l'époque. À titre indicatif on peut citer les études suivantes : Alfredo Niceforo, *Les indices numériques de la civilisation et du progrès*, Paris, Flammarion, 1921 ; Albert Counson, *Qu'est ce que la civilisation ?*, Bruxelles, Public de l'académie de langue et littérature française, 1923 ; l'ouvrage collectif déjà cité *Civilisation, le mot et l'idée*, *op. cit.*, 1930 ; Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hambourg, Hamburger Studien

Revenons rapidement ici sur les raisons essentielles de ce sentiment de crise. Comme on va le voir ici en s'appuyant sur une brève reconstruction du concept moderne de civilisation, le sentiment d'un âge sombre de l'Occident découle d'une profonde remise en question de la notion de civilisation héritée des Lumières. Le concept de civilisation qui se construit principalement dans la seconde moitié du 18^{ème} siècle européen⁴⁴¹ désigne le processus en vertu duquel un peuple s'écarte de son état de sauvagerie initial. Issu du verbe civiliser, le terme renvoie initialement au passage à l'état de droit ; il exprime la formation d'une individualité conforme à la vie en société. Sous la plume de Mirabeau que l'on tient pour le premier auteur à avoir élargi le sens du verbe « civiliser » en direction de la notion de « civilisation », le concept désigne l'affinement des mœurs, la politesse, les bonnes manières, mais aussi et surtout la vertu⁴⁴². Ainsi, le néologisme désigne l'accession de l'homme à un état policé, vertueux que chacun juge supérieur à son état originel. C'est à partir d'une reprise de ce contenu initial du concept et en l'intégrant à leur philosophie optimiste de l'histoire que les Lumières sont parvenues à la construction du concept moderne de civilisation. Les Lumières ont non seulement adjoint une dimension temporelle forte au concept de civilisation en le comprenant comme un procès historique orienté vers le progrès de l'humanité mais elles ont aussi donné une signification déterminée à ce mouvement progressif. En dépit des divergences entre les différents penseurs que l'on rattache communément à ce mouvement, il existe d'une certaine manière un esprit des Lumières que Kant a tenté de résumer comme suit : « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. [...] Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières »⁴⁴³. L'éveil de la

zu Volkstum und Kultur der Romanen, 1930.

441 Dans son article consacré à l'histoire du terme « civilisation », Lucien Febvre écrit : « Civilisation naît à son heure. Je veux dire, à l'heure où s'achève le grand effort de l'*Encyclopédie* commencé en 1751, deux fois interrompu, en 1752 et 1757, par les rigueurs du pouvoir, mais repris en 1765 par l'audacieuse ténacité de Diderot et terminé enfin, en 1772, par le triomphe ». Voir *Civilisation, le mot et l'idée, op. cit.*, p. 16.

442 Voir Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 57.

443 Emmanuel Kant, « Qu'est ce que les Lumières ? » dans *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est ce que les Lumières*, Paris, Flammarion, 1991, p. 43.

connaissance autonome est le moteur de la civilisation. Aux yeux des Lumières, cette maxime anime le procès de civilisation : les progrès matériels mais surtout intellectuels et moraux de l'humanité sont conditionnés par la capacité de chaque homme à faire usage de son propre entendement. L'épanouissement de la raison doit permettre à l'humanité de s'éloigner de la barbarie et d'envisager un état pacifique où régneront le bien être matériel et la vertu : « plus la civilisation s'étendra sur la terre, plus on verra disparaître la guerre et les conquêtes, comme l'esclavage et la misère »⁴⁴⁴. En dépit de l'essor, au 19^{ème} siècle, d'une conception ethnographique de la civilisation⁴⁴⁵, l'essentiel du concept idéal élaboré par les Lumières est sauvegardé : la culture de l'esprit est en marche et elle doit favoriser l'émancipation de l'humanité, la sortie de son état de misère matérielle, intellectuelle et morale. À côté de la notion scientifique pour laquelle tout groupe d'être humain possède sa civilisation, c'est-à-dire une spiritualité qui lui est propre, « la vieille conception d'une civilisation supérieure, portée, véhiculée par les peuples blancs de l'Europe occidentale et de l'Amérique septentrionale »⁴⁴⁶ est maintenue.

Cet espoir humaniste d'une civilisation supérieure est profondément remis en question par les phénomènes qui apparaissent en Europe au 20^{ème} siècle⁴⁴⁷. Si le bien-être matériel et les progrès techniques de l'homme sont reconnus par la grande majorité des analystes, ceux-ci sont beaucoup plus perplexes au sujet de la progression intellectuelle et morale de l'humanité. Pour beaucoup, loin d'avoir réalisé l'idéal humaniste de l'homme conscient, réfléchissant par lui-même et n'obéissant qu'aux lois de la raison, l'individu moderne est un esclave irresponsable⁴⁴⁸. C'est l'autorité qui lui prescrit

444 Condorcet, *La vie de Voltaire*, cité par Lucien Febvre dans *Civilisation : le mot et l'idée*, *op. cit.*, p. 22.

445 Sur l'essor de cette conception ethnographique de la civilisation voir *Ibid.*, pp. 24 à 34.

446 *Ibid.*, pp. 44-45.

447 Signalons ici que la conception freudienne de la crise de la civilisation ne s'accrode pas avec la thématique présentée ici. Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud tente de montrer que le procès de civilisation est en lui-même nihiliste au sens où il réprime les pulsions fondamentales de l'être humain. En ce sens, la crise ne dérive d'une remise en question du procès par des événements qui paraissent contraires à son cours. Elle est une conséquence directe du développement de ce procès : la crise est consubstantielle au procès de civilisation. Voir Sigmund Freud, *Œuvres complètes*, vol. 18, *op. cit.*

448 Ce motif est récurrent dans l'analyse de la crise de la civilisation. Voir par exemple Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1945 notamment pp. 75-76 et surtout Georges Bernanos dans *la France contre les*

ses règles d'actions et, en ce sens, son irresponsabilité est tout à la fois intellectuelle et morale : intellectuelle en ce sens que l'individu laisse l'autorité penser à sa place, et morale en ce sens qu'il n'est pas, à proprement parler, le sujet de ses actions mais seulement le dépositaire d'une fonction. Aussi la crise de la « civilisation » des Lumières repose en premier lieu sur la remise en question empirique de son axiome. Alors que le progrès de la connaissance rationnelle doit entraîner le progrès matériel et moral de l'humanité, on observe une crise de la pensée méthodique et rationnelle qui entraîne avec elle une crise morale. Loin de réaliser l'idéal kantien du sujet libre capable d'exercer son jugement critique sur la société, l'individu moderne s'apparente plutôt au fonctionnaire entièrement soumis aux dictats de l'appareil. Se laissant guider par l'autorité, l'individu moderne n'a pas rompu avec l'obscurantisme passé. Si l'autorité ne dérive plus de la religion et qu'elle revêt des formes variées (politique, technique ou économique), il n'en reste pas moins que l'individu lui obéit de manière aveugle. Certes, comme nous l'avons remarqué précédemment avec Marcuse, son obéissance est dictée par l'apparente rationalité des instances autoritaires. Mais dans la mesure où la rationalité de ces instances est plus admise que comprise, crue que reconnue et rarement interrogée, l'obéissance du sujet reste arbitraire ; puisqu'elle n'est pas pleinement rationnelle, elle s'apparente encore à une contrainte. À ce premier motif de remise en question du progrès imaginé par les Lumières, il convient d'en ajouter un second, plus radical encore dans la mesure où il attaque directement le lien logique établi par les Lumières entre le progrès de la connaissance rationnelle et le progrès moral de l'humanité : l'horreur vécue lors des deux conflits mondiaux du 20^{ème} siècle laisse penser que les progrès scientifiques et techniques peuvent être mis au service de la plus grande barbarie. Paul Valéry écrit :

Nous avons vu, de nos yeux vu, le travail consciencieux, l'instruction la plus solide, la discipline et l'application les plus sérieuses, adaptés à d'épouvantables desseins. Tant d'horreurs n'auraient pas été possibles sans tant de vertus. Il a fallu, sans doute, beaucoup de science pour

robots, op. cit., pp. 218-219.

tuer tant d'hommes, dissiper tant de biens, anéantir tant de villes en si peu de temps ; mais il a fallu non moins de *qualités morales*. Savoir et Devoir, vous êtes donc suspects ?⁴⁴⁹

Valéry ne se contente pas ici de remettre en question le lien nécessaire et immédiat entre les progrès rationnels et le devenir raisonnable de l'humanité. Il soupçonne les valeurs les plus hautes de la civilisation européenne d'être à l'origine de la barbarie⁴⁵⁰. La distinction entre le bien et le mal devient poreuse et les valeurs les plus élevées sont destituées du rang qu'elles occupaient. L'état de crise de la civilisation n'est donc pas seulement lié à l'ineffectivité empirique de la prémisse civilisationnelle (le développement de la raison critique). Il est beaucoup plus radical dans la mesure où c'est le principe logique d'animation du procès de civilisation (la production du bien par le développement de la raison) qui est mis en cause.

Nous n'entendons pas revenir ici sur les analyses qui ont été faites pour expliquer cette évolution et l'échec de l'idéal des Lumières⁴⁵¹ mais seulement faire valoir le caractère nihiliste de la situation qui s'ouvre au moment de cette remise en question. La situation est nihiliste au sens classique du terme, c'est-à-dire au sens où elle correspond à une crise des valeurs jusqu'alors promues au rang d'idéal par les humanistes des Lumières. Dans un tel contexte, l'Occident ne se reconnaît plus, ne sait plus comment se définir, se cherche ; il assiste, semble-t-il, à son agonie⁴⁵². La crise de la civilisation exprime le désarroi des occidentaux face au sentiment de la perte des valeurs fondamentales des Lumières. Le péril encouru par les valeurs de paix et d'autonomie de l'esprit confronte l'Occident à l'expérience nihiliste : face à l'anéantissement des valeurs chères aux philosophes du 18^{ème} siècle, celui-ci est en manque de repères. À quelles valeurs faut-il désormais se référer ? En quoi peut-on croire ?
Telles sont les questions qui surgissent et que les occidentaux se

449 Paul Valéry, « La crise de l'esprit » dans *Variété 1, op. cit.*, p. 13 (les termes en italique sont soulignés par l'auteur).

450 Un soupçon analogue apparaît dans le dernier chapitre du livre de Georges Duhamel, *Civilisation 1914 – 1917*, Paris, Mercure de France, 1918.

451 Une telle étude constitue un travail de recherche à part entière. Elle réclamerait de se confronter au vaste corpus consacré à la crise de la civilisation en cherchant à distinguer les différentes thématiques qui ont été faites de l'échec de l'idéal des Lumières. Pour notre part, c'est seulement l'influence de la figure du travailleur que nous allons souligner.

452 Voir Paul Valéry, « La crise de l'esprit » dans *Variété 1, op. cit.*, pp. 13-14.

posent de manière urgente au terme de la première guerre.

L'orage vient de finir, et cependant nous sommes inquiets, anxieux, comme si l'orage allait éclater. Presque toutes les choses humaines demeurent dans une terrible incertitude. Nous considérons ce qui a disparu, nous sommes presque détruits par ce qui est détruit ; nous ne savons pas ce qui va naître et nous pouvons raisonnablement le craindre. [...] le désarroi et le doute sont en nous et avec nous.⁴⁵³

Le nihilisme de l'époque est double : il exprime non seulement la perte des valeurs traditionnelles mais aussi le vide laissé par ces valeurs. Le nihilisme ne désigne pas seulement la disparition des valeurs du passé. Il renvoie également aux difficultés rencontrées pour définir les valeurs qui serviront de guide dans l'avenir.

B. Accents nihilistes de la figure du travailleur

C'est désormais l'influence de la figure du travailleur sur ces deux aspects du nihilisme que nous allons tenter de faire apparaître. Si la crise de la civilisation peut être rattachée à des causes multiples et que nous ne saurions la réduire aux seuls effets culturels des modalités tayloro-fordienne de production, celles-ci ont pourtant joué un rôle considérable dans la formation de ce contexte. Certes, l'angoisse civilisationnelle ne dérive pas *seulement* des modalités techniques d'exercice du travail mais nous défendrons l'idée selon laquelle elles ont *largement* contribué à la crise du concept de « civilisation » que les Lumières avaient forgé. Si cette crise peut être perçue comme un phénomène social total, c'est l'influence spécifique de l'activité pratique de travail telle qu'elle fut pensée par Taylor puis Ford que nous entendons mettre en évidence. Puisque la figure du travailleur exprime les effets culturels de la morphologie du travail à l'ère tayloro-fordienne, ce sont donc les accents nihilistes de la figure du travailleur que nous allons dégager. À travers la mise en relief de l'inflexion nihiliste que le travailleur tayloro-fordien fait subir à la

453 *Ibid.*, pp. 34-35

culture, nous ferons apparaître et son influence sur la crise de la civilisation diagnostiquée par de nombreux analystes, et le caractère nihiliste de la « civilisation du travail ».

L'anti-Lumières

Les caractéristiques intellectuelles et morales de la figure semblent entrer en contradiction avec l'idéal défini par les Lumières. En effet, pour les Lumières, le développement de la raison humaine, l'autonomie intellectuelle et morale de chaque individu doit permettre la construction d'une société libre, vertueuse et pacifique. C'est d'abord en ce sens que le nihilisme de la figure du travailleur doit être compris : cette figure nie les valeurs fondamentales de la civilisations des Lumières.

Sur le plan intellectuel, on remarque tout d'abord que la figure du travailleur se situe à l'opposé du sujet pensant rêvé par Kant dans *Qu'est ce que les Lumières*. Loin de faire un libre usage de son entendement, loin de penser par lui-même en mobilisant ses catégories logiques et loin de développer un esprit critique par le biais duquel il serait à même de critiquer les règles sociales en vigueur, la pensée du travailleur est tout à la fois entravée dans sa discursivité et socialement déterminée. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, la parcellisation du travail produit une contraction spatio-temporelle de la pensée : celle-ci est restreinte pendant des heures à une seule et même tâche, elle ne voyage pas, ne se dilate pas et de ce fait le travailleur se montre incapable de penser discursivement. Puisque, pour reprendre l'analyse weilienne présentée précédemment⁴⁵⁴, le morcellement du travail gêne l'établissement des liaisons discursives indispensables à toute compréhension du monde, l'individu moderne est en grande difficulté lorsqu'il s'agit pour lui de comprendre le monde et de produire des connaissances rationnelles démonstratives ou argumentées. La réification du monde fondée sur la réification de la conscience du travailleur témoigne de l'incompatibilité des nouvelles méthodes de production avec la devise des Lumières « Ose

454 Voir dans la section 2 du chapitre 3 « Une conscience aliénée : le phénomène de la réification ».

savoir ! ». Les conditions empiriques dans lesquelles se déroule l'existence au travail sont un obstacle effectif au désir de déployer une pensée rationnelle ; la figure du travailleur tayloro-fordien est une antithèse du citoyen émancipé par l'exercice de sa raison.

Une remarque s'impose ici. Gramsci, toujours dans le cahier 22 de ses *Cahiers de prison*, développe une idée contraire à celle que nous avançons ici. Pour lui, les nouvelles méthodes de production sont à même de favoriser une libération de la pensée. Le travail mécanique répétitif doit permettre le libre vagabondage de la pensée.

Quand l'adaptation est complète, il apparaît en réalité que le cerveau de l'ouvrier, au lieu de se momifier, a atteint un état de totale liberté. Seul le geste physique s'est complètement mécanisé : la mémoire du métier, réduit à des gestes simples répétés à un rythme intense, s'est « nichée » dans les faisceaux musculaires et nerveux, ce qui a laissé le cerveau libre et dégagé pour d'autres occupations. Nous marchons sans avoir besoin de réfléchir à tous les mouvements nécessaires pour mouvoir toutes les parties du corps synchroniquement et de la façon déterminée qui est nécessaire à la marche, il en va de même dans l'industrie pour les gestes fondamentaux du métier ; on marche automatiquement et en même temps on pense à tout ce qu'on veut⁴⁵⁵.

Pour Gramsci, si l'acclimatation à un poste engendre une contraction de la pensée, cette contraction n'est que transitoire. Certes l'adaptation à un poste réclame un grand effort du travailleur pour évacuer autant que faire se peut toute liberté intellectuelle et se concentrer sur la répétition mécanique de la tâche qui lui est confiée. En ce sens la pensée se pétrifie : elle se focalise sur l'accomplissement d'une suite de gestes déterminée. Cependant, au bout d'un certain laps de temps, la concentration devient superflue : l'habitude est telle que la technique spécifique du poste est incorporée par l'ouvrier. Le corps exécute seul les gestes requis. Il le fait de manière naturelle, inconsciente. En ce sens les nouvelles méthodes de production pourraient servir l'idéal émancipateur des Lumières : pour Gramsci, l'espace ouvert à la réflexion de l'ouvrier est propice aux « réflexions peu conformistes »⁴⁵⁶. Certes l'ouvrier n'éprouve que peu d'intérêt pour le travail qu'il fait et en ce sens il entre bien dans ce que Lukacs

455 Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, op. cit., pp. 299-300.

456 *Ibid.*, p. 300.

appelait une attitude contemplative. Mais cette attitude est loin d'être émancipatrice. Si l'on en croit Lukacs, elle est d'abord marquée par un désengagement du sujet, par l'adoption d'un comportement passif. L'attitude contemplative du travailleur est le signe d'une non présence à soi et au monde. De plus, le détachement contenu dans cette attitude est très relatif : si l'ouvrier ne s'engage pas lui-même en tant que personne dans son activité, il doit néanmoins être attentif à ce qu'il fait. L'argumentation que Gramsci déploie dans ce passage repose sur le parallèle insidieux que l'auteur établit entre l'activité du travailleur taylorien et la marche à pied. C'est ce parallèle qui lui permet en effet de faire valoir la possibilité d'une disjonction entre l'activité corporelle et celle de l'esprit. Or, la possibilité de cette disjonction n'existe pas pour l'ouvrier affecté à un poste. Comme le montrent les expériences concrètes de Weil, c'est bien la torpeur intellectuelle qui est le lot de l'ouvrier moderne et ce parce qu'il est obligé d'avoir conscience de la monotonie. L'ouvrier répétant indéfiniment la même tâche doit, contrairement à ce que pensait Gramsci, faire attention à ce qu'il fait, être concentré sur son activité aussi monotone soit-elle. S'il peut parfois se détacher de ce qu'il fait pratiquement, ce détachement est relatif et éphémère. Contrairement à la marche à pied, l'action exigée n'est pas naturelle : les cadences infernales, la précision des gestes, le respect des mesures de sécurité ou encore la crainte des réprimandes des chefs en cas d'erreur impliquent une veille consciente de l'ouvrier. De plus, le travail, aussi rationalisé soit-il, mêle toujours le hasard à la monotonie : les pannes, les incidents ou les ralentissements de la chaîne en amont ou en aval du poste sont fréquents si bien que « la pensée doit constamment être prête à la fois à suivre le cours monotone des gestes indéfiniment répétés et à trouver en elle-même des ressources pour remédier à l'imprévu »⁴⁵⁷. Si l'ouvrier peut bien, par instants, s'évader par la pensée, ces évasions sont brèves et angoissées : elles sont toujours grevées par la nécessité de faire attention à ce que l'on fait et menacées par les soubresauts de la

457 Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine » dans « Expérience de la vie d'usine » dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 294.

chaîne. En ce sens, quand bien même la monotonie du travail ouvrirait un espace propice à la liberté intellectuelle, cet espace est très réduit, trop réduit pour permettre le déploiement véritable d'une pensée discursive. Obligé de suivre le cours monotone de son activité répétitive, l'ouvrier ne peut donc ni s'assoupir ni s'évader. Sa pensée se crispe sur une répétition infinie. En ce sens la pensée du travailleur moderne est bel et bien contraire au développement de la raison que les Lumières appelaient de leurs vœux.

À ce premier accent nihiliste de la figure du travailleur, il convient d'en ajouter un second. Le travailleur est une figure hétéronome qui obéit aveuglément aux lois de la structure dans laquelle il s'inscrit. Il est une antithèse du sujet libre qui n'obéirait qu'aux lois qu'il se serait données à lui-même. La raison technique enjoint au travailleur de se mettre au service de l'injonction productiviste, elle le pousse à se considérer comme un *quantum* de force devant être mobilisé. Jointe au phénomène de réification par lequel le travailleur évacue ses attentes personnelles et tend à se considérer comme un simple objet pouvant être enrégimenté, la raison technique promeut l'attitude passive du sujet. Celui-ci n'est pas un centre d'action décidant par lui-même de ses actes; il doit se soumettre aux exigences du système. Pour la figure du travailleur il est parfaitement rationnelle et légitime de se soumettre aux ordres de la direction. Adhérant au principe de l'arraisonnement, le travailleur se voit comme un « arraisonneur arraisonné ». La mise à disposition de soi lui apparaît dès lors comme une attitude naturelle, nécessaire : « le type [du travailleur] ne connaît pas la dictature, car pour lui liberté et obéissance sont identiques »⁴⁵⁸. À ses yeux, la réflexion critique autonome est réservée aux marginaux, aux traitres, c'est-à-dire à tous ceux qui s'écartent des règles établies du système de production et de son principe d'action dominant : ce sont des comportements déclassés parce qu'ils sont contraires à l'arraisonnement⁴⁵⁹. Pour la figure du

458 Ernst Jünger, *Le Travailleur*, *op. cit.*, p. 192.

459 Nous nous permettons à nouveau de renvoyer le lecteur à notre article « Le travailleur comme Figure et le problème de son autre dans *Le travailleur* d'Ernst Jünger », *op. cit.*, tout spécialement pp. 9 *sq.*

travailleur, seul compte le fonctionnaire obéissant aux ordres. En ce sens il reste prisonnier d'un état de tutelle, et on pourrait même dire avec Kant qu'il y a pris goût et qu'il est dans l'incapacité de se servir de son propre entendement⁴⁶⁰.

Enfin, outre la négation de la discursivité et de l'autonomie du sujet pensant, la figure du travailleur semble également s'opposer à l'idéal de paix des Lumières. La volonté partagée par tous de participer à l'entreprise de mobilisation de l'énergie planétaire et la mise à disposition de soi qu'elle produit sont créatrices d'une communauté de travail. Cette communauté s'entend tout à la fois comme partage de valeurs communes et comme ensemble de liens unissant les travailleurs dans un effort collectif. Aussi, on pourrait penser que le travailleur, dans la mesure où il s'apparente plus au soldat anonyme intégré à un ensemble qu'à l'individu bourgeois poursuivant ses intérêts égoïstes, est une figure de la solidarité collective et de l'union entre les particuliers. Si un tel argument nous paraît valide, si l'âge du travailleur correspond bien à celui des rassemblements de masse et des formations politiques organiques, c'est-à-dire constituant des blocs de plus en plus unitaire⁴⁶¹, il ne suffit pourtant pas à prouver le caractère pacifiste de la figure du travailleur. En effet la valorisation de la force et de la domination portées par la raison technique ainsi que le renforcement de la pulsion destructrice déterminée par le traitement des instincts dans la « civilisation du travail » tayloro-fordienne laissent présager des déchaînements violents. Comme nous l'avons signalé précédemment, la figure du travailleur valorise la force virile et la pugnacité. En même temps, et en dépit des mesures qui viennent canaliser sa violence, il s'agit d'une figure dont la brutalité ne cesse d'être nourrie et encouragée. Dès lors, même si la communauté de travail entrave la libération de la pulsion de destruction à l'intérieur de

460 Voir Emmanuel Kant, « Qu'est ce que les Lumières ? » dans *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est ce que les Lumières, op. cit.*, p. 44.

461 Ernst Jünger a, de manière prémonitoire, annoncé l'avènement des États totalitaires dans son *Travailleur* qui, rappelons le, paraît à l'automne 1932, soit quelques mois avant la nomination d'Hitler comme chancelier. Pour Jünger, les formations organiques sont l'œuvre de la Figure du travailleur. Voir *Le Travailleur, op. cit.*, tout spécialement les sections 35 ainsi que 68 sq. Nous allons revenir sur les implications politiques de la « civilisation du travail » dans les lignes qui vont suivre.

la société, rien n'interdit (et les événements historiques sont là pour en témoigner) un déchargement collectif de cette violence hors des limites de cette communauté. L'espoir humaniste d'une paix future est bel et bien menacé par la figure du travailleur.

Le travailleur et les phénomènes totalitaires

Cette remise en question généralisée du projet des Lumières apparaît avec évidence à travers les phénomènes politiques concomittants de l'émergence de la figure du travailleur tayloro-fordien. À nos yeux, il n'est pas anodin que l'émergence progressive de cette figure coïncide avec l'apparition du fascisme et du totalitarisme. Sans réduire les origines du totalitarisme à la seule figure du travailleur, on peut souligner l'influence des caractéristiques intellectuelles et morales de ce type sur ce phénomène politique. On peut remarquer une certaine forme d'« affinité élective » entre cette figure et les phénomènes fascistes et totalitaires. La figure du travailleur a formé ou a contribué à former certaines des conditions indispensables à la réalisation du système totalitaire. Elle semble également partager l'aspiration à la « domination totale »⁴⁶² du système totalitaire. L'avènement du travailleur tayloro-fordien va de pair avec une remise en question du projet politique humaniste, globalement incarné par la démocratie parlementaire. Figure antithétique du citoyen autonome faisant usage de sa raison dans ses prises de décisions, le travailleur ne peut jouer le rôle politique du sujet libre. L'isolement et la mise en service des individus, la crise de la discursivité, la volonté de domination et le renforcement de la pulsion de destruction – qui nous sont apparus comme des traits spécifiques de cette figure – ont permis de constituer trois conditions essentielles au développement des mouvements totalitaires.

Tout d'abord, pour reprendre les termes d'Hannah Arendt, « les mouvements totalitaires sont des organisations massives d'individus

462 Voir Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 173 sq. Marcuse propose une analyse très semblable dans *Tolérance répressive suivi de Quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, op. cit., pp. 115 sq.

atomisés et isolés »⁴⁶³. Aux yeux d'Arendt, la force des mouvements totalitaires repose sur une double capacité à détruire les structures traditionnelles de la société, tout spécialement la division en différentes classes de la société bourgeoise de manière à obtenir par la suite un soutien unitaire et unique de la masse ainsi créée. Le système totalitaire repose sur un double mouvement de dissociation et de reconstitution. La dissociation de la société est le prélude à la manipulation de l'individu intégré au mouvement : on ne peut attendre une loyauté totale – base psychologique de la domination – « que de l'être humain complètement isolé qui, sans autres liens sociaux avec famille, amis, camarades ou simples connaissances, ne tire le sentiment de son utilité que de son appartenance à un mouvement, à un parti »⁴⁶⁴. Or, comme nous avons tenté de le démontrer précédemment, la réification des individus, encore renforcée par l'accroissement de la division du travail, entraîne une dégradation des relations humaines. Non seulement le morcellement du travail rend de plus en plus brefs les contacts entre les individus sur leur lieu de travail mais de plus il favorise les attitudes réifiantes : l'individu en vient à se considérer comme un objet devant laisser hors les murs les motifs de sa personnalité intellectuelle et émotionnelle, et cet individu transpose ce rapport à soi dans ses relations interindividuelles. Aussi la parcellisation croissante du travail œuvre en faveur d'une société atomisée où les individus sont esseulés, séparés de leurs congénères. Elle favorise l'apparition de l'homme de masse dont la principale caractéristique est l'isolement et le manque de rapports sociaux normaux⁴⁶⁵. Par ailleurs lors de notre analyse de la raison technique un motif décisif pour le mouvement de reconstitution nécessaire au totalitarisme avait été dégagé : la rationalité technique soumise au dogme de l'arraisonnement exige de chacun une mise à disposition de soi. L'arraisonneur agit de manière conséquente lorsqu'il se laisse arraisonner. Ainsi, coupé de ses relations avec autrui, le travailleur reste néanmoins une figure s'intégrant volontairement dans les

463 Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire*, op. cit., p. 47.

464 *Ibid.*

465 *Ibid.*, p. 39.

structures collectives : la figure du travailleur se distingue de celle du bourgeois par sa mise en service, par sa capacité à se sacrifier au nom de la collectivité. En ce sens le travailleur compris comme figure de l'officier anonyme correspond particulièrement bien à l'exigence d'obéissance passive et de loyauté des mouvements totalitaires. Comme le remarque Marcuse dans *Quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, dans l'Allemagne nationale socialiste, le règne de la terreur ne fut pas soutenu par la seule force brutale ; c'est aussi l'intégration des normes de l'efficacité et de la rationalité technologique qui a permis de former des masses dociles⁴⁶⁶.

Une seconde condition essentielle de ces mouvements repose sur la faiblesse de la rationalité des masses : la crédulité de l'homme de masse est une condition nécessaire de son embrigadement. Dans la section intitulée, « esquisse de la vie sociale contemporaine » de ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Weil soulignait, dès 1934, les répercussions politiques de la crise de la pensée discursive engendrée par la parcellisation du travail. Pour la philosophe, le fascisme est une conséquence directe de l'inconscience des individus.

Il est bien injuste de dire par exemple que le fascisme anéantit la pensée libre ; en réalité c'est l'absence de pensée libre qui rend possible d'imposer par la force des doctrines officielles entièrement dépourvues de signification.⁴⁶⁷

La crise de la pensée discursive entraîne son remplacement par l'imagination : « comme il arrive toujours, la confusion mentale et la passivité laissent libre cours à l'imagination »⁴⁶⁸. Incapables de comprendre les causes de leurs souffrances et d'établir des projets politiques rationnels et cohérents, les individus sombrent dans la croyance au thaumaturge. Son milieu social étant teinté de mystères et de qualités occultes, l'homme de masse s'avère incapable d'identifier rationnellement les ressorts sur lesquels agir pour transformer la

466 Herbert Marcuse, *Tolérance répressive suivi de Quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, op. cit., pp. 89-90 notamment, mais la mise en évidence de cette affinité est un fil conducteur de son analyse.

467 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, op. cit., p. 104.

468 *Ibid.*, p. 103.

société dans laquelle il vit. Plutôt que de sombrer dans le fatalisme et le désespoir, l'homme de masse attend son salut d'un homme providentiel : « dans une pareille situation, n'importe quel soliveau peut être regardé comme un roi et en tenir lieu dans une certaine mesure grâce à cette seule croyance »⁴⁶⁹. Les figures populistes qui proposent des solutions simplistes et grossières à la crise économique et sociale qui sévit dans l'entre-deux-guerres, suscitent l'enthousiasme.

Dans un tel contexte, le recours à la violence comme moyen de sortir de l'impasse économique et sociale a pu trouver un écho, une résonance dans la pulsion de destruction renforcée de la figure du travailleur et dans sa volonté technique de domination. Les solutions traditionnelles des mouvements fascistes et totalitaires telles que le recours au nationalisme, à l'impérialisme ou la stigmatisation de boucs émissaires viennent combler ses désirs latents de déchaînements violents en leur offrant un canal de libération légitimé par l'État. Outre l'avènement des masses et la crise de la pensée discursive, c'est donc aussi le caractère brutal de la figure du travailleur qui constitue une condition propice à l'avènement de l'oppression des mouvements fascistes et totalitaires. Certes le désir d'expansion nationaliste apparaît de manière plus évidente dans le fascisme mussolinien et dans le nazisme hitlérien que dans le bolchevisme : le concept international de révolution socialiste peut laisser penser, au moins en théorie, que l'idéal politique pacifique des Lumières serait resté en vigueur à l'Est de l'Europe. Pourtant, comme l'a montré Hannah Arendt, le bolchevisme partage avec le nazisme une volonté de « domination totale » qu'elle définit comme un désir d'élimination de la spontanéité et de l'individualité humaine, comme une volonté de « transformer la personnalité humaine en une simple chose »⁴⁷⁰.

Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un monde de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de spontanéité [...] l'individualité comme tout ce qui, bien sûr, distingue un homme d'un autre, est intolérable.⁴⁷¹

469 *Ibid.*

470 Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire, op. cit.*, p. 174.

471 *Ibid.*, p. 197

Il y a donc bien une agressivité interne à la mentalité bolchevique, et ce en dépit du sens spécifique que revêt son désir d'expansion. La quête d'une maîtrise absolue de l'individu humain, d'un contrôle parfait de son comportement témoigne d'un désir agressif de domination : il s'agit de faire violence à la nature humaine, de détruire certains de ses aspects pour la rendre conforme à certains plans établis.

Cette remarque nous conduit finalement à repérer, par delà l'influence de la figure du travailleur tayloro-fordien sur les conditions de formation des phénomènes politiques mentionnés, une affinité plus fondamentale encore entre le travailleur et les systèmes totalitaires : l'aspiration totalitaire à la « domination totale » obéit aux principes de la volonté technique. Si la rationalité spécifique du travailleur crée une figure humaine propice à l'avènement des systèmes totalitaires, ce n'est pas seulement parce que cette figure se laisse aisément arraisonné. C'est aussi parce qu'elle partage avec les systèmes totalitaires l'aspiration à l'arraisonement total de l'être. Tout comme le travailleur, le système totalitaire est en quête d'une mobilisation de l'énergie planétaire destinée à accroître sa puissance : dans un cas comme dans l'autre il s'agit d'exploiter sans merci le matériel naturel et humain, de réduire l'être à un objet exprimant la puissance de l'arraisonnant. À cet égard, l'investissement du travailleur comme icône de la force virile par les régimes fascistes et totalitaires⁴⁷² est symptomatique : il exprime la connivence intellectuelle et morale entre cette figure et ces systèmes politiques⁴⁷³. Se réclamer du travailleur, c'est faire appel à son idéal de maîtrise et de manipulation de l'énergie terrestre et le reconnaître comme sien. En retour, la figure du travailleur ne peut manquer de se retrouver dans l'idéologie totalitaire de la « domination totale ».

472 Voir Deuxième partie, chapitre 1, deuxième section, « la raison technicienne et la valorisation de la force ».

473 Cette idée nous semble corroborée par les analyses que propose Marc Crépon dans son article « la “valeur” du travail et la “force” des idéologies » dans *Esprit*, n° 352, février 2009, p. 177-190.

L'horizon détruit

Partant de cette connivence, on peut faire apparaître le second aspect du nihilisme de la figure du travailleur. Pour le moment, son nihilisme s'est exprimé de manière négative. C'est parce que la figure du travailleur remet en cause les valeurs fondamentales et le projet politique des Lumières qu'elle est présentée comme nihiliste. Elle suscite une crise de la culture parce qu'elle nie le projet humaniste émancipateur et pacifiste. Son nihilisme relève de cette négation. Cependant, ce premier aspect n'est peut-être qu'un préalable à la création de nouvelles valeurs. Les valeurs humanistes seraient détruites au nom de nouvelles valeurs. La mort de la culture des Lumières annoncerait une renaissance culturelle de l'Occident. Dès lors, le nihilisme du travailleur serait relatif. Il serait seulement l'expression du point de vue de l'analyste. Le nihilisme en dirait finalement plus sur l'observateur que sur le travailleur : il exprimerait simplement l'incapacité du premier à se déprendre des valeurs humanistes héritées du passé et à reconnaître le second comme le représentant de la culture à venir. C'est pourtant bien cette thèse selon laquelle la figure du travailleur serait porteuse d'une culture positive, créatrice que nous entendons remettre en question dans les dernières lignes de ce chapitre⁴⁷⁴. La connivence intellectuelle et morale du travailleur avec l'idéologie totalitaire est un signe du nihilisme radical de cette figure. La figure du travailleur est nihiliste parce que l'arraisonnement érigé au rang de principe métaphysique est dénué de sens : il ne vise aucune finalité si ce n'est la destruction de l'être.

Avant de poursuivre, il nous semble nécessaire de faire la remarque suivante. Nous ne souhaitons pas étayer cette thèse en nous référant aux célèbres analyses heideggeriennes sur l'essence de la technique. Un tel dialogue ne nous paraît pas, en dépit de la célébrité de ces analyses, nécessaire pour parvenir au but que nous nous fixons ici. À nos yeux, la thématization spécifique que Heidegger propose du

474 Le nihilisme dont nous parlerons prendra alors le sens fort que Nietzsche confère à ce terme dans le passage suivant : « Nihilisme : le but fait défaut ; la réponse au "pourquoi ? » » fait défaut ; que signifie le nihilisme, - que les valeurs suprêmes se dévalorisent » Voir Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes : automne 1887- mars 1888 » dans *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 13, Paris, Gallimard, 1976, pp. 27-28.

nihilisme comme occultation et oubli de l'être nous éloignerait en effet de notre réflexion sur le caractère culturellement positif ou négatif, créateur ou destructeur, de l'arraisonement. Certes, le propos d'Heidegger n'est pas absolument étranger à la question de l'avenir de la culture occidentale. À ses yeux, il semblerait que la redécouverte de la question de l'être soit la voie à suivre pour permettre la régénérescence culturelle de l'espace occidental et, en premier lieu, du vieux continent. Or, si l'arraisonement recouvre l'être et favorise son oubli, en même temps il peut préparer son dévoilement. Non sans paradoxe, c'est aux heures du nihilisme achevé que la question de l'être se manifeste dans toute sa force⁴⁷⁵. Cependant, sa conception du nihilisme comme occultation déplace le centre de gravité du concept : elle ne l'articule pas directement à la question des valeurs. Elle l'indexe à une interrogation métaphysique et entraîne Heidegger dans « la sombre dramaturgie du retrait, de l'abandon et du défaut où se donne ce qui est à garder et à sauver »⁴⁷⁶. Puisque l'être et le néant sont liés, puisqu'on ne saurait dire l'être sans en même temps le dédire, toute tentative de dépassement du nihilisme paraît vouée à l'échec et condamnée à une reproduction du nihilisme : produire un autre regard sur le monde doit entraîner une nouvelle occultation de l'être. N'indexant pas le terme au caractère négatif des valeurs et proche de rendre caduque toute perspective de dépassement de la situation nihiliste, Heidegger développe une pensée du nihilisme extrêmement singulière. Le nihilisme s'applique à la quasi-totalité de l'histoire de la métaphysique occidentale ; il ne désigne pas une situation culturelle et sociale située spatio-temporellement, en un temps déterminé de l'histoire contemporaine. De ce fait, son propos sur le sujet nous paraît étranger au chemin que nous empruntons.

Si l'arraisonement de l'être nous paraît nihiliste, c'est parce qu'il n'obéit *finalement* à aucune valeur positive : il est animé par une

475 Tel est le sens du vers d'Hölderlin que Heidegger cite dans « la question de la technique » : « là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve ». Voir Martin Heidegger, *Essais et conférences*, op. cit., p. 38. Voir aussi *Contribution à la question de l'être* dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1990.

476 Jean-François Courtine, *Heidegger – Jünger, Trans lineam – De linea* paru dans Marc Crépon, Marc De Launay, *Les configurations du nihilisme*, op. cit, p. 180. Voir aussi Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980 et Jean-François Courtine, *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007.

tendance destructrice. La valeur apparente de l'arraisonnement n'est autre que l'efficacité : l'exploitation d'un *quantum* maximal d'énergie avec un minimum d'effort. Le but de l'arraisonnement est de mobiliser, de manière optimale, l'énergie planétaire : réduire les dépenses énergétiques dans la manipulation de l'être est un moyen de conserver, pour un temps, un maximum d'énergie qui pourra être libéré par la suite. La réduction des dépenses n'est pas antithétique d'une exploitation maximale lorsque c'est cette exploitation qui constitue le mobile d'une préservation temporaire de l'énergie. Or, l'efficacité, l'exploitation maximale de l'énergie, ne constitue pas une valeur transcendante. L'efficacité est incarnée par l'action efficace. Or, comme le remarquait Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, le critère de l'efficacité est problématique dans la mesure où il ne détermine pas de finalité réelle. Dire d'une action qu'elle est efficace, c'est montrer qu'elle est utile pour parvenir à telle ou telle fin. En ce sens l'efficacité est un moyen au service d'une autre fin ; elle n'établit pas, à elle seule, la finalité de l'action. Ainsi, l'efficacité instituée comme critère remplace la fin par le moyen et dissimule finalement toute interrogation sur les fins. Rien ne justifie en dernier ressort l'efficacité ou l'utilité : « l'utilité instaurée comme sens engendre le non sens »⁴⁷⁷. Le principe d'action de la figure du travailleur aboutit à une destruction du sens. L'existence devient un pur présent, elle est dépourvue de passé et d'avenir parce que l'individu ne vise rien d'autre que la répétition de la production sans viser un quelconque but extérieur à elle : « l'existence prend la forme d'un simple écoulement, où il n'y a place ni pour le souvenir, ni pour la prévision si ce n'est celle qu'exerce la force utilitaire et abstrayante qui consiste à produire le mécanisme »⁴⁷⁸. Certes, on pourrait penser que l'utilité vise une amélioration du confort des individus. Mais, d'une part, le confort n'est pas une fin, il est lui-même un moyen en vue d'une certaine fin. Le confort place l'homme dans les conditions qui

477 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 208. Voir aussi Simone Weil « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 98 qui propose une critique analogue du critère de l'efficacité érigé au rang de fin.

478 Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*, *op. cit.*, p. 61.

lui paraissent propices à son épanouissement : il est sensé *permettre* la réalisation de certaines finalités difficilement atteignables dans des conditions de misère matérielle. Ainsi que le soulignait Arendt dans *Condition de l'homme* moderne, l'accroissement de la consommation permis par une plus grande efficacité productive ne suffit pas à donner un sens à l'existence humaine⁴⁷⁹. Quiconque veut le confort et la consommation pour eux-mêmes fait preuve d'une attitude que l'on pourrait qualifier de morbide au sens où elle ne viserait rien d'autre qu'une simple préservation de l'existence. L'homme se prélassant dans le confort et la consommation n'est mu par aucune finalité si ce n'est la seule conservation et protection angoissée de ce qui est : il ne vise rien d'extérieur à lui. Rien ne transcende son existence. Comme en témoigne le personnage d'*À rebours* de Huysmans, la quête du confort n'est pas exemptée du soupçon de nihilisme. D'autre part, comme nous l'avons eu l'occasion de la voir précédemment, les économies tayloriennes et fordienne du confort et de la prospérité sont surtout des moyens d'accélérer le rythme de circulation du capital. Or, à travers cette accélération, c'est bel et bien l'idéal faustien d'une manipulation technique maximale de l'être qui nous a paru être à l'œuvre. Accélérer le rythme de circulation du capital c'est encore obéir à l'injonction productiviste de mise en service de la nature et des hommes : cette accélération est un moyen d'accroître la domination technique de l'être parce qu'elle suscite son renouvellement perpétuel. Il ne s'agit pas de créer un monde stable et durable mais d'accélérer le processus d'apparition et de disparition des objets. Ainsi l'idéal d'efficacité de la figure du travailleur taylorien est une valeur nihiliste ; elle ne constitue pas une fin, elle n'est qu'un moyen d'expression de sa volonté de puissance.

Or, cette volonté de puissance incarnée par la domination technique de l'être ne saurait elle-même constituer une valeur positive

479 Lewis Mumford fait un constat très similaire dans *Technique et civilisation*, *op. cit.*, pp. 324-325 : la seule reproduction ou préservation de l'existence est dénuée de sens. L'auteur écrit : « un phénomène économique qui ne procurerait pas cette marge de loisirs, de distractions, d'absorption, d'activité créatrice, d'échanges et de transmission manquerait complètement de sens et de caractère humain ». L'existence économique doit être complétée par la réalisation d'autres potentialités humaines.

et ce pour deux raisons. Tout d'abord, tout comme l'efficacité, la domination est un moyen et non pas une fin. En ce sens la volonté de domination est nihiliste : elle est insignifiante parce qu'elle ne saurait se suffire à elle-même. Ensuite, si la volonté de domination est nihiliste, c'est parce qu'elle est animée par une tendance destructrice : vouloir dominer un objet, c'est vouloir le rendre conforme à sa propre visée, anéantir ce qui en lui nous résiste, nier sa transcendance pour en faire un simple organe de notre être⁴⁸⁰. La volonté de soumettre l'être à l'organisation mécanique et à l'injonction productiviste élaborée par l'esprit contient déjà en elle-même une négation de la transcendance de l'être : elle l'incorpore aux déterminations intellectuelles, en fait un simple organe de l'esprit. Comme l'a bien repéré Spengler, cet aspect nihiliste est intimement lié au geste de la philosophie pratique moderne qui consiste à se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Si un tel geste peut néanmoins servir des idéaux transcendants, si l'homme peut se servir de la maîtrise acquise pour atteindre certains buts positifs et qu'en ce sens la négation de la transcendance de la nature n'est pas synonyme d'un nihilisme total, c'est pourtant ce type de but positif qui semble faire défaut à la « civilisation du travail » de l'ère tayloro-fordienne. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner à de nombreuses reprises en nous référant avec insistance aux travaux d'Herbert Marcuse, « l'instinct de destruction est une importante composante de l'énergie qui permet la conquête technique de l'homme sur la nature »⁴⁸¹. Animé par le dogme de la force et par le mouvement de production et de consommation d'énergie qu'il implique, l'arrondissement moderne engage un rapport profondément nihiliste du travailleur à l'être. L'être est violenté au nom d'une mise en activité effrénée qui menace de l'anéantir. Le travailleur fragmente la matière et la recompose sans cesse. Au cours de ce processus, il détruit le monde naturel au sein duquel il s'inscrit pour en faire un monde technique humain.

480 Jacobi, auquel on attribue communément le premier emploi du terme, a ainsi défini l'essence du nihilisme dans les reproches qu'il adresse à l'idéalisme fichtéen. Voir sa *Lettre sur le nihilisme*, Paris, Flammarion, 2009.

481 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 102. Sur cette relation essentiellement agressive de l'individu moderne à l'être, voir aussi *Eros et civilisation*, *op. cit.*, pp. 102-103.

Pour la première fois, l'homme a entrepris une véritable domination de la nature. Si notre monde devait un jour être enseveli, les fouilles que pourraient faire les archéologues futurs n'amèneraient certainement pas au jour des beautés comparables à celles de l'Antiquité, dont le pavage des rues lui-même nous ravit. Mais, à la différence de ce qu'ont laissé les périodes précédentes, on pourrait y trouver, ne fût-ce que pour les dernières décades, tant de fer et de béton qu'on serait encore capable, même dans un avenir éloigné, de se rendre compte que l'homme d'aujourd'hui avait enveloppé la planète dans le réseau de sa technique. À la différence de tous les progrès passés, l'étape que nous sommes en train de franchir est aussi importante que le premier pas qui a mené l'homme à la création de l'outil : on aperçoit nettement la perspective d'un changement de la planète en une immense usine destinée à exploiter ses matières premières et son énergie.⁴⁸²

Cependant, si la destruction du monde naturel paraît n'être qu'un préalable à l'édification d'un monde technique humain, la reconfiguration perpétuelle de celui-ci laisse transparaître son absence de durée. Ernst Jünger signalait dans son *Travailleur* que le monde prenait de plus en plus un caractère de chantier, d'atelier. Par ce regard aiguisé sur les formes du monde extérieur, il exprimait cette idée : le monde est sans cesse soumis à de nouvelles donations de formes. Préparant par là les célèbres analyses arenldiennes de *Condition de l'homme moderne*, il pressentait déjà qu'avec la domination technique, l'être ne saurait exister sur un autre mode que celui de la transition, du passage. La production moderne restaure une dimension du sens étymologique du terme latin *producere*. Il ne s'agit pas de conférer une permanence au monde. Les objets sont sans cesse dévorés ou reconfigurés. Le renouvellement perpétuel du monde technique témoigne d'une marche en avant qui s'apparente à une fuite dans la mesure où elle est dénuée de but positif. Le monde est produit (*producere*), mené en avant, emporté dans cette fuite. Dès lors point la menace d'une perte du monde compris comme élément durable qui pourrait constituer un foyer, un lieu dans lequel s'inscrire⁴⁸³.

Insignifiant parce qu'il n'est dirigé par aucune fin véritable, l'arraisonnement témoigne d'une attitude destructrice, essentiellement négatrice. L'univers du travailleur tayloro-fordien est absurde, dénué de sens, entièrement tourné vers la manipulation destructrice de l'être.

482 Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*, op. cit., pp. 28-29.

483 *Ibid.*, pp. 52-53.

Dès lors, en vertu de l'incapacité de cette figure centrale de l'entre-deux-guerres et des Trente glorieuses à faire émerger des valeurs positives, on peut raisonnablement penser que la figure du travailleur doit avoir joué un rôle majeur dans la crise de la civilisation diagnostiquée au 20^{ème} siècle. Elle a non seulement engendré une crise profonde des valeurs traditionnelles de la culture occidentale mais elle a aussi, en vertu de son caractère proprement nihiliste, contrarié le travail de réflexion sur la reconstitution culturelle de l'Occident : la « civilisation du travail » de l'ère tayloro-fordienne ne produit pas de valeurs positives capables d'orienter la culture occidentale mais elle nuit également, en raisons de ses caractéristiques propres, à la création de telles valeurs.

La « marche triomphale de la technique » laisse derrière elle un long sillage de symboles détruits. [...] Son essence paraît être de nature nihiliste du fait que son offensive s'étend à la totalité des rapports et qu'aucune valeur n'est capable de lui opposer de résistance.⁴⁸⁴

Le dépassement du nihilisme est problématique car le prisme technique s'empare de toute tentative pour instaurer de nouvelles valeurs : elle les soumet au dogme de l'efficacité, de l'utilité technique et les anéantit si elles n'y obéissent pas. Pour cette raison, il n'est pas de dépassement du nihilisme qui ne puisse prendre en compte la question de la place et des modalités d'exercice du travail dans la vie humaine. Si les modalités techniques d'exercice du travail ont participé à la formation d'une situation nihiliste en favorisant la diffusion de la rationalité technologique, c'est la possibilité d'un dépassement de cette forme de rationalité qu'il faut interroger et un tel questionnement ne peut être indépendant d'une réflexion sur le temps et les formes d'exercice du travail.

484 Ernst Jünger, *Le travailleur*, *op. cit.*, p. 211.

Troisième partie. La « civilisation des loisirs » : une solution ?

Le rapport entre les accents nihilistes de la figure du travailleur et la crise de la civilisation occidentale ne pouvait manquer de susciter l'écllosion de l'idée suivante : le dépassement de la crise passe par la disparition de cette figure. La période de l'entre-deux-guerres et des Trente glorieuses est le lieu d'un débat qui réactualise un dilemme posé par Marx : faut-il privilégier une réduction du temps de travail ou une désaliénation du travail ?⁴⁸⁵ Pour de nombreux auteurs, il paraît clair qu'on ne peut sortir du nihilisme qu'en réduisant la place du travail dans la vie humaine⁴⁸⁶. C'est en réduisant le temps consacré à cette activité réifiante et fondée sur des valeurs nihilistes que

485 Dans un passage célèbre du livre 3 du *Capital*, Marx, en contradiction apparente avec d'autres écrits, soutient l'idée suivante : « le règne de la liberté ne commence, en effet, que lorsque cesse le travail déterminé par la misère ou les buts extérieurs ; il se trouve donc par la nature des choses au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite ». Voir l'ensemble de ce passage dans Karl Marx, *Le Capital*, livre 3 dans *Œuvres*, Tome 2, Paris, Gallimard, 1963, pp. 1487-1488. Sur la résolution marxienne de ce dilemme entre libération et désaliénation du travail nous renvoyons le lecteur à l'interprétation proposée par Emmanuel Renault dans son article « Travail et domination » dans *Actuel Marx*, n°49, 2011, pp. 15 à 31. Outre la proposition de résolution du dilemme, l'article a le mérite de retracer les principales réponses qui y ont été apportées. Voir aussi Richard Sobel « Économie, travail et liberté chez Marx, Weil et Gorz » dans Renato di Ruzza et Patrick Gianfaldoni (dir.), *Des économistes et les tâches du présent, analyse du travail et dialogue des savoirs*, Toulouse, Octares, 2003. Dans cet article, l'auteur propose également une résolution du dilemme stratégique marxien. Pour l'auteur, la désaliénation du travail proposée dans la *Critique du programme de Gotha* et la libération du travail du livre 3 du *Capital* ne s'opposent pas mais se complètent. Nous y reviendrons.

486 Le dilemme marxien n'a pas toujours donné lieu à des positions aussi tranchées. Certains auteurs souscrivent tout à la fois à l'idée selon laquelle il faut libérer les hommes du travail tout en désaliénant cette activité. Cette indication a pour but d'éviter une interprétation caricaturale des auteurs mobilisés. Nous ferons remarquer les différences existant entre ceux qui souscrivent de manière nuancée à la « civilisation des loisirs » et ceux qui y adhèrent de manière plus radicale au cours de l'analyse.

l'Occident pourra recouvrer une santé intellectuelle et morale, redécouvrir les valeurs perdues et faire émerger de nouvelles valeurs. Les temps libres doivent être le refuge de l'esprit occidental ; c'est en eux qu'un dépassement de la rationalité technologique, qui est à la source du nihilisme de l'époque, peut connaître un véritable dépassement. Cette position qui milite clairement pour une réduction du temps de travail a pu paraître d'autant plus pertinente qu'elle semblait aller « dans le sens de l'histoire ». En effet, les progrès technologiques ayant permis un accroissement de la productivité, il semble permis d'attendre d'eux une libération croissante de temps libre, non soumis à l'exigence productive. Les progrès techniques doivent permettre de réaliser l'espérance aristotélicienne d'une société où la part du travail serait aussi réduite que possible⁴⁸⁷. Après avoir présenté ces deux arguments fondamentaux des tenants de la « civilisation des loisirs », nous interrogerons la pertinence de leur propos. Les temps libres sont-ils indépendants des comportements induits par l'activité technique de travail ? La réponse à cette question nous paraît décisive dans la mesure où la possibilité de voir les loisirs comme un moment de création de pratiques émancipatrices en dépend. Par ailleurs, peut-on concevoir un dépassement du nihilisme qui intégrerait la rationalité technique comme un moyen de sa mise en œuvre ? La stratégie qui consiste à s'appuyer sur le progrès technique pour en faire un moyen permettant d'accéder à des finalités indépendantes n'est-elle pas contradictoire ? L'intégration des techniques tayloro-fordiennes par les tenants de « la civilisation des loisirs » ne grève-t-elle pas l'ensemble de leur projet ?

487 Voir Aristote, *Les politiques*, Paris, Flammarion, Livre 1, chapitre 4, 1253b-1254a, pp. 96-97.

Chapitre 5. Se libérer du travail

La défense de la « civilisation des loisirs » repose en premier lieu sur un rejet de l'activité de travail. Si ce rejet semble reprendre une thématique déjà largement développée par Paul Lafargue dans son *Droit à la paresse*, on assiste en réalité à un renouvellement de la critique du travail. Comme nous allons le voir, la promotion de la « civilisation des loisirs » qui apparaît à partir de l'entre-deux-guerres se fait au nom d'une mise en garde contre les effets culturels négatifs de la « civilisation du travail » existant de fait. C'est donc d'abord ce rejet spécifique du travail que nous allons tenter de cerner car c'est à la crise intellectuelle et morale induite par les modalités techniques de production que la « civilisation des loisirs » vient répondre. C'est en premier lieu le sens spécifique du geste de dévalorisation du travail au nom d'une valorisation des loisirs que nous allons chercher à comprendre. Pourquoi le travail doit-il être réduit ? Quels sont les arguments critiques qui soutiennent la promotion des loisirs ? Après avoir cerné les motifs philosophiques d'une réduction du temps de travail, nous verrons que la « civilisation des loisirs » est aussi motivée par les possibilités nouvelles ouvertes par le progrès technique. Si les conséquences culturelles du travail tayloro-fordien suscitent un rejet de l'activité de travail, encore faut-il pouvoir se libérer du travail. La « civilisation des loisirs » n'est-elle pas utopique ? Les tenants de cette position assurent que non : les gains de productivité offerts par les innovations technologiques remplissent les conditions pratiques nécessaires à une réduction du temps de travail. Le progrès technique permet de confier aux machines le travail que l'homme exécutait. Aussi, après avoir étudié les motivations intellectuelles et morales d'une réduction du temps de travail, c'est le fondement pratique de cette position que nous présenterons. Nous étudierons, en dernier lieu, le contenu théorique de la défense des loisirs comme moyen d'ouvrir une « fenêtre » dans l'ère du nihilisme. La question qui guidera notre analyse sera la suivante : en quoi consiste cette « fenêtre » ? Où se situe la vertu émancipatrice des

loisirs ?

A. Une critique culturelle du travail

Si les désagréments culturels du travail sont avérés, quelle place faut-il conférer à cette activité ? Certes, l'apparition de ces questions ne date pas des années 1920. Comme l'a brillamment montré Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, les Anciens leur avaient déjà réservé un traitement que l'on retrouve par ailleurs dans les œuvres de Marx ou dans *Le droit à la paresse* de Lafargue. Cependant, si l'on s'en tient à l'époque moderne, c'est seulement dans le contexte intellectuel spécifique de l'entre-deux-guerres et corrélativement à l'émergence d'une angoisse civilisationnelle, que la place du travail dans la vie humaine fait l'objet d'un traitement culturel approfondi et rigoureux ; c'est à cette époque que la positivité ou la négativité de l'activité de travail pour la vie spirituelle d'une société est définie comme objet philosophique central et débattue de manière systématique⁴⁸⁸. C'est ce que nous essaierons de montrer dans la première section de ce chapitre en comparant la critique du travail développée au lendemain de la seconde guerre mondiale et le célèbre pamphlet de Lafargue contre le travail.

Le droit à la paresse

La défense de la « civilisation des loisirs » se fait d'abord au nom d'un rejet du terme opposé. Conçue comme une activité essentiellement négative, la part du travail dans la vie humaine doit être réduite : il faut se libérer du travail. Cette thèse rejoint la tradition des pamphlets contre le travail et notamment le célèbre *Droit à la paresse* de Paul Lafargue. Ce texte constitue sans doute le pamphlet le

488 L'analyse de la fonction intellectuelle et morale du travail est très réduite dans *Le droit à la paresse* : la promotion des loisirs doit libérer les travailleurs de leur misère morale en favorisant le développement d'une société festive et joyeuse. Cet argument ne constitue pas une réflexion approfondie et systématique sur le caractère positif ou négatif du travail pour la vie spirituelle d'une époque. Nous allons y revenir.

plus célèbre de l'époque moderne contre le travail. S'il importe d'avoir son contenu à l'esprit, c'est, d'une part, parce que les critiques postérieures du travail reprennent une partie de son argumentation et, d'autre part, parce que l'on ne peut faire valoir la singularité des critiques du travail qui sont apparues dans la situation de crise civilisationnelle de l'Occident sans les distinguer du propos tenu par le genre de Marx. Repartant du *Droit à la paresse*, nous entendons ici comprendre de manière exhaustive les différents niveaux de critique de l'activité de travail. C'est en effet à partir d'une telle saisie que le rejet du travail interne à la « civilisation des loisirs » pourra être justifié.

Dans son *Droit à la paresse* qui paraît au début des années 1880⁴⁸⁹, Paul Lafargue s'élevait contre l'influence sur le prolétariat de la morale du travail. À ses yeux, la classe ouvrière s'est laissée endoctriner par une valorisation du travail contraire à ses intérêts. Cherchant à démystifier l'injonction laborieuse, l'argumentation de Lafargue soulignait, d'une part, son statut d'instrument idéologique de domination politique et sociale et, d'autre part, ses conséquences physiologiques désastreuses. La preuve du caractère mensonger et absurde de la morale du travail apparaît à travers l'attitude des classes possédantes : ceux-là même qui prêchent aux autres la morale du travail et l'abstinence dans les temps libres ne s'appliquent pas à eux-mêmes leurs préceptes. Pour Lafargue, les riches, les gouvernants et autres classes exemptes du processus concret de production des biens se vautrent dans la jouissance et la luxure oisive. Cette attitude témoigne de la valeur réelle du travail : le travail n'est pas un bien en lui-même, il ne saurait constituer une fin, il est simplement un moyen en vue d'une jouissance future. Dès lors, c'est cette jouissance future que le prolétariat doit avoir à l'esprit. Ils doit se convaincre « que la parole qu'on lui a inoculée est perverse »⁴⁹⁰, qu'elle n'a d'autre but que de perpétuer, à son détriment, la position des classes oisives. Cette critique de la valorisation moderne du travail comprise comme

489 Le texte paraît d'abord en feuilleton dans le journal *L'Egalité* lors de l'été 880. Lafargue le publie ensuite en 1883.

490 Paul Lafargue « Le droit à la paresse » dans *Paresse et révolution*, Paris, Editions Tallandier, 2009, p. 70.

instrument de domination politique est relayée par une argumentation d'économiste dans laquelle Lafargue tente de montrer que, contrairement aux idées reçues, la réduction du temps de travail ne présage aucune misère économique et sociale. Contrairement à ce que disent les industriels et les économistes libéraux, la réduction du temps légal de travail à trois heures doit d'abord avoir pour conséquence une juste répartition du travail : elle doit permettre de réduire le chômage et d'offrir à chacun les moyens de pourvoir à sa subsistance. Elle doit également permettre de limiter les crises économiques induites par la surproduction : la réduction du temps de travail et l'augmentation du temps offert à la consommation œuvrent de concert pour un meilleur écoulement des produits. Le partage social du luxe matériel de la bourgeoisie permettra de maintenir le niveau de consommation voire même de stimuler l'économie⁴⁹¹. De plus, l'augmentation du temps libre incitera les entrepreneurs à perfectionner l'outillage industriel et favorisera ainsi de nouvelles réductions du temps de travail. Car tel est bien le but que s'assigne Lafargue : inviter les classes laborieuses à prendre possession du temps de jouissance. Son projet politique consiste moins à imposer le travail à tous qu'à promouvoir un droit à la paresse. Pour lui, « l'idée du prolétariat de vouloir infliger le travail aux classes oisives et repues »⁴⁹² est absurde ; elle témoigne du degré de leur endoctrinement, de l'influence que la morale du travail exerce sur eux.

C'est ici que le cœur de sa critique du travail apparaît. Au lieu de chercher à promouvoir leur type d'existence, les prolétaires devraient finalement imiter le style de vie bourgeois. Finalement, le comportement des classes oisives est en adéquation avec ce que l'on pourrait nommer l'échelle naturelle des valeurs : la paresse, l'oisiveté, la consommation, la jouissance sont préférables au travail qui semble, pour Lafargue, être essentiellement pénible et désagréable. L'opposition lafarguienne du travail et de la paresse ressortit à la dichotomie entre le déplaisir et le plaisir. L'enfermement par Lafargue

491 Voir *Ibid.*, pp. 82-83.

492 *Ibid.*, p. 77.

du travail dans la sphère négative du déplaisir est soutenu par une argumentation visant à mettre en évidence « la dégradation *organique* engendrée par la passion dépravée du travail »⁴⁹³. La critique du travail développée par Lafargue souligne la déchéance corporelle qu'il produit. Même si la vigueur physique est présentée par l'auteur comme une condition de la santé intellectuelle⁴⁹⁴, son propos se concentre sur la description des dangers que l'engagement illimité dans le travail fait peser sur le corps des individus. Le travail épuise et avilit le corps des travailleurs. Lafargue évoque presque systématiquement la dégradation physique produite par le régime de travail capitaliste. La focalisation de Lafargue sur cet aspect apparaît de manière éclatante dans le passage suivant :

Convaincre le Prolétariat [...] que le travail effréné auquel il s'est livré dès le commencement du siècle est le plus terrible fléau qui ait jamais frappé l'humanité, que le travail ne deviendra un condiment de plaisir de la paresse, un exercice bienfaisant à l'organisme social que lorsqu'il sera sagement réglementé et limité à un maximum de trois heures par jour, est une tâche ardue au-dessus de mes forces ; seuls des *physiologistes*, des *hygiénistes*, des économistes communistes pourraient l'entreprendre.⁴⁹⁵

Puisque l'argumentation en faveur de la réduction du temps de travail doit être confiée à des physiologistes et à des hygiénistes, on peut résolument penser que Lafargue se donne comme but premier de sauver la santé physique des individus. Il s'agit de réduire le flétrissement des corps au travail et d'augmenter son épanouissement dans la jouissance hors du travail. Là encore l'intérêt premier de Lafargue pour le corps apparaît à travers sa conception hédoniste de la jouissance paresseuse.

Au lieu de manger par jour une ou deux onces de viande coriace, quand elle en mange, [la classe ouvrière] mangera de joyeux beefsteacks d'une ou deux livres ; au lieu de boire modérément du mauvais vin, plus catholique que le pape, elle boira à grandes et profondes rasades du bordeaux, du bourgogne, sans baptêmes industriels et laissera l'eau aux bêtes.⁴⁹⁶

493 *Ibid.*, p. 76 (nous soulignons).

494 *Ibid.*, p. 50, Lafargue cite les *Memoirs of the anthropological society* du docteur Beddoe : « ce n'est que lorsqu'une race atteint son maximum de développement physique qu'elle atteint son plus haut point d'énergie et de vigueur morale ».

495 *Ibid.*, p. 70 (nous soulignons les termes figurant en italique).

496 *Ibid.*, p. 85.

Lafargue entend faire droit à une libération des corps travaillant. C'est autour d'un motif physique déterminé par une philosophie hédoniste que s'articule la critique fondamentale que Lafargue adresse à l'activité de travail. Ce motif physique lui sert à enfermer le travail dans une sphère négative qui, comme telle, doit être réduite.

Une nouvelle critique du travail

Deux motifs majeurs justifient donc la condamnation lafarguienne du travail : un motif politique et un motif physique. Le travail est une activité asservissante que les classes oisives valorisent toujours par procuration, prouvant par là leur adhésion à la critique hédoniste du travail : le travail est une activité pénible, épuisante, ce n'est qu'un moyen en vue de l'épanouissement dans la jouissance mais certainement pas un lieu d'épanouissement. Ces deux motifs irriguent l'ensemble de *L'éloge de l'oisiveté* de Bertrand Russell, qui reprend au début des années 1930 les linéaments de l'argumentation de Lafargue. La morale du travail est « un moyen qu'ont employé les puissants pour amener les autres à consacrer leurs vies aux intérêts de leurs maîtres plutôt qu'aux leurs »⁴⁹⁷; c'est une « morale d'esclave »⁴⁹⁸. À la vérité, le travail est un moyen désagréable qui trouve sa fin dans le plaisir et le bonheur simple de l'oisiveté. Cependant, par-delà cette simple reprise apparente de l'argumentation déjà développée par Lafargue, la critique par Russell de la morale du travail fait apparaître un nouvel aspect justifiant la réduction de cette activité. Comme nous allons tenter de le montrer, *L'éloge de l'oisiveté* ajoute aux motifs développés dans *Le droit à la paresse* une critique culturelle du travail. Ce nouveau motif critique témoigne d'un déplacement de l'enjeu d'une réduction du temps de travail : à partir des années 1920, la réduction du temps de travail est au service d'une régénération de l'esprit occidental.

S'il y a bien chez Russell une volonté de substituer le bonheur et la joie de vivre à la fatigue nerveuse, à la lassitude et à la

497 Bertrand Russell, *Éloge de l'oisiveté*, Paris, Éditions Allia, 2002, p. 16.

498 *Ibid.*, p. 15.

dyspepsie⁴⁹⁹, si le plaisir du corps reste un axe majeur de sa critique du travail, son propos souligne également l'influence néfaste de l'éthique du travail sur les mentalités. La valorisation du travail n'a pas pour seule conséquence de flétrir les corps, elle est, écrit Russell, « la cause de grands maux dans le monde moderne »⁵⁰⁰. Bien sûr, dans le contexte spécifique de la crise économique des années 1930, Russell n'oublie pas de traiter des conséquences économiques désastreuses de l'injonction productiviste : la surproduction lui apparaît comme une conséquence directe de l'éthique du travail⁵⁰¹. Porteuse qu'elle est de chômage et de misère sociale, la surproduction est bien l'une des conséquences néfastes de cette éthique. Mais ce qui nous paraît plus original dans la thématization des « grands maux » du monde moderne réside dans la crise morale qu'il impute à la valorisation moderne du travail. Il nous semble que c'est sur ce point précis que son analyse va au-delà de la simple reprise de l'argumentation de Lafargue.

Russell insiste sur l'absence de sens de l'engagement illimité dans l'activité de travail et s'insurge contre l'élévation du travail au rang de valeur finale de l'existence.

Le fait est que l'activité qui consiste à déplacer de la matière, si elle est, jusqu'à un certain point, nécessaire à notre existence n'est certainement pas l'une des fins de la vie humaine.⁵⁰²

Si le thème de l'inversion de la fin et des moyens est aussi développé par Lafargue, Russell lui réserve un traitement légèrement différent. En dénonçant l'inversion de ce rapport téléologique Russell cherche tout comme Lafargue à déconstruire le discours idéologique présidant à l'asservissement volontaire des individus, mais cette inversion est aussi perçue par le philosophe britannique comme le signe d'une absence de repères caractéristique de la modernité. La critique du travail qui apparaît dans les dernières pages de son essai nous paraît symptomatique des inquiétudes intellectuelles et morales de l'époque. Tout en invitant son lecteur à faire preuve de bon sens et à reconnaître

499 Voir *Ibid.*, p. 37.

500 *Ibid.*, p. 11.

501 Voir notamment *Ibid.*, pp. 18-19.

502 *Ibid.*, p. 29.

que l'oisiveté est la finalité véritable du travail, Russell admet que cette reconnaissance est contrariée par le culte de l'efficacité : « l'homme moderne pense que toute activité doit servir à autre chose, qu'aucune activité ne doit être une fin en soi »⁵⁰³. La place centrale acquise par le travail dans la modernité a permis à la morale économique du capitalisme de s'emparer des mentalités.

L'idée que les activités désirables sont celles qui engendrent des profits a tout mis à l'envers. Le boucher qui vous fournit en viande, et le boulanger qui vous fournit en pain sont dignes d'estime parce qu'ils gagnent de l'argent ; mais vous, quand vous savourez la nourriture qu'ils vous ont fournie, vous n'êtes que frivole, à moins que vous ne mangiez dans l'unique but de reprendre des forces avant de vous remettre au travail. De façon générale, on estime que gagner de l'argent c'est bien, mais que le dépenser, c'est mal. Quelle absurdité si l'on songe qu'il y a toujours deux parties dans une transaction : autant soutenir que les clés, c'est bien, mais les trous de serrure, non.⁵⁰⁴

Sous l'influence du dogme de la production capitaliste, l'utilitarisme économique s'est imposé ; dans ce cadre, la consommation qui n'est pas immédiatement productrice de profit est dévalorisée. Si Russell souligne la fécondité économique de la consommation de manière à restaurer la téléologie naturelle du travail, il semble reconnaître le désastre intellectuel et moral produit par le culte de l'efficacité et du profit : celui-ci sème le trouble, « empêche les gens de penser clairement »⁵⁰⁵. Il ajoute : « nous pensons trop à la production, pas assez à la consommation »⁵⁰⁶.

Finalement, c'est surtout l'insignifiance intrinsèque du travail qui motive l'éloge russellien de l'oisiveté. Russell critique le caractère nihiliste de la production moderne des biens dans la mesure où elle a cessé d'être indexée à la consommation. En vertu de son absence de finalité extérieure visible, le travail moderne est nihiliste et l'éloge de l'oisiveté a pour but de restaurer la signification téléologique du travail. Outre la pesanteur physique du travail et le renversement idéologique sur lequel repose sa valorisation, Russell pressent ici les dangers que les nouvelles méthodes de production font peser sur les

503 *Ibid.*, pp. 30-31.

504 *Ibid.*, p. 31.

505 *Ibid.*, p. 32

506 *Ibid.*

mentalités. L'accroissement extrêmement rapide de la production permis par l'emploi des méthodes définies par Taylor et Ford a suscité une valorisation de l'acte de production qui n'a aucun sens en lui-même. S'il n'a pas thématiquement les conséquences culturelles des structures modernes de production, Russell a pourtant perçu le caractère nihiliste de la valorisation moderne du travail : cette valorisation installe l'homme dans un univers dépourvu de sens. Inscrit dans le contexte spécifique de la crise de la civilisation, *L'éloge de l'oisiveté* de Russell illustre le déploiement d'un nouveau genre de critique culturelle du travail.

En effet, le discours sur la réduction du temps de travail qui se construit à partir de l'entre-deux-guerres souligne les méfaits intellectuels et moraux de la centralité du travail dans la vie humaine et des formes modernes de production. La critique du caractère nihiliste d'une société faisant du produire une valeur sera reprise et développée par Lewis Mumford dans *Technique et civilisation* ainsi que par Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*. Même si Arendt refuse, contrairement à Russell, de concevoir le dépassement du nihilisme sous la forme d'un réinvestissement de la consommation⁵⁰⁷, elle souligne l'insignifiance de l'élévation du critère de l'efficacité et le nihilisme d'une société ne se fixant pas d'autre but que d'entretenir le processus vital⁵⁰⁸. Elle regrette que la place d'honneur acquise par le travail ait entraîné la dévalorisation des activités humaines qui étaient autrefois les mieux considérées parce qu'elles permettaient de transcender le mouvement cyclique de la vie biologique et de donner un sens à l'existence humaine. Les accents nihilistes de la figure du travailleur sont un élément fondamental de la promotion d'une « civilisation des loisirs » dans l'entre-deux-guerres et les Trente Glorieuses. Bien sûr les motifs économiques, tout spécialement dans les années 1930, sont intégrés à leur argumentaire. Mais le fait nouveau qui s'insère dans les critiques du travail réside bien dans la dénonciation des effets culturels néfastes de la

507 Nous y reviendrons dans les pages qui vont suivre.

508 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 134.

« civilisation du travail » existant de fait. L'angoisse civilisationnelle est même souvent au principe du geste de défense d'une « civilisation des loisirs ». Outre l'insignifiance et l'absence de finalité de la « civilisation du travail », les auteurs de la « civilisation des loisirs » dénoncent la menace que la figure du travailleur représente à l'égard des valeurs d'autonomie, d'intelligence discursive et de paix si chères à l'Occident. Pour les auteurs de *La révolution nécessaire*, la réduction du temps de travail répond bel et bien à un problème spirituel : c'est la défense de la liberté et de l'intelligence qui est en jeu. Si le travail est essentiellement pénible et avilissant⁵⁰⁹, dans le contexte tayloro-fordien, ce sont surtout les menaces qu'il fait peser sur la personne humaine qui font apparaître l'urgence d'une réduction du temps de travail.

L'analyse qualitative que nous venons d'achever nous permet donc de souligner le caractère servile, ignoble du travail proprement dit, c'est-à-dire du travail parcellaire. Bien loin d'avoir tendu à masquer ce caractère, le progrès technique ne fait que le souligner. Il se peut que le contact du manœuvre avec la machine devienne plus propre ou plus commode, il n'en deviendra pas moins de plus en plus avilissant. Le travail au sens strict du mot, est, en effet, le contraire de la liberté ; [...] le travail quantitatif est celui du moindre effort : celui de la résignation spirituelle, et même, de la faiblesse musculaire. Il n'y a plus ici ni initiative, ni choix. Les peuples les plus lents à émouvoir, les plus grégaires, sont généralement les plus « travailleurs » ; ils s'adaptent mieux que les autres aux parties basses du régime de la grande industrie.⁵¹⁰

La critique du travail élaborée par les deux auteurs de ce texte programmatique cible essentiellement « la déchéance spirituelle subie par les serviteurs de la machine »⁵¹¹ : leur activité quotidienne les transforme en automates abrutis. Permettons-nous de proposer un dernier exemple de la nouvelle critique du travail qui se construit à partir de l'entre-deux-guerres. Le motif de l'abrutissement, de la

509 Robert Aron, Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, op. cit., p. 222 : « le travail, c'est la peine des hommes. Dans toutes les langues, les mots qui signifient travail sont liés à ceux qui veulent dire fatigue, peine et même torture. Étymologiquement, le travail est une entrave et un avilissement ». Cette caractérisation essentiellement négative du travail est partagée par de nombreux tenants de la « civilisation des loisirs ». Les méfaits intellectuels et moraux modernes du travail ont le mérite de faire ressortir sa nature véritable, permettant ainsi de développer une critique intempestive mais naturelle de la morale moderne du travail. Parmi les principaux auteurs mobilisés dans ce chapitre, Russell, Arendt, Aron et Dandieu partagent, à nos yeux et en dépit des nuances qui distinguent leurs analyses, cette conception négative dans laquelle ils enferment le travail. Nous y reviendrons.

510 Robert Aron, Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, op. cit., pp. 237-238.

511 *Ibid.*, p. 247.

décadence intellectuelle et morale apparaît également chez Lewis Mumford : c'est encore pour faire face aux dangers culturels de la production mécanisée que l'auteur américain plaide, à la même époque, en faveur d'une diminution du temps de travail.

Dans la mesure où l'industrie doit encore employer des êtres humains comme machines, les heures de travail doivent être réduites. Il nous faut déterminer le nombre d'heures de travail pénible qui sont dans les limites humaines, et au delà desquelles apparaît l'altération de l'esprit et de l'attention. Le fait même que le travail de répétition, sans choix ou variations, semble convenir aux singes suffit à nous avertir de ses dangers pour les êtres humains d'un grade supérieur.⁵¹²

Réduire le temps de travail doit donc permettre de sortir du nihilisme en redonnant du sens, des finalités véritables à l'existence humaine et en limitant la dégradation intellectuelle et morale induite par les nouvelles méthodes de production.

Ainsi, comme le prouvent les différents exemples que nous venons d'évoquer, l'aspect culturel est central dans la critique du travail qui s'élabore à partir de l'entre-deux-guerres. Puisque, comme nous avons tenté de le montrer précédemment, les accents nihilistes de la « civilisation du travail » dérivent de l'insertion des individus dans les structures modernes de production tayloro-fordienne⁵¹³, pour les tenants de la « civilisation des loisirs » c'est finalement l'ensemble de la sphère spatio-temporelle dédiée à l'exercice du travail qui doit être réduite : si l'on veut, d'une part, déplacer le centre de gravité de l'existence, l'extraire de sa soumission à une injonction productive insignifiante et destructrice, et, d'autre part, empêcher la disparition des valeurs traditionnelles de l'Europe des Lumières, il paraît conséquent de réduire le temps passé dans les espaces de travail astreints aux normes de la production tayloro-fordienne. C'est dans les loisirs que la civilisation doit trouver les ressources de sa renaissance.

512 Lewis Mumford, *Technique et civilisation, op. cit.*, p. 355. Dans *Leisure and recreation in their sociological aspects*, New York, Ronald Press, 1958, pp. 152-153, Martin H. Neumeyer et Esther S. Neumeyer promeuvent aussi les loisirs au nom des dangers que le travail mécanisé fait peser sur la personne humaine : « la machine a tendance à détruire l'individualité et le naturel de la vie du jeu, en produisant des modèles et des types standardisés. *Elle est une espèce de rouleau compresseur de notre civilisation actuelle qui nivelle les différences.* Elle ne respecte ni l'individualité ni la personnalité » (nous soulignons).

513 Voir notre Deuxième partie, première chapitre, seconde section, « la raison technicienne : mise à disposition de soi, domination et la valorisation de la force ».

C'est en eux que doivent émerger des valeurs nouvelles capables de redonner un sens à l'existence humaine ; c'est également dans les loisirs que les valeurs traditionnelles doivent trouver un terrain propice à leur préservation et à leur croissance. Tel est le double enjeu de la « civilisation des loisirs ».

B. Le progrès technique au service de la « civilisation des loisirs »

Si la promotion d'une « civilisation des loisirs » est motivée par une critique des effets culturels du travail, elle s'appuie pratiquement sur l'exploitation des possibilités offertes par le progrès technique. Le développement des sciences et des techniques offre une occasion historique pour une transformation de la société moderne. Au milieu du 20^{ème} siècle, les conditions pratiques d'une réduction du temps de travail semblent enfin réunies. La reconnaissance de cette opportunité et le désir d'en profiter traversent l'ensemble des écrits soutenant la « civilisation des loisirs ». Sur ce point, on assiste bel et bien à la reprise d'un topos de la littérature marxiste. Au livre 3 du *Capital*, Marx semblait déjà voir dans l'essor du travail mécanique les conditions d'une réduction du temps de travail et donc d'une transformation sociale. Quelques années tard, c'est sur ces mots que s'achève *Le droit à la paresse* de Lafargue.

Le rêve d'Aristote est notre réalité. Nos machines au souffle de feu, aux membres d'acier, infatigables, à la fécondité merveilleuse, inépuisable, accomplissent docilement d'elles-mêmes leur travail sacré [...] la machine est le rédempteur de l'humanité, le Dieu qui rachètera l'homme des *sordidae artes* et du travail salarié, le Dieu qui lui donnera des loisirs et la liberté.⁵¹⁴

L'exploitation des progrès techniques au service d'une augmentation du temps de loisir réapparaît dans l'entre-deux-guerres et les Trente Glorieuses sous une forme assez similaire. Les machines doivent

514 Paul Lafargue « Le droit à la paresse » dans *Paresse et révolution*, op. cit., pp. 94-95.

permettre d'envisager un loisir pour tous. Là où l'oisiveté des Anciens était conditionnée par le travail des esclaves, le fait de confier le travail aux machines libère tous les individus du labeur productif. Les machines exécutant le travail autrefois dévolu aux esclaves, ceux-ci ont désormais accès aux loisirs : « grâce à la technique moderne, il serait possible de répartir le loisir de façon équitable sans porter préjudice à la civilisation »⁵¹⁵. Si les espoirs placés en la machine ne conduisent pas tous les tenants d'une « civilisation des loisirs » à projeter une disparition totale du travail humain, cette perspective apparaît néanmoins dans certains écrits. Aron et Dandieu, qui considèrent aussi l'automatisme comme un moyen d'économiser le travail humain en vue de libérer une énergie créatrice qui s'actualiserait dans le temps de loisirs⁵¹⁶, en viennent à penser que « le machinisme doit avoir pour résultat final une suppression progressive de la catégorie du travail humain parcellaire »⁵¹⁷. Se fondant sur la dichotomie entre nécessité et liberté, les auteurs de *La révolution nécessaire* distinguent l'homme travaillant sous le poids de la contrainte et l'homme créateur, libre de réaliser ses dispositions intellectuelles et morales dans un sens conforme à ses désirs personnels. L'enjeu d'une utilisation de la machine consiste à réduire le temps dévolu à la besogne effectuée sous la contrainte pour étendre au maximum la sphère consacrée à la libre création. D'autres, peut-être plus réalistes, considèrent que le rêve d'Aristote reste un rêve⁵¹⁸. Le travail des machines implique des activités humaines de surveillance et de manutention. Il reste que dans l'état d'avancement moderne des techniques, le travail humain peut, grâce aux machines, être réduit dans des proportions considérables et permettre l'extension des loisirs. Le rêve d'Aristote est un idéal régulateur vers lequel l'automatisme permet désormais de tendre de manière effective⁵¹⁹.

Une telle réduction du temps de travail repose néanmoins sur

515 Bertrand Russell, *Éloge de l'oisiveté*, op. cit., p. 16.

516 Voir Robert Aron, Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, op. cit., pp. 212, 218-219, 242, 247.

517 *Ibid.*, pp. 236-237.

518 Russell et Mumford semblent n'envisager qu'une réduction du temps de travail et non pas la disparition de cette activité.

519 Voir Norman P. Miller, Duane M. Robinson, *Le nouvel âge des loisirs*, Paris, Les éditions ouvrières, 1968, p. 149.

deux conditions fondamentales. Il faut d'abord libérer la technique de sa subordination aux impératifs capitalistes. Mumford écrit en 1934 : « nous entrons dans une phase de dissociation du capitalisme et de la technique »⁵²⁰. La conscience de la crise engendrée par le travail mécanique entraîne « un déclin de la foi en la machine »⁵²¹. Cependant ce déclin ne conduit pas à une remise en question unilatérale de la technique mais à la compréhension de la perversion qu'a entraînée sa soumission aux intérêts privés du capital. Les machines ne sont pas condamnées en elles-mêmes, il ne s'agit pas d'y renoncer mais de leur redonner un sens humain. Si le capitalisme a été le moteur de nombreuses innovations techniques et d'un accroissement considérable de la production, le temps est venu d'utiliser la technique pour servir des intérêts humains ; elle doit servir à libérer, autant que faire se peut, les hommes du labeur, de manière à ce qu'ils puissent user de leur temps libre comme bon leur semble⁵²². Dès lors, la mise en service des moyens techniques modernes à cette fin est conditionnée par une révolution économique. Fidèles sur ce point à une thèse essentielle du marxisme, les promoteurs de la « civilisation des loisirs » souscrivent à l'appropriation collective des moyens de production⁵²³. Seule cette appropriation collective peut rendre à la machine sa place naturelle : celle de servante et non de tyran⁵²⁴. Tant que la machine sera la propriété du capital, alors le capitaliste l'exploitera pour ses fins privées tandis qu'une appropriation collective de ce moyen technique peut permettre son exploitation en vue d'une libération du temps de travail. Dans la série téléologique capitaliste, la machine est, tout comme le travail humain, un moyen de production maximale de richesse⁵²⁵ : plus le travail, qu'il soit machinique ou humain, produit de biens en un temps donné et plus s'accroît le taux de survaleur produit

520 Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, op. cit., p. 314.

521 *Ibid.*

522 Aron et Dandieu déclarent explicitement se donner un tel but dans *La révolution nécessaire*, op. cit., p. 245.

523 Même si leur adhésion au communisme est plus réservée que celle de Lewis Mumford (voir toutefois les réserves que celui-ci émet dans sa manipulation du concept de « communisme » dans *Technique et civilisation*, op. cit., p. 347), Aron et Dandieu intègrent aussi à leur plan de réforme l'idée d'une gestion collective de la production. Voir Robert Aron et Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, op. cit., p. 275.

524 Voir Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, op. cit., p. 367.

525 Voir *Ibid.*, p. 35 : « le capitalisme n'a pas utilisé la machine en vue d'un mieux être social, mais pour accroître les bénéfices privés ».

au cours du travail. En ce sens le capital sature le travail à la fois des machines et des hommes dans sa quête de profit. En revanche, dans le cadre d'une propriété collective des moyens de production, ceux-ci sont soumis aux buts que les propriétaires leur donnent. Or, le travail mécanique apparaissant aux hommes comme une tâche pénible, comme un fardeau lourd à porter, on peut légitimement penser que les hommes s'en serviront pour satisfaire des intérêts propres situés en dehors de la sphère laborieuse. Plus qu'à une suppression des machines, c'est à leur exploitation maximale en vue d'un travail minimal que l'appropriation collective donnera lieu. A priori, la soumission des moyens de production aux intérêts de tous sera mise au service d'une satisfaction des besoins physiques élémentaires et d'un accroissement du temps libre propice à l'épanouissement de chacun. Cette libération de la technique à l'égard du capital est un moyen de restaurer la fonction originelle et vitale de la technique, obscurcie « par les intérêts pécuniaires et pragmatiques spéciaux qui se sont insérés dans notre technologie et se sont ajoutés à ses fins légitimes »⁵²⁶ : « son but ultime est le loisir »⁵²⁷.

Comme on le voit ici la libération du travail permise par l'appropriation collective des moyens techniques de production comporte deux présupposés anthropologiques. D'une part, les hommes préfèrent le loisir au travail et sont prêts à sacrifier le temps contraint du labeur en vue d'un maximum de temps libre. D'autre part, et ce présupposé est le corollaire du premier, les hommes peuvent se contenter de biens élémentaires, ils ne cherchent pas à s'enrichir matériellement si cette richesse engage le sacrifice de leur temps libre et des richesses non matérielles qu'ils recèlent. Nous reviendrons par la suite sur ces présupposés⁵²⁸. Contentons-nous, pour l'instant, de les justifier brièvement. La crise nihiliste ouverte par la « civilisation du travail » tayloro-fordienne a non seulement mis en évidence la nécessité de revivifier la vie spirituelle de l'Occident en le détournant

526 *Ibid.*, p. 305.

527 *Ibid.*

528 Dans la troisième et dernière section de ce chapitre : « Limites de la civilisation des loisirs ».

du consumérisme matérialiste qui constitue un soutien majeur de cette civilisation mais elle a aussi fait naître un véritable dégoût pour l'activité de travail sous sa forme industrielle que les philosophes et les sociologues n'ont eu de cesse de souligner. En ce sens les deux présupposés anthropologiques qui apparaissent derrière la destination invoquée d'une appropriation collective des moyens de production trouvent une justification axiologique et historique : dans l'état actuel de la « civilisation du travail », *il est probable que les hommes fassent naturellement* le choix d'une réduction du temps de travail mais surtout *il faut* qu'ils se servent des machines en ce sens. Conscient de l'ambiguïté de cette forme de justification⁵²⁹, Mumford adjoint une seconde condition à la réduction du temps de travail permise par l'exploitation des machines. Si l'on veut que l'appropriation collective des moyens de production donne effectivement lieu à un accroissement du temps de loisir, il faut se prémunir contre la tendance historique vivace que représente la consommation effrénée et normaliser la consommation. Cette normalisation, conçue comme réduction de la consommation par son indexation à un standard vital⁵³⁰, est une condition essentielle d'une réduction de la production. Puisque, comme le montrent les conceptions économiques de Taylor et Ford, l'augmentation de la consommation des masses soutient le développement du capital, la réduction de la consommation est une condition *sine qua non* d'un accroissement du temps libre. Il ne suffit pas de s'approprier les moyens de production si ceux-ci continuent de fonctionner au rythme de la production capitaliste. Dans ce cas, même si le régime économique cesse de servir des intérêts privés et que la jouissance de tous se substitue au profit privé, le temps de travail ne pourra être réduit. La jouissance consumériste est incompatible avec une réduction du temps de travail⁵³¹. Il est nécessaire d'adapter la

529 Mumford reconnaît l'ambiguïté qui plane parfois sur les prévisions établies dans le dernier chapitre de son ouvrage; il reconnaît, dans la conclusion de ce chapitre, que derrière leurs justifications socio-historiques, les prévisions ont aussi une fonction normative. Voir sur ce point *Technique et civilisation, op. cit.*, p. 373 : « Les résultats ne sont pas certains. Bien que j'ai employé dans ce chapitre la forme prophétique, je ne suis pas aveugle, si toutes les tendances et tous les mouvements que j'ai fait ressortir sont réels, ils sont loin d'être suprêmes, aussi quand je disais "cela arrivera", voulais-je dire "nous devons arriver à" ».

530 Voir *Ibid.*, pp. 336 à 344.

531 Nous allons y revenir dans les pages qui suivent lors de notre critique des loisirs conçus sur le modèle de la

production à une consommation plus parcimonieuse⁵³².

C'est dans ce cadre défini, en respectant les deux conditions que nous venons de citer, qu'une exploitation des progrès techniques en vue d'une réduction du temps de travail peut être accomplie. De manière quelque peu paradoxale, les tenants de la « civilisation des loisirs » reconnaissent donc les bienfaits des innovations technologiques alors même qu'ils dénoncent en même temps les dangers intellectuels et moraux du travail machinique. Certes, elles offrent les possibilités d'une réduction du temps de travail mais cette réduction suffit-elle à résorber leurs effets culturels négatifs ? Cette utilisation opportune des progrès techniques n'est-elle pas contradictoire ? Comment la technique peut-elle être dans un même mouvement dénoncée et exploitée ? L'argument majeur déployé par Mumford rejoint celui d'Aron et Dandieu : la réduction du temps de travail permet de réduire ses risques humains. Établissant une relation dialectique entre la quantité et la qualité, ils soutiennent qu'une faible quantité de travail rationalisé ne produit pas les effets qualitatifs négatifs observés sous le régime économique capitaliste. La quantité de temps passée à travailler dans la structure productive de type tayloro-fordienne est décisive. Bien sûr, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire en nous référant à leurs critiques des effets culturels du travail, pour Mumford, Aron et Dandieu, les machines ne sont pas neutres : « la machine mécanise qui l'emploi »⁵³³. Cependant, réduit à une faible portion, les effets réifiant du travail rationalisé s'amenuisent. C'est seulement la saturation temporelle du travail automatique qui produit des conséquences désastreuses sur la culture : « l'arsenic en petite quantité est un tonique, en grosse quantité c'est un poison »⁵³⁴. Le travail réduit à un minimum grâce à une utilisation raisonnée des machines contient plus de bienfaits que de dangers. Il y a plus à gagner à effectuer une faible part de travail machinique qu'à

jouissance consumériste.

532 Même s'ils ne pensent pas la gestion de la consommation sous la forme d'une normalisation, mais qu'ils privilégient une gestion souple de la production, Aron et Dandieu sont conscients de la nécessité d'adapter la production aux besoins de la société de manière à rompre avec la sur-production capitaliste. Voir *La révolution nécessaire*, *op. cit.*, p. 274.

533 *Ibid.*, p. 247.

534 Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, *op. cit.*, p. 283.

se passer complètement des économies permises par cette méthode de production. Si la machine est utilisée au service des intérêts humains et dans le cadre défini d'une consommation régulée, « elle sera l'antidote de son propre poison »⁵³⁵ : l'ampleur prise par le temps libre permettra largement de compenser les légères tendances nihilistes induites par les formes modernes du travail industriel. L'économie de travail permise par la machine suffit à justifier son emploi⁵³⁶. Reste à voir en quoi les loisirs peuvent offrir une réponse adéquate et suffisante à la crise nihiliste véhiculée par les méthodes de production tayloro-fordiennes.

C. L'émancipation par les loisirs

La promotion des loisirs qui se fait jour dans l'entre-deux-guerres et les Trente Glorieuses relève donc d'une volonté de sauver la culture occidentale. Avant d'interroger la pertinence d'une telle solution, c'est donc ce geste de sauvetage par les loisirs que nous entendons mettre en évidence. De manière générale, en quoi la « civilisation des loisirs » constitue-t-elle une voie pour dépasser le nihilisme ? En quoi les loisirs peuvent-ils être considérés comme le refuge des valeurs traditionnelles et comme le terreau propice à la restauration du sens de l'existence humaine ? Quel contenu faut-il donner aux loisirs pour qu'ils permettent de jouer ce double rôle de refuge et de terreau, pour qu'ils soient un lieu de résistance et de reconstruction ? Comme nous allons le voir, pour les tenants de la civilisation des loisirs ces deux enjeux sont solidaires : sauver les valeurs traditionnelles de la culture occidentale doit permettre de redonner un sens à l'existence et de sortir de la crise nihiliste traversée par l'Occident. Le sauvetage des valeurs traditionnelles est au principe

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 281.

⁵³⁶ Pour une illustration de la souscription de Robert Aron et d'Arnaud Dandieu à cette thèse, le lecteur peut à nouveau se reporter *La révolution nécessaire*, *op. cit.*, p. 247.

de la restauration du sens de l'existence.

La jouissance consumériste et la faillite de l'émancipation

Dans le prolongement des thèses développées par Lafargue dans son *Droit à la paresse* et dans le contexte spécifique des années 1930 marquée par la crise économique et sociale qui fit suite au Krash boursier de 1929, la promotion des loisirs a d'abord pu prendre la forme d'une valorisation de la consommation. La consommation doit permettre de redonner un sens au travail ; elle doit remettre au premier plan la valeur d'usage du travail aux dépens de sa finalité économique dans le système de production capitaliste. Redonner du poids au temps de consommation doit permettre de restaurer le sens téléologique originel du travail : nous travaillons pour pouvoir jouir dans notre temps de repos. La recherche d'un accroissement illimité et infini des richesses constitue l'un des maux majeurs de notre civilisation dans la mesure où la finalité de cette quête est irréaliste au sens où elle n'est jamais atteinte. Or, comme le remarquait Russell, son irréalité est au principe du sentiment d'insignifiance de l'existence humaine que les travailleurs peuvent ressentir : quel est le sens d'une activité, qui plus est pénible, dont la fin ne sera jamais atteinte ? La consommation doit être la fin réelle, tangible de l'activité de travail : la sortie du nihilisme passe par l'investissement de la consommation. Les loisirs consacrés au plaisir et à la jouissance doivent redonner un sens à l'existence humaine.

Cette position que l'on qualifiera d'hédoniste est sujette à de nombreuses critiques souvent repérées par les défenseurs d'une « civilisation des loisirs ». Russell déjà émet certaines réserves à l'encontre de cette position sans doute largement tributaire du contexte économique et social des années 1930. Même s'il souligne la nécessité de revaloriser la consommation, il ne réduit pas la sphère des loisirs aux plaisirs consuméristes⁵³⁷. Comme le remarque Russell, sans pour autant en tirer toutes les conséquences, « le désir d'une oisiveté confortable est, d'un point de vue historique la source même du dogme

537 Voir Bertrand Russell, *Eloge de l'oisiveté*, op. cit., pp. 32-33.

du travail »⁵³⁸. La valorisation de la consommation, qu'il s'agisse d'objets matériels ou de services, est solidaire d'une valorisation de la production. Dans la mesure où l'investissement de la consommation engage un investissement de la production, il est illusoire de voir dans la consommation une voie permettant de sortir de la crise. La promotion du plaisir et de la jouissance n'est possible qu'à condition de valoriser l'effort productif. La politique tayloro-fordienne des hauts salaires montre même que le plaisir et le confort sont des aiguillons majeur de l'effort productif. Cette solidarité entre la consommation et la production, que Marx avait déjà dégagée, est mise en évidence de manière éclatante par la métaphore arendtienne de la circularité biologique : « travail et consommation ne sont que deux stades du cycle perpétuel de la vie biologique »⁵³⁹. Parler d'une société de consommateurs n'est qu'une autre façon de dire que nous vivons dans une société de travailleurs⁵⁴⁰. Outre le caractère nihiliste de la consommation que nous avons déjà relevé précédemment⁵⁴¹, c'est donc cette unité entre la consommation et le travail qui, dans notre perspective, discrédite l'idéal de la société de consommation : un tel idéal reconduit nécessairement au principe de la maximisation de la production⁵⁴². Les loisirs conçus comme lieu de jouissance consumériste reposent *in fine* sur le principe fondamental de la « civilisation du travail ». En tant que tels, ils ne peuvent ouvrir la voie à un dépassement de la crise de la civilisation ; ils ne font que la prolonger. C'est sans doute en vertu de cette unité que Russell ne se contente pas d'un éloge de l'oisiveté qui prendrait la forme d'une telle jouissance et milite aussi pour le développement d'une culture du loisir actif et une redécouverte du sens originel de l'*otium* : « quand je suggère qu'il faudrait réduire à quatre le nombre d'heures de travail, je ne veux pas laisser entendre qu'il faille dissiper en pure frivolité tout le

538 *Ibid.*, p. 13.

539 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 145.

540 Voir *Ibid.*, p. 176.

541 Voir Deuxième partie, chapitre 1, deuxième section : « Une figure morbide, agressive » et chapitre 2, deuxième section, « l'horizon détruit ».

542 Voir à cet égard Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, op. cit., pp. 343-344.

temps qui reste »⁵⁴³. Une fois les choses essentielles pour vivre dans un minimum de confort acquises, Russell propose d'employer l'éducation « à développer des goûts qui puissent permettre à l'individu d'occuper ses loisirs intelligemment »⁵⁴⁴, c'est-à-dire de manière active, personnelle. Remarquant que les plaisirs des populations urbaines sont devenus essentiellement passifs et que cette passivité « tient au fait que leurs énergies sont complètement accaparées par le travail »⁵⁴⁵, Russell conçoit la réduction du temps de travail et la redécouverte du loisir actif comme un moyen de redonner un souffle à la civilisation : la réduction du temps de travail doit être jointe à une réflexion sur la forme et le contenu des loisirs. Ainsi, sans exprimer clairement les insuffisances de l'idéal consumériste, Russell semble avoir eu conscience de son incapacité à remédier aux maux intellectuels et moraux de l'Occident.

Derrière cette invitation à repenser la forme et le contenu des loisirs, c'est la possibilité d'une véritable émancipation par les loisirs qui est en jeu. Pour que les loisirs soient émancipateurs, il faut qu'ils permettent de faire émerger des valeurs intellectuelles et morales étrangères à la rationalité technique et à la valorisation de la puissance, de l'efficacité et du fonctionnalisme qu'elle recèle. Un loisir émancipateur doit également rompre avec la réification et les affects négatifs du sujet portés par la « civilisation du travail ». Si le loisir consumériste paraît incapable de remplir une telle mission, d'autres conceptions du loisir semblent en revanche beaucoup plus à même de répondre à cette attente.

Qu'est ce qu'un loisir émancipateur ? La réponse arendtienne

La distinction arendtienne entre le travail, l'œuvre et l'action permet de développer une conception du loisir en rupture avec le comportement spécifique de l'*animal laborans*. À travers la réhabilitation de l'œuvre et de l'action, Arendt propose un

543 Bertrand Russell, *Éloge de l'oisiveté*, op. cit., p. 32.

544 *Ibid.*, p. 33.

545 *Ibid.*

investissement du temps libre qui fasse droit à « des activités plus hautes et plus enrichissantes »⁵⁴⁶ que le travail. Le loisir⁵⁴⁷, compris au sens de la *scholè* grecque ou de *l'otium* romain, c'est-à-dire comme temps libre où l'homme n'est pas soumis aux nécessités de la vie biologique, doit permettre de réinvestir ces deux dimensions élémentaires de l'existence humaine qui tendent à être évacuées et oubliées dans la société des travailleurs. Le loisir doit compenser les mutilations que la société du travail impose à l'existence. Ce faisant, c'est la possibilité d'une rupture avec le caractère nihiliste de la société des travailleurs qui est en jeu : l'œuvre et l'action apparaissent comme « les ressources de résistance et de renaissance contenues dans la condition humaine comme telle »⁵⁴⁸.

Revenons en premier lieu sur la réhabilitation arendtienne de l'œuvre : en quoi permet-elle de rompre avec les comportements en vigueur dans la « civilisation du travail » ? Contrairement aux produits du travail, les œuvres de *l'homo faber* ont une capacité de durer : l'homo faber édifie un monde d'objets durables qui confèrent une stabilité à l'existence humaine. Notre existence se déploie dans un monde d'objets familiers qui peuvent nous avoir précédé et qui peuvent également nous survivre. Les objets forment un environnement permanent, durable dans lequel notre existence biologique sans cesse condamnée à l'entretien du cycle vital trouve des repères spatio-temporels et parvient à s'inscrire dans la durée. Certes, l'œuvre tend, dans la société capitaliste tournée vers l'enrichissement illimité, à perdre son caractère durable. Le nihilisme destructeur de la figure du travailleur ronge les œuvres de l'homo faber. Sans cesse engloutis par la consommation et l'usure inhérente à un rapport utilitaire, les objets du monde ont une durée de plus en plus limitée ; ils ne résistent pas à l'évanescence caractéristique de la vie biologique.

546 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 37.

547 Nous reviendrons sur les problèmes posés par l'emploi d'un tel concept chez Arendt. S'il a un sens positif lorsqu'on le rattache aux concepts équivalents des Anciens, il a aussi un sens critique, tout spécialement dans son emploi au pluriel dans le corpus arendtien et tout spécialement dans l'article « La crise de la culture » dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972. Nous étudierons cet emploi négatif dans la prochaine section : « Limites de la civilisation des loisirs ».

548 Paul Ricoeur, préface à *Ibid.*, p. 13.

Cependant, Arendt remarque qu'il reste néanmoins un type d'objet qui résiste à l'approche utilitaire et dévorante caractéristique de la « civilisation du travail » : l'œuvre d'art⁵⁴⁹. Inutiles et non comestibles, « les œuvres d'art sont de tous les objets tangibles les plus intensément du-monde ; leur durabilité est presque invulnérable aux effets corrosifs des processus naturels »⁵⁵⁰. Favoriser la pratique artistique dans la sphère des loisirs doit d'abord permettre de redonner au monde une stabilité. Elle doit ensuite stimuler une forme de pensée n'ayant « ni fin ni but hors de soi »⁵⁵¹. Dans la mesure où elle est étrangère aux besoins matériels ou cognitifs, l'œuvre est l'expression et l'objet d'une attitude inutile où la pensée ne vise rien d'autre qu'elle-même et son propre redéploiement. Si le pouvoir de l'œuvre d'art est d'arrêter notre attention et de nous émouvoir⁵⁵², le rapport phénoménal qu'elle induit consiste à éveiller la pensée en suscitant l'émerveillement ou l'interrogation, et ce, sans indexer ces réactions à une quelconque fin. L'émerveillement ou l'interrogation valent en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ainsi les loisirs comme lieu de création d'œuvres d'art doivent permettre de transcender le rapport instrumental caractéristique de la figure du travailleur.

Si les analyses arendtiennes se concentrent sur les activités élémentaires de la *vita activa*, celles qui, « traditionnellement comme selon les idées actuelles, sont à la portée de tous les êtres humains » et que « l'activité la plus haute et peut-être la plus pure dont les hommes soient capables, celle de la pensée »⁵⁵³ reste en dehors de ses considérations, il ne fait aucun doute que l'œuvre d'art intervient déjà comme une médiation vers l'activité contemplative ou méditative. Même si Arendt réserve l'analyse de la pure activité de pensée à un ouvrage ultérieur, il semble qu'on puisse, sur la seule base de *Condition de l'homme moderne*, avancer l'idée selon laquelle l'exercice d'une pensée désintéressée, détachée de tout intérêt pratique

549 Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 223. Voir aussi « La crise de la culture » dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 268.

550 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 223.

551 *Ibid.*, p. 226.

552 Voir Hannah Arendt, « La crise de la culture » dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 261.

553 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 38

constitue également une voie de rupture par rapport à la raison technicienne.

L'enjeu d'une réhabilitation de l'action et de la parole publique rejoint celui de l'œuvre d'art : il s'agit de créer un espace propre à la réalisation de dimensions de l'existence humaine occultées par la « civilisation du travail » : « une vie sans parole et sans action [...] est littéralement morte au monde : ce n'est plus une vie humaine, parce qu'elle n'est plus vécue parmi les hommes »⁵⁵⁴. Faire droit à l'action et à la parole publique doit d'abord permettre de redonner une place à l'individualité de l'existence mise à mal par le phénomène de la réification. L'acteur n'est pas l'exécutant taylorien, il est l'initiateur, le point de départ de son agir. Si l'acteur est l'initiateur spontané d'un acte, c'est parce que, pour Arendt, l'agir n'est pas le faire. L'agir, contrairement au faire, reste étranger au modèle téléologique moyen-fin. Pour cette raison, un acte n'est pas la simple réalisation d'une idée ou d'un plan préconçu à l'avance. L'acte libre n'est pas l'acte souverain, parfaitement maîtrisé par l'acteur sans quoi il pourrait parfaitement être transmis à la manière des arts et techniques puis reproduit à l'infini. Pour Arendt, l'acte libre est un commencement imprévisible et unique ; il réclame la virtuosité de celui qui agit toujours en fonction des circonstances déterminées qu'il rencontre⁵⁵⁵. La spontanéité,

554 *Ibid*, p. 233

555 Voir Hannah Arendt, « Qu'est ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, pp. 198-199. Pour un approfondissement de la distinction entre l'agir et le faire et une compréhension de ses enjeux politiques, le lecteur pourra consulter Étienne Tassin, *Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999, chapitre 5 et l'ouvrage de Dana R. Villa, *Arendt et Heidegger, Le destin du politique*, Paris, Payot, 2008. S'appuyant sur la distinction entre *praxis* et *poïesis*, Villa souligne tout au long de l'ouvrage le refus arendtien de concevoir l'agir politique sur le modèle de la raison instrumentale. Nous ne nous engageons pas dans la voie qu'il esquisse et ce en dépit de sa proximité apparente avec le problème culturel que nous traitons. Deux raisons justifient ce choix. D'une part, pour des raisons qui tiennent d'ailleurs plus à la conception arendtienne de l'agir politique qu'à son interprétation par Villa, l'écart établi entre l'agir politique et la raison instrumentale nous paraît quelque peu ésotérique. Bien sûr l'agir n'est peut être pas l'application d'une recette théorique, il comprend une spontanéité et une virtuosité irrécusable. En ce sens, l'agir politique échappe effectivement à la *techné* : la disposition qui lui correspond est la *phronesis*. Cela dit, montrer que l'agir politique relève plus de la prudence que du savoir faire ne suffit pas à abstraire l'agir de toute participation à un modèle téléologique de type moyen-fin. Récuser cette participation nous semble rendre incompréhensible la logique de l'acteur politique : celui-ci se donne bel et bien des objectifs politiques incarnant des valeurs et il cherche par toute une série de moyens à les réaliser. Il ne nous paraît donc pas acceptable de dire que la *praxis* politique n'est jamais prise comme moyen en vue d'une fin extérieure à elle, qu'elle s'exerce pour elle-même, en vue d'elle-même. Même si un tel énoncé souligne à juste titre l'unité existant entre l'acteur et son acte, il nous paraît beaucoup trop radical : il décrit mal l'expérience vécue par l'acteur politique dans ses prises de décisions. D'autre part, s'écarter de la raison instrumentale et de la téléologie moyen-fin ne signifie pas s'écarter de la raison technicienne et de son impératif d'efficacité, de manipulation maximale des ressources planétaires. La raison instrumentale n'est pas la raison technicienne ; celle-ci est une modalité de celle-là. L'enjeu pour nous consiste donc surtout à montrer que le politique est, par nature, dévolu à

l'imprévisibilité de l'action, son insubordination à des règles ou à des formules pratiques établies sont les garantes de sa capacité à faire apparaître une individualité singulière. La restauration du sens de l'agir au détriment du faire intervient comme un moyen de sauver l'individualité : faire de l'espace politique l'espace de l'agir, c'est veiller à ce que les individus ne soient pas les simples exécutants des décisions prises par l'autorité politique. À travers sa promotion du concept d'action, Arendt s'élève contre la domination politique des hommes exercée au nom d'une technique visant à transformer la société en chef d'œuvre parfaitement maîtrisé⁵⁵⁶.

La redécouverte de l'action est un moyen de lutter contre l'uniformisation des êtres décrite par Huxley dans *Le meilleur des mondes* où les individus se distinguent uniquement par la fonction qu'ils occupent dans le procès de production⁵⁵⁷. Cette distinction des êtres par leur fonction productive est minimale : elle repose seulement sur une différence d'aptitudes. Or des aptitudes spécifiques peuvent être partagées par un groupe d'individus, elles ne sont pas le lot d'un seul être si bien que *Le meilleur des mondes* est partagé en cinq castes homogènes n'accordant aucune place à l'individualité singulière⁵⁵⁸. Aux yeux d'Arendt, dans la mesure où l'action véritable implique l'initiative d'un sujet, c'est seulement dans l'action que l'homme apparaît dans son unicité et non plus seulement dans sa particularité⁵⁵⁹. Là où l'être physique suffit à faire apparaître l'individu dans son existence séparée et du même coup distincte des autres êtres, l'action révèle sa singularité. C'est en agissant dans l'espace public qu'il échappe à l'individualité abstraite de l'homo economicus, à l'individu en tant que simple porteur d'une force de travail⁵⁶⁰.

Pour Arendt, la révélation de la personnalité singulière est une

d'autres finalités que l'enrégimentement utilitaire des énergies planétaires. Nous allons y venir dans les toutes prochaines lignes.

556 André Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, pp. 143 et 150-151.

557 Pour une vue rapide de l'uniformisation décrite dans *Le meilleur des mondes*, le lecteur pourra consulter le chapitre 3 de l'ouvrage d'Huxley, *Retour au meilleur des mondes*, Paris, Plon, 2010, pp. 28 à 42.

558 Voir les remarques similaires d'Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 274 et sq.

559 *Ibid.*, p. 231 sq.

560 Paolo Flores d'Arcais, *Hannah Arendt : la politique, l'existence et la liberté*, Paris, Bordas, 2003, pp. 72-73.

condition *sine qua non* de l'action : « à défaut de la révélation de l'agent dans l'acte, l'action perd son caractère spécifique et devient une forme d'activité parmi d'autres »⁵⁶¹. Dans l'action, l'individu exprime son humanité propre, la manière unique qu'il a d'exister en tant qu'être humain et c'est au cours de cette expression qu'il s'insère dans un monde humain. En révélant « qui » il est par ses actions, l'individu humain se montre aux autres, il se révèle à la pluralité de ses congénères et c'est à travers cette révélation, ce dévoilement de soi aux yeux d'autrui que s'esquissent de véritables relations humaines. Le caractère révélateur de l'action exige la présence de l'autre sans laquelle elle perdrait toute efficacité : « les hommes agissent et parlent en s'adressant directement les uns aux autres »⁵⁶². C'est dans l'action et la parole révélatrices que s'enracine l'intérêt pour autrui, la curiosité à son égard. Ainsi, en restaurant l'individualité, l'action spontanée, librement décidée dans sa forme et son contenu, fait obstacle au morcellement de la communauté humaine produite par le phénomène de la réification. Elle crée un espace public commun, une communauté d'actions et de paroles qui fonde le domaine politique au sens où la *polis* renvoie en premier lieu au vivre ensemble et à l'échange entre les individualités⁵⁶³ : « si l'on ne peut se fier à la parole et l'action comme mode d'être ensemble, on ne peut fonder avec certitude ni la réalité du moi, de l'identité personnelle, ni la réalité du monde environnant »⁵⁶⁴. C'est donc la réalité de la personne et celle d'une véritable communauté interindividuelle qui sont mises en jeu par la réhabilitation de l'action. L'action révèle un individu, elle l'insère dans un réseau de relations humaines.

Mais la réhabilitation de l'action et de la parole ne se réduit pas à la confection d'un refuge censé protéger l'individualité singulière et la formation de véritables relations interindividuelles. L'action et la parole politiques sont aussi le lieu d'apparition d'une forme d'agir étranger à la raison technique. Comme telle la promotion de l'action

561 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 237.

562 *Ibid.*, p. 240.

563 *Ibid.*, p. 258.

564 *Ibid.*, p. 269.

ouvre une brèche dans l'ère du nihilisme. En quoi l'action dans sa dimension essentiellement politique, c'est-à-dire en tant qu'expression de l'individualité dans le réseau des relations humaines, esquisse-t-elle une voie de sortie hors du nihilisme ? En quoi l'agir politique peut-il faire apparaître de nouvelles valeurs capables de donner un sens à la vie humaine ? En quoi peut-il introduire des éléments de nouveauté susceptibles de contrecarrer voire de redessiner l'horizon détruit par la figure du travailleur ? La brèche potentiellement introduite par l'action et la parole politique à l'heure du nihilisme technique tient au sens spécifique que revêt l'espace politique dans l'œuvre d'Hannah Arendt. S'appuyant sur Aristote, Arendt n'a de cesse de présenter l'espace politique comme un espace de liberté : « le sens de la politique est la liberté »⁵⁶⁵. À ses yeux, le politique ne commence que là où s'arrête la nécessité et c'est en ce sens qu'il est lié au loisir si l'on entend par là la traduction moderne de la *scholè* grecque ou de l'*otium* romain⁵⁶⁶. Il n'y a de politique qu'en dehors de la sphère productive toujours liée à la satisfaction des besoins humains : « [le politique] commence même précisément là où le domaine des nécessités matérielles et celui de la force physique cessent »⁵⁶⁷. Le politique n'est nullement nécessaire, il est fondé sur la liberté, sur l'affranchissement de l'homme à l'égard des besoins vitaux, et comme tel il constitue le lieu d'exercice de la liberté pure. Le politique est l'espace consacré à l'expression et à la réalisation de la liberté de l'homme : le politique compris comme espace de liberté est à lui-même sa propre fin, la liberté est tout à la fois sa condition de possibilité et sa finalité. Pour Arendt, l'antagonisme entre liberté et vie est constitutif du politique si bien que sa conception du politique peut paraître « délibérément exclusive »⁵⁶⁸ au sens où elle rejetterait définitivement les questions socio-économiques.

La définition arendtienne du politique est marquée par une volonté d'autonomiser le domaine politique et de le recentrer sur les

565 Hannah Arendt, *Qu'est ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 64.

566 Voir *Ibid.*, p. 76

567 *Ibid.*, p. 79.

568 Dana R. Villa, *Arendt et Heidegger, Le destin du politique, op. cit.*, p. 83. Pour une présentation des différentes interprétations inclusives ou exclusives de la conception arendtienne du politique, le lecteur pourra consulter les pages 76 à 86.

questions relatives à la liberté au détriment des questions relatives à l'entretien de la vie.

On serait même tout à fait fondé de dire que précisément le fait qu'il y va aujourd'hui en politique de l'existence pure et simple de tous constitue le signe le plus clair du malheur auquel notre monde est parvenu, malheur qui consiste entre autres choses en ce qu'il fait peser la menace d'éliminer la politique de la surface de la terre.⁵⁶⁹

Consciente de l'emprise grandissante du social sur le politique et de la tendance moderne de la politique à devenir une simple affaire d'administration de la vie économique, Arendt entend restaurer l'autonomie du politique, le défaire de sa subordination aux enjeux mondains. Ce geste a une double fonction. Comme l'admet Dana R. Villa, l'autonomie du politique ne saurait signifier que les questions économiques sont totalement absentes du débat public⁵⁷⁰. Arendt sait pertinemment que les relations socio-économiques constituent une dimension irréductible du monde moderne et des préoccupations politiques afférentes. Mais en mobilisant la distinction entre le public et le privé et l'opposition entre la vie et la liberté, Arendt entend restaurer la capacité critique du politique. Le politique n'est ni un moyen au service d'une meilleure gestion de la vie physique ni le lieu de validation théorique et juridique des exigences socio-économiques. Il est un espace de libre discussion sur les formes et les modalités du vivre ensemble ; c'est un espace de recul dans lequel les hommes interrogent ensemble la réalité mondaine et définissent leurs projets de vie en commun. Puisque l'économie appartient désormais au domaine public au sens où elle constitue un objet de conversation digne d'être évoqué en public, elle est un sujet de discussion politique toléré. Cependant, cette tolérance engage une condition : que les discussions relatives à l'économie soient indexées aux questions relatives à la liberté des citoyens et non pas aux exigences d'un plus grand confort vital. On touche ici au cœur de la réhabilitation arendtienne de la conception antique de la liberté. C'est ici que la fonction principale de cette réhabilitation apparaît. L'autonomisation du politique doit

569 Hannah Arendt, *Qu'est ce que la politique ?*, op. cit., p. 114.

570 Voir Dana R. Villa, *Arendt et Heidegger, Le destin du politique*, op. cit., pp. 85-86.

permettre à cet espace de devenir le terreau propice à la formation de valeurs nouvelles, étrangères au monde technique de la production des biens. Recentrer les débats politiques sur les questions de liberté et non pas de vie est un moyen de redonner vie aux questions relatives au sens de la vie humaine. S'insurgeant contre la réduction de l'existence à l'entretien de la vie, Arendt voit dans la reformation d'un espace entièrement consacré à la liberté le moyen de sortir l'Occident de sa torpeur intellectuelle et morale. En proposant la formation et l'investissement d'un domaine consacré à des discussions détachées des préoccupations vitales et économiques, Arendt entend créer une zone de transcendance. Parce que l'action et la parole politique n'ont rien à voir avec les critères du confort vital, de l'utilité et de la performance productive, ils doivent permettre de les transcender et conférer un sens véritable à l'existence humaine⁵⁷¹. C'est par ses actes et ses paroles dans l'espace libre du domaine public que l'individu dévoile sa manière authentique d'exister en tant qu'être humain. Ainsi, pour Arendt, c'est par la restauration d'une conception antique de la politique comprise comme sphère de l'action libre, affranchie de toute servitude, qu'elle soit biologique ou sociale, et par l'investissement de cet espace en actions et en paroles, qu'un dépassement des valeurs intellectuelles et morales de la figure du travailleur peut être envisagé.

En résumé, Hannah Arendt tente de penser les modalités d'un dépassement des accents nihilistes de la figure du travailleur par l'investissement de domaines étrangers à la sphère laborieuse dominée par la raison technicienne et l'impératif de reproduction biologique de l'existence. L'activité artistique de production d'œuvres inutiles et par là même durables lui apparaît comme une première voie de sortie du nihilisme. L'invitation arendtienne à redécouvrir l'art et la politique remplit plusieurs fonctions culturelles. Arendt entend bien répondre

571 Sur cette capacité de l'action et de la parole publique à dévoiler un sens, voir *Ibid.*, pp. 241 à 259. Dana R. Villa montre notamment que la conception arendtienne du politique est une manière de spatialiser et d'extérioriser la pensée heideggérienne du dévoilement authentique : l'autonomie du politique, son détachement vis-à-vis du travail et de l'œuvre reproduit la dynamique que Heidegger pose entre la transcendance et la quotidienneté dans l'analytique existentielle d'*Être et temps*. L'espace libre du politique permet à l'individu de s'arracher au comportement préoccupé et inauthentique de la quotidienneté.

aux différents motifs de la crise de la civilisation⁵⁷² : les œuvres durables et les actes signifiants doivent permettre de dépasser la futilité d'une existence consacrée au seul travail tout en répondant aux tendances destructrices et réifiantes du travail tayloro-fordien. Le loisir conçu sous la forme artistique est un refuge pour un monde d'objets que la figure du travailleur ne cesse d'engloutir dans la consommation et la domination technique, il est aussi un refuge pour une forme de pensée n'ayant pas droit de cité au travail. C'est ensuite au nom d'une conception spécifique de l'agir et du politique que l'activité politique peut être considérée comme un refuge et un terreau. Dans la mesure où la politique n'est pas une activité écrite à l'avance, réglée par des préceptes pratiques définis qu'il s'agirait de mettre en œuvre, mais qu'elle est spontanée, imprévisible et toujours redéfinie par des contextes spécifiques, elle est à même de permettre à l'individu d'exprimer sa singularité, la manière spécifique qu'il a de penser l'événement. C'est justement parce qu'elle fait droit à cette singularité que la politique fait place à de vrais échanges interindividuels. La crise de la pensée discursive et l'hétéronomie induite par la parcellisation du travail doivent être compensées et surmontées par l'action politique libre au sens où elle est individuelle et spontanée. Quoique reconfiguré, c'est bel et bien l'idéal de liberté cher aux Lumières qui est visé par l'engagement politique⁵⁷³. En sauvant l'action capable de révéler l'individualité, l'espace politique a aussi vocation à régénérer une communauté vivante, plurielle qui soit comprise non plus sur le modèle d'une masse organique mais sur celui de la communication entre des individus singuliers et non plus seulement particuliers. La conception arendtienne du politique comme révélation de soi aux autres se construit contre le modèle vertical de la soumission des individus à un chef. La liaison qu'elle établit entre l'agir et la spontanéité constitue également une réponse à la volonté de « domination totale » caractéristique des phénomènes totalitaires et de

572 Paul Ricoeur le souligne dans sa préface à *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 14.

573 Ceci ne signifie pas qu'Arendt conçoive la liberté de la même manière que les Lumières : l'espace politique est bel et bien l'espace de la liberté mais celle-ci doit être conçue selon un modèle différent de celui des Lumières. Voir sur ce point Dana R. Villa, *Arendt et Heidegger; Le destin du politique*, *op. cit.*, pp. 119-155.

la figure du travailleur. Par ailleurs, en tant qu'espace libéré des contraintes de la vie économique et des modalités techniques de sa réalisation, la politique est aussi un terrain, un lieu de création de valeurs nouvelles transcendant les impératifs d'efficacité et d'utilité vitale. En tant que tel et rejoignant sur ce point la capacité de l'art à interroger et à émerveiller, l'investissement du politique doit permettre de redessiner un horizon de sens capable d'orienter l'esprit occidental.

Les loisirs comme source d'une nouvelle morale

Le geste arendtien consistant à définir des lieux capables de donner un nouveau souffle à l'esprit occidental en répondant aux accents nihilistes de la figure du travailleur n'est pas isolé. Une vaste pan de la littérature sociologique prenant les loisirs pour objet défend, à partir de l'entre-deux-guerres et au cours de l'après-guerre, l'idée selon laquelle les loisirs constitueraient la voie de recours dans laquelle l'esprit occidental malade devrait s'engouffrer : « les dangers de la standardisation peuvent être surmontés non en massacrant les machines, mais en organisant une solide vie de loisir populaire »⁵⁷⁴.

Si elle participe du geste arendtien consistant à penser l'émancipation par les loisirs, cette littérature se distingue pourtant de la thématique arendtienne en ce qu'elle adopte une conception du loisir émancipateur bien plus large que celle d'Hannah Arendt. Dans la littérature de la sociologie du loisir, loin de se limiter à l'art et au politique, le loisir relève d'une conception courante. Il est compris comme le temps hors travail dégagé de toute forme d'obligations et intègre le repos, le bricolage, le jardinage, le sport, le tourisme, la promenade, le cinéma, la radio, le théâtre, la lecture, etc.

Le loisir est un ensemble d'occupations auxquelles l'individu peut s'adonner de son plein gré, soit pour se reposer, soit pour se divertir, soit pour développer son information ou sa formation désintéressée, sa participation sociale volontaire ou sa libre capacité créatrice après s'être dégagé de ses obligations professionnelles, familiales et sociales.⁵⁷⁵

Ce qui définit le loisir, c'est l'absence de contrainte, la libre volonté de

574 Martin H. Neumeyer, Esther S. Neumeyer, *Leisure and recreation in their sociological aspects*, op. cit. p. 153.

575 Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, Seuil, 1962, p. 29.

celui qui s'y engage et l'attrait présenté par l'activité choisie : « le loisir, quelle que soit sa fonction, est d'abord libération et plaisir »⁵⁷⁶. Ainsi, ce sont de ces activités libres, où l'individu, libre de toute contrainte, n'obéit qu'à lui-même dans une quête de plaisir, que doit naître une nouvelle culture propre à sortir l'esprit occidental de l'impasse nihiliste dans laquelle il se trouve.

Les loisirs compris comme cet ensemble d'activités hétéroclites réunies autour de ces deux critères que sont la liberté et le plaisir fondent « une nouvelle morale du bonheur »⁵⁷⁷ caractérisée par une quête du plaisir individuel. Cette nouvelle morale du bonheur introduit des bouleversements fondamentaux que l'on peut situer à quatre niveaux : un niveau individuel, culturel, social et politique. Au niveau individuel, les loisirs, orientés vers le plaisir individuel, mettent en péril l'injonction technicienne de mise à disposition de soi au nom d'impératifs hétéronomes. Ils restaurent la primauté du sujet individuel ouvrant ainsi la voie à une nouvelle valorisation du concept de « liberté » au détriment du concept d'« obligation » : « le divertissement est en un sens une forteresse pour notre précieuse liberté. [...] Le divertissement est libre de tout enrégimentement et de toute contrainte »⁵⁷⁸. Dans la société du loisir, l'individu retrouve une place centrale au détriment de l'organisation. Les loisirs façonnent une société d'individus libres, se singularisant par des activités personnelles librement choisies. Sous l'influence des loisirs, les individus réifiés, anonymes cèdent la place à des personnalités. Cette déréification individuelle est le prélude d'un autre changement : la place libérée pour le développement personnel, l'éducation, la curiosité désintéressée permettra à la civilisation du loisir d'enfanter un homme nouveau, raffiné, cultivé. Pour les sociologues du loisir, le divertissement peut déboucher sur une flânerie cultivée. Dès les années 1960, les enquêtes montrent qu'il est permis d'espérer des

576 *Ibid.*, p. 27.

577 *Ibid.*, p. 21. Voir aussi l'article de Martha Wolfenstein qui défend la même idée dans Eric Larrabee, Rolf Meyersohn, *Mass Leisure*, Glencoe, The Free Press, 1958.

578 Extrait de *Midcentury declaration of recreation policy*, Washington D. E., 1950, The committee, cité par Norman P. Miller et Duane M. Robinson dans *Le nouvel âge des loisirs*, *op. cit.*, pp. 147-148.

individus qu'ils profitent des loisirs pour s'informer et se cultiver⁵⁷⁹. Ce temps de culture est aussi un temps d'ouverture de l'esprit : l'essor des œuvres de fiction, qu'elles soient littéraires ou cinématographiques, et l'avidité avec laquelle les individus s'y intéressent au cours de leurs temps libre laissent présager « un nouvel homme imaginaire »⁵⁸⁰ moins inféodé au rationalisme dominant de l'époque. Une transformation culturelle incarnée par une élévation de l'esprit humain est en jeu derrière la promotion des loisirs.

Les masses se fabriqueront une civilisation raffinée et délicate, un art de vivre, une intelligence des sciences et des beaux arts : cette civilisation sera aussi brillante qu'une civilisation créée par l'aristocratie privilégiée de l'Antiquité. Le loisir nouveau fabriquera un homme nouveau, une femme nouvelle, qui ne seront pas si fatigués par le travail, qui seront plus vivants et plus gais, moins tristes ou ennuyés, plus créateurs et épanouis.⁵⁸¹

À travers les loisirs, ce sont les valeurs traditionnellement attachées à l'antiquité grecque et romaine qui seront redécouvertes. La déréification des individus par l'intermédiaire d'un investissement des loisirs a également des conséquences sociales : les masses rigides et relativement pauvres en échanges interindividuels font place à des sociétés pluricellulaires où les échanges sont stimulés par la cohabitation de personnes singulières. Le développement des personnalités est censé stimuler l'intérêt et la curiosité réciproques des individus. Sur le plan social, la quête du plaisir dans un temps de loisir croissant est aussi une parade contre l'agressivité latente des individus intégrés à la production tayloro-fordienne.

Aujourd'hui, même dans les classes les plus défavorisées, les activités de loisir peuvent en principe se dérouler chaque soir, sur un stade, dans un stade de cinéma ou devant la radio. La fête se dilue dans la vie quotidienne, et corrélativement, elle a perdu son caractère explosif voire cathartique.⁵⁸²

L'accroissement du temps dévolu au plaisir est le socle d'une société joyeuse, festive dans laquelle les motions pulsionnelles s'orientent davantage vers la pulsion érotique que vers la pulsion de destruction.

579 Voir par exemple Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, op. cit., p. 36 sq.

580 *Ibid.*, p. 34.

581 Burns De Lisle, *Leisure in the modern world*, New York, The century, 1932, cité par Norman P. Miller et Duane M. Robinson dans *Le nouvel âge des loisirs*, op. cit., p. 161.

582 Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, op. cit., p. 67.

De plus, puisque chacun peut orchestrer ses loisirs comme bon lui semble et qu'il ne dépend de personne dans cet espace, la société de loisirs permet aussi la fondation d'une société égalitaire⁵⁸³ : face aux loisirs les hommes sont tous égaux dans la mesure où ils disposent d'une égale liberté de choix quant à la manière de passer leur temps libre. Le temps de loisir signe la fin des situations de dépendance des individus. Ceci apparaît de manière manifeste dans les cercles associatifs où nul n'est, en principe du moins, contraint par personne. Même lorsque des hiérarchies sont mises en place, elles sont établies de manière démocratique et la direction ainsi que l'orientation se fait le plus souvent de manière collégiale et concertée ; dans le cas contraire, chacun est libre de quitter l'association et c'est justement cette liberté consubstantielle aux loisirs qui est censée empêcher l'intrusion des formes d'obligations professionnelles dans les milieux associatifs. Dans ces derniers, l'obligé l'est en vertu de son bon vouloir ; l'obligation a moins le caractère de contrainte qu'elle peut avoir sur le lieu de travail dans la mesure où elle ne fait pas intervenir de contrainte économique. Cette société égalitaire faisant droit aux personnalités singulières pose les bases d'une refonte de la vie politique. En effet, les principes de liberté et d'égalité joints à un esprit éduqué et cultivé paraissent propices à l'établissement d'une véritable démocratie où les citoyens prendraient une part active à la vie politique de leur pays⁵⁸⁴.

Certes, tous les sociologues du loisir ne souscrivent pas de manière simple et unanime à la thèse selon laquelle toutes les activités de loisir seraient émancipatrices. Le lien entre les loisirs et l'émancipation ne va pas toujours de soi. Nombreux sont ceux qui émettent d'abord des réserves concernant la capacité de certaines formes de loisir à répondre aux aspects réifiantes et abêtissants du travail rationalisé : bien souvent et notamment dans le cadre du loisir de masse engendré par l'investissement commercial des loisirs, les

583 Burns De Lisle souscrit également à cette idée. Voir Norman P. Miller et Duane M. Robinson dans *Le nouvel âge des loisirs*, *op. cit.*, p. 160.

584 *Ibid.*, p. 160 et 163.

loisirs reproduisent les attitudes passives déjà développées par l'organisation scientifique du travail⁵⁸⁵. D'autre part, la sociologie du loisir qui se développe dans les Trente Glorieuses distingue couramment plusieurs fonctions du loisir. Toutes ne sont pas à proprement parler émancipatrices. Nourri par la lecture des sociologues du loisir américains, Dumazedier distingue de manière classique les fonctions de délasserement du corps, de divertissement de l'esprit et de développement de la personnalité. Or, c'est surtout à la dernière qu'il confère un pouvoir de « produire des conduites novatrices, créatrices »⁵⁸⁶, les deux premières apparaissant surtout comme des moyens de compenser la fatigue et l'ennui vécus sur les situations de travail⁵⁸⁷.

Il reste qu'en dépit de ces restrictions, un certain optimisme quant à la capacité d'ouverture offerte par les loisirs traverse une grande partie du discours de la sociologie du loisir. La place croissante prise par les loisirs semble constituer une raison suffisante à justifier l'hypothèse d'une transformation corrélative de la culture. Si « on peut estimer qu'en un peu plus de cent ans, le gain du temps libre du travailleur industriel s'est élevé à environ quinze cent heures par an »⁵⁸⁸, il paraît évident de reconnaître que cet espace nouveau, libéré de toute obligation, constitue « un élément central de la culture vécue par des millions de travailleurs » et que sous son influence tous les grands problèmes du travail, de la famille et de la politique se posent en termes nouveaux⁵⁸⁹. L'ampleur acquise par cet espace spécifique justifie à elle seule la thèse d'une mutation civilisationnelle.

Le loisir traduit un faisceau d'aspirations de l'homme à la recherche d'un nouveau bonheur, en rapport avec un nouveau devoir, une

585 Nous reviendrons sur ce phénomène de reproduction dans la section suivante lorsque nous évoquerons l'emprise du travail sur les loisirs.

586 Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, op. cit., p. 29.

587 Nous y reviendrons dans la section suivante, toujours à l'occasion de notre réflexion sur l'emprise du travail sur les loisirs. Nous tâcherons alors de mettre en évidence l'incapacité des loisirs compensateurs à offrir une véritable alternative à la figure du travailleur tayloro-fordien. Certes la compensation n'est pas une pure reproduction des attitudes en vigueur au travail mais elle est une autre forme de prolongement d'un style de vie : pour le dire brièvement ici, les loisirs compensateurs assurent la pérennité de la figure du travailleur, ils permettent sa survie. En ce sens ils en sont solidaires.

588 Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, op. cit., p. 19.

589 *Ibid.*, p. 17.

nouvelle morale, une nouvelle politique, une nouvelle culture. Une mutation humaniste est amorcée. Elle sera peut être encore plus fondamentale que celle de la Renaissance [...]. Telle est l'hypothèse fondamentale qui s'est dégagée de nos enquêtes sociologiques et de l'étude critique des travaux de nos collègues européens ou américains sur le loisir, ou les loisirs.⁵⁹⁰

Alors même qu'il semble conscient des problèmes posés par la thèse d'une émancipation par les loisirs et de la nécessité afférente d'interroger la position de dépendance ou d'indépendance des loisirs par rapport au travail, Joffre Dumazedier nous apparaît comme un exemple de cet optimisme. Même s'il reproche à certains de ses homologues d'oublier le façonnement du loisir par le travail et les différents contextes sociaux ainsi que l'hétérogénéité de la structure du loisir⁵⁹¹, il cède globalement à l'enthousiasme suscité par ce phénomène en expansion : « on peut au moins émettre l'hypothèse que des transformations profondes et ambiguës s'élaborent dans le cœur des hommes de toutes classes à partir de ces futilités nommées loisirs »⁵⁹². En dépit de la tonalité apparemment ironique de son propos et de la nuance apportée par l'adjectif « ambiguës », c'est bel et bien cette hypothèse qui parcourt son ouvrage : l'investissement des loisirs entraîne un bouleversement de la culture, il ouvre une brèche dans la « civilisation du travail » de l'ère tayloro-fordienne. Bien sûr, pour Dumazedier comme pour la plupart de ses collègues, l'émancipation par les loisirs passe par la promotion d'une « civilisation des loisirs » entendue non pas tant au sens d'un investissement effréné de toutes les activités de loisirs mais au sens d'une éducation à des activités de loisirs supérieures et tout spécialement à celles qui ont pour fonction de développer la personnalité⁵⁹³. Cependant, la seule diffusion du loisir comme valeur latente traversant tous les milieux de la civilisation occidentale est déjà vue comme le signe annonciateur d'un avenir nouveau. S'il existe des loisirs abêtissants, passifs et que les loisirs compensent souvent la

590 *Ibid.*, p. 238.

591 Voir *Ibid.*, p. 18.

592 *Ibid.*, p. 30.

593 *Ibid.*, p. 82 : « une initiation à un style de vie, une formation générale sont nécessaires, sinon, le plus souvent, au travail appauvrissant, correspond un loisir de même nature ».

fatigue et l'ennui vécus sur les lieux de travail, les caractéristiques spécifiques des activités rassemblées sous le terme générique de loisir sont telles qu'elles semblent d'emblée initier une rupture avec la culture issue du travail tayloro-fordien. Le loisir est un lieu de contre-déterminations.

Le loisir peut devenir rupture en un sens double : il est cessation des activités imposées par les obligations professionnelles, familiales ou sociales et en même temps brusque remise en question des routines, des stéréotypes et des idées toutes faites que produisent la répétition des obligations et des spécialisations quotidiennes.⁵⁹⁴

Dans la mesure où il n'a aucun caractère de nécessité et d'obligation, dans la mesure où il est le plus souvent détaché des exigences économiques et qu'il est entrepris librement pour apporter satisfaction à celui qui s'y livre, « le loisir se dresse comme un défi à toutes les morales utilitaires »⁵⁹⁵ et aux contraintes de la vie grégaire. Développant un thème que Russell semble avoir pressenti sans l'explicitier aussi clairement dans son *Éloge de l'oisiveté*, la sociologie du loisir voit dans les caractéristiques essentielles de son objet les germes d'une subversion culturelle : la nouvelle morale du plaisir issue des loisirs défie la morale du travail caractérisée par la soumission de l'individu aux exigences du système de production.

Cette recherche d'une nouvelle joie de vivre, cette nouvelle « rage de vivre » n'est pas seulement celle d'une nouvelle vague, mais d'une nouvelle civilisation. Elle est profondément enracinée dans les conquêtes de l'ère du machinisme tout en s'opposant à toutes les contraintes physiques ou morales nées de cette dernière.⁵⁹⁶

La « civilisation du travail » – issue d'une rupture entre le travailleur et les moyens de production et donc largement fondée sur l'essor du machinisme⁵⁹⁷ – a naturellement engendré une civilisation du temps libre qui, ironie de l'histoire, se retourne contre elle en promouvant un système de valeurs contraires : la recherche du plaisir personnel inhérente à la société des loisirs entre en contradiction avec la valorisation de l'effort collectif de la société du travail. L'homme se

594 *Ibid.*, p. 231.

595 *Ibid.*, p. 236.

596 *Ibid.*

597 Voir Première partie, chapitre 1, sections 2 et 3.

recentre sur son foyer au détriment de l'entreprise⁵⁹⁸. En ce sens, les loisirs initient bel et bien une rupture avec la « civilisation du travail ». La promotion des loisirs constitue une tentative de réponse aux principaux aspects nihilistes de cette « civilisation du travail » : elle est censée permettre l'émergence d'un mode de pensée distinct de la rationalité technologique orientée vers la mise en action de l'énergie planétaire, répondre au phénomène de réification des individus en favorisant l'expression des personnalités singulières, détourner l'orientation des motions libidinales de la pulsion de destruction et ouvrir la voie à une société pluricellulaire, égalitaire et démocratique en rupture avec l'organisation verticale des sociétés organiques de l'entre-deux-guerres. Le loisir doit permettre à l'Occident de renouer avec ses valeurs humanistes⁵⁹⁹.

598 R. Havighurst et K. Frigenbaum, *Leisure and life style*, dans *American journal of sociology*, 64, n° 4, janvier 1959, pp. 396 à 404

599 Voir sur ce point l'optimisme de Max Kaplan dans *Leisure in America : a social inquiry*, New York, John Wiley & sons, 1960.

Chapitre 6. Limites de la « civilisation des loisirs »

L'investissement des loisirs est donc censé permettre l'ouverture d'une « fenêtre » dans la crise nihiliste traversée par l'Occident. Cette « fenêtre » doit redonner accès aux valeurs de création et de liberté que le sur-investissement du travail dans les structures productives développées par Taylor et Ford semble avoir condamné à l'oubli. À la rationalité technique orientée vers l'enrégimentement maximal de l'énergie terrestre doit succéder une morale du plaisir personnel invitant les individus à satisfaire leurs désirs personnels indépendamment des canaux consuméristes solidaires d'une production effrénée. Les loisirs substitueront progressivement au principe culturel de l'efficacité, celui de la jouissance simple et cultivée. Enfin, cette « fenêtre » réinsuffle l'esprit occidental dans la mesure où elle s'ouvre sur un nouvel horizon de sens. En effet, dans ce temps libéré des préoccupations économiques, il est probable que les hommes prendront le temps de s'interroger sur le sens de leur existence et de la vie en société en ce qu'elles transcendent le simple entretien de la vie ; le temps mis à disposition de la création, de la libre réflexion et de l'accomplissement de dispositions humaines délaissées par la « civilisation du travail » apparaît comme un temps propice à la constitution d'idéaux transcendants. En dépit de l'intérêt et de la pertinence des arguments qui viennent soutenir la promotion d'une « civilisation des loisirs », il nous semble que la solution proposée pour dépasser la situation de crise traversée par l'Occident se heurte à certaines limites.

Tout d'abord, sans remettre en cause la possibilité théorique d'ouverture contenue par les loisirs, cette possibilité se heurte à certains obstacles empiriques qui dérivent du maintien d'une structure productive rationalisée. En effet, comme nous le verrons, l'exploitation du progrès technique au service de la « civilisation des loisirs » entraîne la survivance d'un travail humain s'effectuant de manière automatique. Or nous défendrons l'idée suivante : même si le temps

passé à travailler de cette manière est réduit, le travail automatique ne peut manquer d'avoir les effets culturels négatifs que nous avons décrits. En prolongeant l'expérience du travail rationalisé, « la civilisation des loisirs » court donc le risque de voir son centre de gravité, le temps libre, contaminé par les attitudes et le style de vie en vigueur dans « la civilisation du travail ». De ce fait, la capacité d'ouverture prêtée aux loisirs se trouve menacée. Ensuite, la seconde limite à laquelle se heurte la promotion d'une telle civilisation est d'ordre théorique : cette thèse contient, à nos yeux, une limite anthropologique. Il nous semble en effet que les tenants de la « civilisation des loisirs » admettent une séparation rigide entre la sphère pénible et dégradante du travail s'effectuant encore de manière automatique et la sphère plaisante et épanouissante des loisirs. Ils semblent faire leur l'idée selon laquelle l'homme pourrait déployer au cours d'une seule et même existence des attitudes antithétiques dans des temps différents ; l'existence humaine pourrait être morcelée en sphères distinctes, chacune étant dévolue à l'accomplissement de dispositions singulières. Sans revenir cette fois sur les limites empiriques de cette position anthropologiques, ce sont les limites psychologiques de cette théorie que nous essaierons de faire valoir. Notre propos ne cherchera alors pas à montrer que ce morcellement est particulièrement difficile en fait mais surtout qu'il comporte des limites en droit.

A. Nécessité indépassable du travail humain

Avant de mettre en évidence les limites empiriques et théoriques de la position analysée, c'est tout d'abord la survivance du travail humain dans la « civilisation des loisirs » qu'il nous faut mettre en évidence. Comme nous l'avons déjà dit, le travail automatique apparaît aux défenseurs de la « civilisation des loisirs » comme un

moyen de réduire la proportion du travail dans la vie humaine. L'automatisme permet d'élever le niveau de la production tout en économisant la force de travail. C'est cette thèse d'une économie croissante voire absolue du travail humain grâce à l'automatisme que nous voulons interroger ici. Bien sûr, comme nous l'avons déjà dit, tous les défenseurs d'une réduction du temps de travail ne croient pas dans la possibilité d'une disparition du travail humain. Il reste que cette thèse a pu être soutenue. Aussi, si l'on veut montrer la nécessité indépassable du travail humain, est-ce d'abord l'espoir aristotélicien d'une société où les machines effectueraient les tâches laborieuses qui doit être brisé. Par ailleurs, puisque ceux qui ne succombent pas au rêve d'Aristote pensent que les machines favorisent néanmoins une réduction toujours croissante du travail humain, ce sont aussi les limites de cette perspective qu'il faut mettre en évidence. En effet, c'est à cette condition que pourra être démontrée la nécessité du travail humain et donc sa permanence dans une « civilisation des loisirs ».

La critique de la thèse d'une possible réduction croissante, voire absolue, du travail humain soutenue par le développement illimité des forces productives mécaniques intervient dans le cadre de débats internes au marxisme⁶⁰⁰. Marx semble avoir pensé, notamment dans le passage célèbre qui clôt le livre 3 du *Capital*, qu'une économie de temps illimitée, rendue possible par les innovations techniques, était possible⁶⁰¹. Mais, si les progrès techniques permettent effectivement aux hommes de produire plus en moins de temps, certains théoriciens d'obédience marxiste s'interrogent sur la possibilité future de voir disparaître le travail des hommes. Il ne faut peut-être pas céder, comme Marx lui-même semble l'avoir fait, à l'idée selon laquelle le progrès technique serait un processus continu et illimité nous assurant de la croissance constante du temps libre dans la vie des individus. La nécessité d'entamer une critique de cet aspect

600 Les lignes qui suivent reprennent les analyses déjà développées dans Thomas Le Bon, « *La civilisation du travail* » chez Simone Weil, Mémoire de Master 2 réalisé sous la direction de Jocelyn Benoist, *op. cit.*, pp. 28 à 32. Elles doivent beaucoup aux recherches de Robert Chenavier exposées dans *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, pp. 282 sq.

601 Voir les passages suivants : Marx, *Le Capital*, livre 3 dans *Œuvres*, Tome 2, Paris, Gallimard, Pléiade, 1963, pp. 1487-1488 et *Principes d'une critique de l'économie politique*, *Ibid.*, p. 307.

eschatologique de la pensée marxienne apparaît comme d'autant plus urgente à certains auteurs marxistes qu'il connaît un regain d'intérêt dans les années 1930 dans des milieux situés au-delà des frontières de la tradition marxiste⁶⁰². S'inspirant d'un article de Julius Dickmann, c'est tout à la fois pour clarifier l'option stratégique du parti ouvrier et pour le protéger des sirènes d'une eschatologie désormais portée par les tenants d'une troisième voie⁶⁰³ que Simone Weil propose une critique du présupposé selon lequel le progrès technique serait illimité et permettrait ainsi une économie toujours croissante du travail humain. Pour elle, une analyse matérielle de cette idée suffit à mettre en évidence son caractère illusoire. Derrière la critique de cet aspect eschatologique du marxisme, c'est donc le fondement pratique de la thèse de la « civilisation des loisirs » qui est directement mis en question.

Dès le début des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Weil identifie, dans la pensée marxienne, le fondement théorique du passage à une « civilisation des loisirs ».

À ses yeux, la technique actuelle, une fois libérée des formes capitalistes de l'économie, peut donner aux hommes, dès maintenant, assez de loisir pour leur permettre un développement harmonieux de leurs facultés, [...] et surtout le développement ultérieur de la technique doit alléger davantage de jour en jour le poids de la nécessité matérielle, et par une conséquence immédiate celui de la contrainte sociale, jusqu'à ce que l'humanité atteigne enfin un état à proprement parler paradisiaque, où la production la plus abondante coûterait un effort insignifiant, où l'antique malédiction du travail serait levée, bref où serait retrouvé le bonheur d'Adam et Ève avant leur faute.⁶⁰⁴

Marx prévoit l'avènement d'un état où les hommes seraient dans une certaine mesure déchargés du poids des contraintes de la nature et de la société. Mais, puisqu'il est rare « que les croyances réconfortantes soient en même temps raisonnables »⁶⁰⁵, Weil s'engage ensuite dans

602 Aux auteurs déjà cités, il conviendrait d'ajouter cette référence, repérée par Robert Chenavier : Daniel Rops, « Pour un avenir humain » dans Louis de Broglie, André Thierve, Raymond Charmet, Pierre Devaux, Daniel-Rops, le R. P. Sertillanges, *Avenir de la science*, Paris, Plon, 1941. Voir Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, *op. cit.*, p. 283.

603 Voir Jean-Louis Loubet Del Bayle, *Les non-conformistes des années 1930 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 2001.

604 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *OC2 2*, *op. cit.*, p. 34.

605 *Ibid.*, p. 35.

une critique de cet espoir : « le nom d'opium du peuple que Marx appliquait à la religion a pu lui convenir quand elle se trahissait d'elle-même, mais il convient essentiellement à la religion. L'espoir de la révolution est toujours un stupéfiant »⁶⁰⁶. Weil ne bougera pas sur ce point : si l'idée révolutionnaire correspond à l'espoir d'une libération à l'égard du travail, elle est mensongère. S'inspirant d'un article de Julius Dickmann⁶⁰⁷, Simone Weil analyse les bases matérielles du progrès technique et réfute l'idée selon laquelle la technique moderne serait destinée à libérer les hommes du travail. Cette réfutation intervient en trois temps : Simone Weil analyse les trois principaux facteurs d'économie de travail et montre qu'ils n'engendrent pas l'émancipation des travailleurs : l'exploitation des énergies contenues dans la nature, la rationalisation du travail et l'utilisation des machines ne peuvent suffire à libérer les hommes du travail. Il y a des limites à l'économie de travail qu'ils semblent favoriser.

- « Le premier procédé qui s'offre à l'homme pour produire plus avec un effort moindre, c'est l'utilisation des sources naturelles d'énergie »⁶⁰⁸. L'homme se dispense d'un certain nombre de travaux en se servant des ressources énergétiques contenues dans la nature. Mais Simone Weil montre que l'exploitation des énergies naturelles suppose toujours un travail humain préalable : « la nature ne nous donne pas cette énergie, sous quelque forme que celle-ci se présente, force animale, houille ou pétrole, il faut la lui arracher et la transformer par notre travail pour l'adapter à nos fins propres »⁶⁰⁹. Outre l'extraction des ressources, c'est aussi la recherche et l'utilisation de nouvelles énergies que les hommes doivent assurer eux-mêmes lorsque les ressources traditionnellement exploitées se tarissent. L'homme seul assure le travail de recherche et d'innovations techniques et rien ne garantit que l'exploitation d'énergies nouvelles,

606 Simone Weil, « Condition première d'un travail non servile » dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 1, Paris, Gallimard, 2008, p. 421.

607 Julius Dickmann fut un théoricien autrichien du socialisme et du mouvement ouvrier. Il entreprit, selon ses propres termes, une « auto-critique du marxisme » et Simone Weil fut impressionnée par son article consacré à « La véritable limite de la production capitaliste » paru dans *La Critique sociale*, n° 9, septembre 1933, pp. 108- 113.

608 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *OC2 2, op. cit.*, p. 38.

609 *Ibid.*

dans le futur, sera moins coûteuse en effort humain que par le passé.

- L'autre procédé permettant de diminuer la somme de l'effort humain est la rationalisation du travail qui consiste à « augmenter le rendement des efforts par la manière dont on les combine »⁶¹⁰. Si la rationalisation permet d'augmenter le taux de production, engendre-t-elle une réduction sans cesse croissante du travail humain ? Weil montre qu'au-delà d'une certaine limite le travail humain cesse de décroître : « plus le niveau de la technique est élevé, plus les avantages que peuvent apporter des progrès nouveaux diminuent par rapport aux inconvénients »⁶¹¹. Le progrès technique et la diminution du travail humain ne vont pas de pair. Au-delà d'un certain seuil, l'économie de travail humain cesse de croître et les progrès de la rationalisation du travail engendrent à l'inverse un accroissement de la dépense d'énergie humaine : « [les] facteurs d'économie comportent une limite au-delà de laquelle ils deviennent facteurs de dépense »⁶¹². En effet, une trop grande concentration industrielle, par exemple, engendre des dépenses nouvelles sur le plan de la coordination des travaux : « les cols blancs » se multiplient et il faut également dépenser davantage d'énergie humaine dans les transports.

- Enfin, il n'est pas sûr que le machinisme entraîne nécessairement une réduction du travail humain. En effet, les machines automatiques impliquent un travail de conception, de fabrication, de maintenance et elles sont faites de métaux que les hommes doivent arracher à la nature. De plus, dans la mesure où les machines automatiques permettent de produire en série et en quantités massives, elles favorisent le gaspillage d'énergie si bien qu'elles engagent une exploitation et une recherche intensive de ressources énergétiques.

Une analyse serrée des conditions matérielles dans lesquelles se déroule le progrès technique suffit donc à remettre en question la notion de progrès illimité et continu. Elle montre que la croissance des innovations techniques n'entraîne pas nécessairement une décroissance

610 *Ibid.*, p. 40.

611 *Ibid.*, pp. 43-44.

612 *Ibid.*, p. 40.

constante et absolue du travail humain. L'eschatologie marxienne qui prévoit la libération des travailleurs est fondée sur une croyance chimérique : « c'est uniquement l'ivresse produite par la rapidité du progrès technique qui a fait naître la folle idée que le travail pourrait un jour devenir superflu »⁶¹³. La réduction du temps de travail ne saurait être absolue. S'il est possible de réduire le temps de travail humain en se servant des procédés cités ci-dessus pour produire davantage en un temps réduit, il y a une limite à cette réduction : l'exploitation des énergies naturelles, la rationalisation du travail et l'utilisation des machines sont des procédés qui ont besoin du concours de la main d'œuvre humaine. Aussi le rêve d'Aristote ne saurait-il devenir réalité ; la « civilisation des loisirs » ne peut être bâtie qu'en s'appuyant sur le travail des hommes.

B. Les loisirs sous l'emprise du travail

« La civilisation des loisirs » ne peut donc pas prétendre supprimer le travail humain mais seulement le réduire au maximum en se servant des innovations techniques et du machinisme. En ce sens cette civilisation se fonde sur les formes modernes du procès de production dans la mesure où c'est grâce à eux qu'elle peut réaliser pratiquement la réduction du temps de travail qui constitue son principe théorique essentiel. Cette remarque nous paraît cruciale. À nos yeux, elle menace la réponse à la crise culturelle que la « civilisation des loisirs » est sensée incarner. En effet, dans une société où le travail humain obéit encore aux méthodes productives tayloro-fordienne, on peut mettre en doute la capacité du temps libre à jouer le rôle de « fenêtre », d'ouverture que les défenseurs du loisir veulent bien lui prêter. Certes, dans le cadre d'une société communiste qui normaliserait la production, on peut légitimement penser que

613 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *OC2 2, op. cit.*, p. 45.

l'aliénation du travail ne serait plus couplée à sa saturation extensive. L'homme travaillerait aussi rapidement que possible, pour produire plus en un temps réduit, mais l'intensité d'exécution du travail serait la condition de sa non-extensivité : plus on travaillera rapidement, et moins on travaillera. L'aliénation du travail, sa réduction à la répétition de gestes élémentaires étant la condition de son intensification et donc d'une production maximale en un temps réduit, l'aliénation et la saturation intensive du travail sont les conditions de la réduction du temps de travail. Une telle société n'évacue donc pas automatiquement ces deux motifs fondamentaux de la production capitaliste : si le travail n'est plus saturé en extension, il reste aliéné et saturé en intensité.

La rationalisation du travail au cœur de la « civilisation des loisirs »

On peut bien objecter à cette thèse l'idée suivante : la normalisation de la consommation permet une telle réduction du niveau de production que l'aliénation et la saturation intensive cessent d'être nécessaires. Cependant, la « civilisation des loisirs » doit alors admettre qu'elle s'écarte d'un des principes fondamentaux de son projet : celui d'une réduction maximale du temps de travail. Dans ce cas, la « civilisation des loisirs » proposerait un compromis. Dans une société qui consommerait avec parcimonie et qui verrait ainsi baisser ses exigences productives, il serait possible de travailler moins longtemps et de manière non intensive. Cependant, il faut bien voir que la baisse d'intensité a pour pendant une moindre réduction du temps de travail : puisqu'on travaille moins vite, il faut travailler plus longtemps pour produire la quantité de biens nécessaires à la société. Aussi, même dans le cadre d'une consommation normalisée, la « civilisation des loisirs » rencontre-t-elle à nouveau le dilemme marxien : faut-il intégrer le travail aliéné et saturé comme une condition nécessaire d'une réduction maximale du temps de travail ou faut-il transiger avec cet idéal d'une contraction temporelle maximale et redéfinir des méthodes de travail en rupture avec son aliénation et

sa saturation intensive ? Dans le premier cas, la « civilisation des loisirs » réalise son idéal d'expansion maximale du temps libre au risque de pérenniser les effets négatifs du travail rationalisé. Dans le second cas, « la civilisation des loisirs » cesse de se concevoir strictement comme telle et s'engage aussi dans la voie d'une « civilisation du travail », c'est-à-dire d'une société faisant des formes d'exercice du travail un enjeu crucial⁶¹⁴.

Ce dilemme traverse la littérature philosophico-sociologique consacrée à la promotion du loisir. On peut répartir les auteurs selon qu'ils souscrivent à la première ou à la seconde option que nous venons de mentionner. Si de nombreux auteurs font remarquer la nécessité de transformer les méthodes de production, ils n'en tirent pas toujours toutes les conséquences : tous ne sont pas prêts à transiger avec l'idéal qui dirige leur projet de société. On a parfois l'impression que l'idéal d'une société du temps libre soulève un tel enthousiasme et un tel potentiel d'attraction que certains auteurs refusent toute transaction. Ainsi, si Robert Aron et Arnaud Dandieu indiquent qu'ils « chercheront à réintégrer le travail dans la totalité de l'activité humaine », témoignant ainsi d'un souci apparent pour les aspects qualitatifs du travail, cette indication reste lettre morte dans la mesure où le travail est immédiatement perçu sous le prisme de la dichotomie travail/loisir et enfermé dans le réseau conceptuel de la « peine », de « l'entrave » et de « l'avilissement »⁶¹⁵. Finalement, la révolution que les auteurs appellent de leurs vœux consiste à mettre en place un service civil propre à former une « armée de travail » produisant un maximum en un temps réduit dans des structures hautement rationalisées et automatisées⁶¹⁶. C'est à cette stratégie refusant toute transaction avec l'idéal d'expansion du temps libre et admettant l'emploi d'un travail aliéné comme moyen d'atteindre cet idéal que nous nous intéresserons ici. Ce sont donc les limites de cette

614 Comme nous le verrons par la suite, Joffre Dumazedier et Lewis Mumford nous apparaissent, parmi les références citées dans ce chapitre, comme des partisans d'un tel compromis.

615 Robert Aron, Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, *op. cit.*, pp. 221-222. Nous reviendrons par la suite sur ce geste récurrent « d'enfermement » du travail. Voir dans le chapitre suivant, première section, « la dichotomie du travail et du loisir et l'aliénation du travail ».

616 Voir l'exposition claire de ce programme dans *Ibid.*, pp. 249 sq.

conception stricte et rigoureuse de la « civilisation des loisirs » que nous entendons ici mettre en évidence en montrant qu'elle prête aux loisirs une fonction d'émancipation qu'ils ne peuvent assumer. Cette stratégie nous paraît inconséquente. En effet, si les principes de la direction scientifique des entreprises continuent de régir les modes d'exercice du travail, on peut penser que les loisirs seront très largement contaminés par les comportements que ces principes tendent à engendrer. Le respect scrupuleux du principe fondamental de la « civilisation du travail » enfermerait donc celle-ci dans un cercle vicieux : les loisirs seraient le lieu d'une reproduction des accents nihilistes de la figure du travailleur.

L'emprise du travail rationalisé sur les loisirs et l'échec de l'émancipation

Ce danger qui guette la « civilisation des loisirs » est clairement identifié par les sociologues du loisir. Cette tendance du loisir à reproduire les accents nihilistes de la figure du travailleur est d'abord incarnée par les deux premières fonctions du loisir : le délassement et le divertissement. « Le délassement délivre de la fatigue »⁶¹⁷, son rôle est de permettre la reproduction des forces physiques du travailleur : « en ce sens, le loisir est réparateur des détériorations physiques ou nerveuses provoquées par les tensions qui résultent des obligations quotidiennes et particulièrement du travail »⁶¹⁸. Cette première fonction du loisir montre qu'il est solidaire du travail en ce sens qu'il permet d'assurer la reconduction d'une forme de travail déterminée. Parce que le loisir est réparateur, il permet au travailleur de reprendre ses fonctions de travail. Autrement dit, la fonction de délassement du loisir n'institue pas par elle-même de rupture avec le travail tayloro-fordien ; elle permet bien plutôt d'assurer la pérennité de cette forme de travail. Ce faisant, on peut dire qu'elle est une condition de la reproduction des accents nihilistes de la figure du travailleur dans la structure productive rationalisée et automatisée. Le divertissement rejoint sur ce point le délassement : il a

617 Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, op. cit., p. 27.

618 *Ibid.*

d'abord et avant tout une fonction de compensation et permet en ce sens la reproduction d'une certaine forme d'exercice de travail. En effet, si le délassement a pour fonction de délivrer le travailleur de la fatigue corporelle, le divertissement délivre surtout de l'ennui⁶¹⁹. Se référant aux travaux de Georges Friedmann, Dumazedier remarque la solidarité du divertissement et du travail mécanisé⁶²⁰. L'intérêt du loisir divertissant repose, tout comme le délassement, sur la rupture qu'il institue avec l'univers quotidien. Mais ce besoin de rupture est directement lié à la monotonie du travail à la chaîne. À l'ennui des situations de travail vient répondre le divertissement des occupations de loisir. En ce sens le divertissement compense le mal principal du travail tayloro-fordien ; c'est « un facteur d'équilibre »⁶²¹, un moyen de supporter la discipline et la répétition mécanique des gestes qui sont quotidiennement imposées au travailleur. « Cette recherche d'une vie de complément, de compensation ou de fuite par la diversion, l'évasion vers un monde différent, voire contraire au monde de tous les jours »⁶²² est donc d'abord un moyen d'assurer la pérennité du monde quotidien. Ainsi, le délassement et le divertissement interviennent comme des moyens de compenser les effets du travail moderne : l'écart qu'ils instituent est trompeur dans la mesure où il est surtout un moyen de reconduire l'exercice du travailleur automate. L'écart n'a d'autre fonction que de permettre la survie de la figure compensée⁶²³.

Dès lors, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, c'est à la fonction de développement de la personnalité exercée par les loisirs que revient la tâche d'ouvrir à des valeurs et à des attitudes en rupture avec la figure du travailleur. Or, sur ce point, et en dépit de

619 *Ibid.*

620 Voir Georges Friedmann, *Le travail en miettes*, *op. cit.*, pp. 259 à 264 notamment.

621 Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, *op. cit.*, p. 28.

622 *Ibid.*

623 Herbert Marcuse développe la même idée à propos du jeu, traditionnellement perçu comme l'envers négateur du travail, dans « Les fondements philosophiques du concept économique de travail ». Voir Herbert Marcuse, *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970, p. 30 : « Dans la totalité de l'existence humaine, le jeu n'est rien moins que permanent : il constitue comme un "intervalle", compris "entre" deux périodes consacrées à une autre pratique qui domine, elle, en permanence l'existence humaine. [...] Il est essentiellement dépendant, renvoie par lui-même à une autre pratique. Dans le jeu, il s'agit de se distraire, de se délasser, de se libérer d'un état d'effort, de tension, de fatigue, de présence de conscience, etc., et ce *afin de* pouvoir renouveler cet état de tension, d'effort, etc. Comme totalité, le jeu se rapporte donc nécessairement à quelque chose d'autre dont il provient et auquel il tend – et cet autre chose, ce que nous en avons dit suffit à le désigner comme travail » (les termes en italique sont soulignés par l'auteur).

l'ouverture effective que les loisirs parviennent parfois à effectuer, les sociologues du loisir remarquent aussi la tendance des individus à reproduire, dans les loisirs, les attitudes en vigueur dans le monde du travail⁶²⁴. Sans contester la capacité de rupture et d'ouverture culturelle induite par certaines activités de loisir, le temps de loisir n'est pas indépendant des autres temps sociaux et au premier chef du travail : le style de vie de la figure du travailleur se diffuse aussi dans l'espace du loisir. Les sociologues du loisir ont notamment remarqué la tendance des individus à réinvestir dans cet espace les valeurs et les exigences de la rationalité technique⁶²⁵ : les passe-temps du travailleur peuvent être une nouvelle occasion de réaliser sa maîtrise de l'être mais cette fois de manière individuelle, libérée des contraintes exercées par la hiérarchie. Cela ne signifie pas pour autant que le loisir serait devenu le lieu de l'action autonome du sujet : les activités de bricolage, de jardinage, etc., restent enfermées dans la sphère privée et l'action propre du sujet ne transcende pas ces frontières. Comme le note Dumazedier, ces artisans du dimanche sont souvent indifférents aux questions politiques, sociales et culturelles qui transcendent leur vie privée⁶²⁶. Dans ce cas, loin d'être le lieu d'une véritable ouverture, le loisir n'est qu'un prolongement de l'existence du travailleur isolé, qui manipule l'être pour satisfaire son désir de domination technique et améliorer son confort vital. Le sport offre également un exemple de cette tendance du loisir à reproduire les valeurs sociales issues de la structure productive. En dépit de l'optimisme qui est le sien sur la capacité d'ouverture offerte par les loisirs, Max Kaplan regrette dans *Leisure in America* que le goût de la compétition tende à l'emporter sur la libre participation gratuite, indifférente au résultat⁶²⁷. Le culte de la performance comprise comme optimisation d'un rapport entre une dépense d'énergie et ses résultats est fréquemment reconduit dans le loisir sportif. On peut faire une remarque analogue concernant la morbidité et l'agressivité du travailleur. Ce n'est pas seulement la

624 Voir par exemple Arthur N. Pack, *The challenge of leisure*, New York, Mac-Millan, 1934.

625 Voir Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation des loisirs ?*, *op. cit.*, p. 32.

626 Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation des loisirs ?*, *op. cit.*, p. 32

627 Max Kaplan, *Leisure in America : A Social Inquiry*, *op. cit.*, cité dans *Ibid.*, p. 262.

raison technicienne du travailleur qui est investie dans les loisirs, ce sont aussi ses tendances affectives : le contenu des loisirs montre que ceux-ci s'adressent avec prédilection au désir d'agression ou au désir érotique⁶²⁸. Dès le début des années 1960, la sociologie du loisir remarque que les tendances agressives sont « chaque jour stimulées chez un nombre croissant de gens lorsqu'ils lisent leur journal ou vont voir un film »⁶²⁹, et qu'à longueur de pages ou de pellicule une image limitée et dénaturée du rapport entre les sexes est présentée aux individus. Ainsi, même si la reproduction de ces tendances pulsionnelles peut être comprise selon les modalités d'une théorie cathartique, elle révèle à elle seule l'emprise du travail et de ses effets culturels sur le loisir. Que la pénétration des fonctions de développement personnel du loisir par la raison technicienne ou les motions pulsionnelles caractéristiques du travailleur soit l'expression d'un simple prolongement du style de vie du travailleur ou qu'elle soit le lieu d'une compensation canalisante, elle témoigne dans les deux cas de l'influence des valeurs intellectuelles et morales du travailleur. Les loisirs ne sont pas indépendants du travail ; lorsqu'ils n'instituent pas un écart compensateur ils peuvent tout simplement reproduire le style de vie en vigueur sur les lieux de production. En ce sens le loisir reste engoncé dans les attitudes et les valeurs du nihilisme.

Cette analyse est encore renforcée par la reproduction, dans le temps de loisir, des attitudes passives du travailleur réifié. Cette reproduction apparaît à travers la tendance de la fonction de développement personnelle à être remplacée par la fonction de divertissement : là où le développement de soi implique une attitude active, le divertissement désigne la distraction passive de l'individu. Bien sûr, il arrive aussi que l'individu cherche à se distraire en choisissant librement des disciplines censées favoriser l'épanouissement complet de sa personnalité. La frontière entre le divertissement et le développement personnel n'est pas imperméable. Pour Dumazedier, toutes les fonctions peuvent exister à des degrés

628 Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, op. cit., p. 78.

629 *Ibid.*

variables dans toutes les situations de loisir ; elles peuvent se succéder et coexister et « sont souvent imbriquées l'une dans l'autre au point qu'il est difficile de les distinguer »⁶³⁰. Par exemple, le loisir passé devant la télévision peut distraire tout en satisfaisant des désirs d'apprentissage et d'ouverture du sujet. Mais si cette imbrication nous laisse espérer que le divertissement n'exclut pas en droit la fonction de développement personnel et qu'il puisse y conduire, en fait, c'est souvent l'inverse qui se produit : la fonction de développement personnel du loisir est comme phagocytée par sa fonction de divertissement. Dans ce cas, le loisir est surtout un lieu d'évasion permettant à l'individu d'échapper temporairement à l'ennui vécu sur son lieu de travail ; au lieu de favoriser le déploiement de conduites novatrices et créatrices, le loisir enferme l'homme dans une attitude passive distrayante qui lui permet de restaurer les capacités psychiques nécessaires à la reprise de son activité de travail mécanisée. La porosité existant entre la fonction de développement personnel du loisir et sa fonction de divertissement joue souvent en faveur de la seconde : dans les faits, c'est souvent le divertissement qui domine.

La fonction de développement du loisir est quotidiennement entravée au profit de la fonction de divertissement. Toute une ambiance, tout un réseau de suggestions, d'incitations, de pressions valorisent les attitudes d'évasion, au détriment des attitudes de réflexion.⁶³¹

Si l'on prend l'exemple de la diffusion du plaisir de lecture, qu'elle soit sérieuse, c'est-à-dire consacrée à la collecte d'informations, ou ludique, on peut bien remarquer avec Joffre Dumazedier que les individus de l'après-guerre lisent beaucoup plus que leurs aînés. L'accroissement du temps de loisir en France après la loi des huit heures par jour en 1919, puis celle des quarante heures par semaine et l'instauration des congés payés en 1936, semble avoir permis aux individus de mieux s'informer par la lecture du journal ou de livres documentaires⁶³² : les loisirs porteraient le germe d'un « nouvel homo

630 *Ibid.*, p. 29.

631 *Ibid.*, pp. 75-76. Voir aussi p. 29 où Dumazedier remarque dès sa présentation de la fonction de développement personnel du loisir que cette fonction est « moins fréquente » que la fonction de divertissement.

632 *Ibid.*, p. 36 sq.

sapiens »⁶³³, c'est-à-dire d'un homme conscient, non replié sur lui-même, curieux et préoccupé par le monde qui l'entoure. Par ailleurs, la diffusion généralisée de la lecture d'œuvres de fiction permise par l'accroissement du temps de loisirs semble donner une nouvelle place à l'homme imaginaire et permettre ainsi la remise en question de l'hégémonie acquise en Occident par la pensée rationnelle⁶³⁴. Cependant, en dépit de cet usage positif d'une lecture culturellement féconde, Dumazedier remarque que cette possibilité est souvent négligée et remplacée par une lecture de détente qui, réduite à elle seule, « ne favorise guère l'élargissement et l'approfondissement des connaissances nécessaires à un citoyen moderne désireux de se tenir au courant de la vie de son temps »⁶³⁵ mais détourne plutôt de toute action personnelle : lorsque la lecture curieuse, active et consciente est remplacée par une lecture distrayante, l'individu court le risque de voir une vie par procuration remplacer la vie réelle⁶³⁶. Au cours de ce dévoiement, de cette « chute » de la fonction de développement personnel du loisir dans la fonction de divertissement, on assiste finalement à une reproduction sur le modèle de la détente, des valeurs sociales en vigueur. Bien souvent le divertissement exploite le culte de la performance ainsi que l'agressivité et la frustration sexuelle des individus en favorisant la satisfaction passive, facile et reposante, des valeurs intellectuelles et morales de la figure du travailleur.

Cette analyse rejoint de très près les développements d'Hannah Arendt sur « la crise de la culture ».

La difficulté relativement nouvelle avec la société de masse est peut-être encore plus sérieuse, non en raison des masses elles-mêmes, mais parce que cette société est essentiellement une société de consommateurs, où le temps du loisir ne sert plus à se perfectionner ou à acquérir une meilleure position sociale, mais à consommer de plus en plus, à se divertir de plus en plus.⁶³⁷

L'analyse arendtienne tourne autour de cette corruption qu'elle

633 *Ibid.*, p. 36.

634 *Ibid.*, p. 34 sq.

635 *Ibid.*, p. 38.

636 *Ibid.*, p. 36. Voir aussi pp. 76-77, pour une application à la télévision et au sport de cette subsumption de la fonction de développement personnel par la fonction de divertissement.

637 Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 270.

thématise de la manière suivante : la corruption de la fonction de développement personnel relève finalement de son intégration à un procès fonctionnel de consommation. Pour Arendt, cette intégration apparaît à travers l'usage du terme « loisirs » en lieu et place du terme « culture ». Dans la société de consommation, le temps de l'oisiveté, le temps du loisir (au singulier), temps libre pour le monde et sa culture, devient un « temps de reste », un temps « qui reste après que le travail et le sommeil ont reçu leur dû »⁶³⁸. Contrairement au premier qui est un temps libre et indépendant à l'égard des activités nécessaires du processus vital, le « temps de reste » est un temps biologiquement déterminé, un temps qui fait partie intégrante du processus vital dans la mesure où il sert à consommer les objets issus du procès de production. Telle est la fonction des loisirs (au pluriel) conçus sur le modèle du divertissement : ils ont une fonction complémentaire du processus de production. Le divertissement compense l'ennui et la fatigue issus du temps de travail et satisfait les besoins de consommation d'une société ayant considérablement accru ses capacités de production tandis que le développement personnel a justement pour fonction de se situer à la périphérie de ce processus biologique et économique. Or, la tendance du temps de loisir à devenir un temps de loisirs témoigne du naufrage de la fonction de développement personnel : on passe du loisir conçu sur le modèle de l'oisiveté indépendante à l'égard de la vie biologique et économique aux loisirs conçus comme objets de consommation.

Les raisons de cette contamination du loisir par les valeurs intellectuelles et morales et le style de vie du travailleur tayloro-fordien sont parfois rattachées à un investissement commercial du loisir par l'économie capitaliste. Les possibilités de profit offertes par les loisirs aperçues par les entrepreneurs capitalistes seraient exploitées sans que ceux-ci tiennent toujours compte de la capacité d'ouverture culturelle des loisirs : « un certain système de production capitaliste, au lieu de satisfaire les besoins les plus nobles, part, au contraire, de l'objet le plus facile à produire ou le plus lucratif et

638 *Ibid.* p. 263.

s'efforce, par la publicité notamment d'en créer le besoin »⁶³⁹. Conscient des normes et des valeurs sociales en vigueur, l'entrepreneur tenterait le plus souvent de les exploiter commercialement au cours du temps de loisir au lieu les critiquer pour les subvertir. L'exploitation financière des loisirs serait le vecteur d'une reproduction sociale des valeurs établies dans la mesure où cette reproduction semble assurée de ses débouchés tandis que la production d'une œuvre ou d'un service original, en rupture avec le style de vie de l'époque, risque de rester ignorée du public. C'est donc en vertu de cette exploitation que la fonction de divertissement éclipserait la fonction de développement personnel du loisir : au lieu d'instaurer une rupture avec l'univers culturel et le style de vie en vigueur, les loisirs seraient le lieu d'une reproduction de cet univers et de ce style de vie. Sans renoncer à cette explication, elle nous semble incomplète et inconséquente : elle n'insiste pas suffisamment sur l'influence exercée par le travail sur les loisirs. L'exploitation commerciale des loisirs peut bien corrompre sa fonction de développement personnel. Cependant, cette corruption s'opère par la production d'une offre conforme aux attentes de la figure du travailleur. Dans une société cultivant des valeurs intellectuelles et morales différentes de celles qui sont en vigueur dans la « civilisation du travail », cette exploitation ne pourrait pas user des mêmes recettes : la reproduction d'une attitude passive et la satisfaction des tendances psychologiques ne seraient peut-être pas des sources fiables de profits. Ainsi, même si les deux raisons doivent être prises en compte dans la mesure où les modalités techniques de la production tayloro-fordienne sont historiquement liées au régime économique capitaliste, c'est moins l'exploitation commerciale du loisir que le contenu empirique de cette exploitation qui est en cause : ce sont les tendances intellectuelles et morales satisfaites ainsi que l'attitude passive de celui qui se divertit qui ruinent la capacité d'ouverture des loisirs. Le problème ne relève donc pas à nos yeux de l'investissement commercial du loisir par l'économie capitaliste mais du style de vie exploité par cet investissement. La cause première du dévoiement de

639 *Ibid.*, p. 75.

la fonction de développement personnel réside non pas tant dans l'investissement commercial des loisirs par l'économie capitaliste que dans les modalités techniques de production qui sont issues de ce système économique⁶⁴⁰.

Comme nous l'avons montré, la capacité d'ouverture offerte par les loisirs tend à être réduite par le maintien des structures tayloro-fordiennes de production. La « fenêtre culturelle » que les loisirs sont censés représenter se voit obstruée par la préservation du travail aliéné et saturé. Aussi, toute possibilité d'ouverture et de dépassement du nihilisme requiert-elle une transformation des méthodes de travail. En ce sens, les défenseurs d'une conception stricte de la « civilisation des loisirs », cherchant essentiellement à réduire le temps de travail, semblent admettre trop facilement la brèche ouverte par les loisirs. S'appuyant sur une vision segmentaliste des rapports entre le travail et le loisir, cette conception ignore trop souvent l'emprise du travail sur le loisir. De ce fait, ils prêtent au loisir une fonction culturelle qu'il paraît incapable d'assumer. Ce segmentalisme n'est d'ailleurs pas étranger à la sociologie du loisir. Cherchant à fonder la nature propre de leur objet, les sociologues du loisir récusent souvent la conception holiste qui concevrait le loisir comme un simple prolongement de l'existence au travail, comme le lieu où chaque travailleur reconstituerait sa force de travail⁶⁴¹. Ce faisant, même s'ils remarquent fréquemment la tendance des loisirs à reproduire les comportements sociaux établis et qu'ils perçoivent l'influence exercée par le travail, les sociologues du loisir ne soulignent pas toujours suffisamment la nécessité d'une transformation des conditions de travail et cèdent trop souvent à un optimisme enthousiaste quant à la capacité d'ouverture

640 Cet aspect semble avoir été bien perçu par Arendt. Le problème du naufrage du loisir dérive directement du type d'hommes produits par la société du travail. Voir *La crise de la culture*, op. cit., p. 270 : « une société de consommateurs n'est aucunement capable de savoir prendre en souci un monde et des choses qui appartiennent exclusivement à l'espace de l'apparition au monde, parce que son attitude centrale par rapport à tout objet, l'attitude de la consommation, implique la ruine de tout ce à quoi elle touche ». On notera que la société de consommateurs n'est que l'autre facette de la société des travailleurs dans le vocabulaire arendtien puisque production et consommation sont les deux termes indissociables d'un seul et même cycle biologique mais aussi les deux expressions d'un même rapport de domination technique à l'égard du monde. Voir sur ce dernier point *Ibid.*, p. 271 sq. qui illustre la conscience arendtienne de la spécificité du rapport moderne au monde.

641 Voir notamment Joffre Dumazedier, *Sociologie empirique du loisir : critique et contre-critique de la civilisation du loisir*, Paris, Seuil, 1974, pp. 17-18 et 135-136.

offerte par les loisirs. Même conditionnés, les loisirs finiront par créer un univers culturel et un style de vie nouveau : « quoique conditionné, le loisir crée des valeurs nouvelles en se séparant de plus en plus des modèles compensateurs du travail »⁶⁴². Même si l'on peut espérer que les loisirs seront le lieu d'apparition de nouvelles valeurs culturelles, l'influence du travail sur les loisirs limite considérablement les espoirs placés en eux. Même si le modèle holiste n'est pas hégémonique et n'explique pas tous les phénomènes aperçus dans le temps de loisir, l'analyse empirique témoigne de sa validité. L'emprise du travail sur les loisirs est réelle et une « civilisation des loisirs » indifférente aux conditions de travail est donc inconséquente.

C. L'existence morcelée : la négation du sujet au travail

Outre un problème de fait, la position segmentaliste pose aussi un problème de droit. Si le maintien des structures de production est critiquable, ce n'est pas seulement parce qu'il obstrue la capacité d'ouverture prêtée au loisir, c'est aussi parce qu'il morcelle l'existence humaine et accepte en creux la négation du sujet à l'œuvre dans les structures productives. La position segmentaliste conçoit l'existence humaine comme un tout divisible en parties très distinctes les unes des autres : l'individu pourrait adopter des attitudes différentes voire contraires dans des temps séparés. Au temps du travail impliquant un style de vie caractérisé par la rationalité technique, une réification de soi et le développement de tendances morbides et agressives pourrait succéder un temps différent propice au développement des attitudes personnelles et en rupture avec le fonctionnalisme, le culte de la performance et les tendances destructrices de son existence au travail. Si une telle position pose problème, ce n'est pas seulement en vertu des possibilités empiriques d'un tel morcellement mais aussi en vertu

642 *Ibid.*, p. 154.

de l'incohérence existentielle de l'individu qu'elle admet position et de ses conséquences pratiques quant au statut du travailleur. Au nom de l'épanouissement personnel et positif de la sphère du loisir, la figure résolument négative du travailleur serait finalement justifiée : cette figure se voit tolérée pour permettre l'élargissement de la sphère du loisir. La conception stricte de la « civilisation des loisirs » qui apparaît au milieu du siècle dernier, constitue à cet égard une reprise démocratique de l'idéal aristocratique des Anciens. Alors que les Anciens proposaient de fonder la sphère du loisir en rejetant sa contrepartie négative sur les esclaves, les promoteurs modernes d'un loisir séparé de la sphère productive acceptent de le partager entre tous. Néanmoins, ils partagent avec leurs ancêtres une conception résolument négative du travail, qui apparaît comme un mal nécessaire que chacun devrait accepter pour accroître le temps de loisir. En effet, puisque la réduction du temps de travail est le but politique premier et qu'un tel but implique parallèlement la préservation du travail aliéné et saturé, tous les individus doivent s'y plier pour accéder en second lieu aux activités libres et propices à l'épanouissement individuel. De manière analogue à la critique moderne de l'esclavage antique, cette tolérance du travail comme activité servile pour tous constitue un motif particulièrement dommageable de leur idéal.

La position segmentaliste qui enferme le travail dans une conception négative apparaît par exemple de manière manifeste dans *La révolution nécessaire* d'Aron et Dandieu. Ceux-ci plaident pour l'acceptation d'une dichotomie stricte entre le travail et le loisir, celle-ci ayant pour but d'éviter « toute confusion et toute contamination entre les fonctions mécanisées et les fonctions créatrices de l'homme »⁶⁴³. Si l'élargissement de la sphère de la libre création repose en premier lieu sur le maintien d'une sphère laborieuse hautement mécanisée (la réduction du temps de travail dépend de l'exploitation des méthodes tayloro-fordiennes de rationalisation du travail), les fonctions créatrices doivent rester strictement séparées des fonctions mécaniques : la sphère du travail ne doit pas empiéter sur la sphère

643 Robert Aron, Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, *op. cit.*, p. 244.

libre du loisir. Les conduites automatiques sont réservées au travail. Ce segmentalisme stricte d'Aron et Dandieu repose finalement sur une conception résolument négative du travail à laquelle les autres promoteurs de la « civilisation des loisirs » n'échappent pas toujours. Remarquant l'ancrage économique, vital de l'activité de travail, Aron et Dandieu refusent d'y voir autre chose qu'une activité ayant pour fonction de produire des biens de subsistance et de confort. Leur conception négative du travail ressort de sa réduction à sa dimension économique⁶⁴⁴. Le travail est naturellement placé sous le joug de la contrainte naturelle. Il est la marque de notre existence animale et ne saurait, de ce fait, satisfaire nos aspirations proprement humaines. Il est ontologiquement contraint et donc impropre à satisfaire les exigences d'une existence libre. C'est donc au nom de la dichotomie entre nécessité et liberté que Aron et Dandieu admettent un morcellement de l'existence humaine. Ils acceptent que le travail soit le lieu d'expression de la contrainte naturelle qui pèse sur l'existence humaine et que l'homme y perde une humanité et une liberté qu'il retrouvera durant son temps libre. La vie humaine se trouve donc divisée en deux temps qui ne sont pas seulement différents mais qui paraissent même opposés. Deux temps coexistent : celui de l'existence servile et celui de l'existence libre et proprement humaine.

Si le plaidoyer russelien en faveur d'une réduction du temps de travail ne déclare pas aussi explicitement son adhésion à un tel segmentalisme, il partage aussi cette vision du travail comme activité essentiellement pénible : « le travail est dans l'ensemble désagréable »⁶⁴⁵. Or, c'est bel et bien ce constat, cette liaison simple, évidente, naturelle du travail et de la peine qui motive l'augmentation du temps de loisir : il faut promouvoir, à côté de l'existence servile une existence libérée. La nature du travail empêche de penser la libération de cette activité : toute promotion de la valeur humaine du travail semble condamnée au rang de discours idéologique fallacieux. La

644 Cette réduction apparaît très clairement dans *Ibid.*, pp. 227. Dans cette page, les auteurs qualifient le travail humain d'« irréductible déchet du progrès d'énergie » (nous soulignons). C'est un mal nécessaire qui durera tant que l'on n'aura pas pu confier l'ensemble de la production des biens aux machines.

645 Bertrand Russell, *Éloge de l'oisiveté*, *op. cit.*, p. 21.

tripartition arendtienne de *Condition de l'homme moderne* intègre aussi cette conception négative du travail. Même s'il y a bien une positivité existentielle du travail dans la mesure où cette activité est une condition nécessaire aux déploiements des autres activités humaines fondamentales, le travail est la marque de notre servilité et de notre animalité. Pour Arendt, la signification ontologico-existentielle du travail réside surtout dans sa capacité d'assurer l'inscription *physique* de l'homme dans le monde. En tant que tel, le travail est une activité servile ; impitoyablement liée à la vie et à sa reproduction physique, le travail marque l'enchaînement de l'homme à la nécessité de la vie. En travaillant, l'homme ne fait qu'entretenir son métabolisme. Ce n'est pas en travaillant qu'il actualise son humanité. Pour cette raison, le travail mérite à juste titre d'être méprisé par ceux qui veulent mener une existence proprement humaine.

Dire que le travail et l'artisanat étaient méprisés dans l'Antiquité parce qu'ils étaient réservés aux esclaves, c'est un préjugé des historiens modernes. Les Anciens faisaient le raisonnement inverse : ils jugeaient qu'il fallait avoir des esclaves à cause de la nature servile de toutes les occupations qui pourvoient aux besoins de la vie. C'est même pour ces motifs que l'on défendait et justifiait l'institution de l'esclavage. Travailler, c'était l'asservissement à la nécessité, et cet asservissement était inhérent aux conditions de la vie humaine. Les hommes étant soumis aux nécessités de la vie ne pouvaient se libérer qu'en dominant ceux qu'ils soumettaient de force à la nécessité.⁶⁴⁶

L'application au travail du registre de la contrainte, de la servilité, de la peine et de l'animalité est le fruit d'une juste observation. On ne saurait contester le caractère nécessaire du travail. Ce registre est classique. Déjà bien perçu par les Grecs, le caractère nécessaire et pénible du travail réapparaît dans le récit biblique⁶⁴⁷. Mais doit-on accepter d'y enfermer le travail ? Doit-on accepter de ne voir dans le travail que la marque de notre servilité et de notre animalité ? Peut-on enfermer le travail dans cette vision négative ? Certes, cette dépréciation du travail ne s'accompagne pas chez Arendt

646 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 127-128.

647 Aron et Dandieu ne manquent pas d'y faire référence pour soutenir leur analyse résolument négative du travail. Voir Robert Aron et Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, op. cit., pp. 222-223 : « Considéré sous l'angle de la religion antique, travail est presque synonyme d'esclavage. Aux yeux de la religion chrétienne, particulièrement catholique, il est la rançon sociale du péché originel ». De leur côté, Russell et Arendt privilégient la référence grecque pour soutenir leur propos.

d'une promotion des méthodes de la rationalisation du travail comme moyen de réduire le temps de labeur : la servilité ontologique ne suffit pas à justifier l'exploitation sociale des travailleurs⁶⁴⁸. Contrairement à Aron et Dandieu, Arendt ne semble pas plaider pour une réduction maximale du temps de travail employant les procédés de production tayloro-fordiens ; pour elle, il semblerait que la réduction du temps de travail passe avant tout par une réduction de la consommation. Reste que sa vision négative du travail soutient le segmentalisme existentiel caractéristique de la « civilisation des loisirs » : marqué du sceau de l'existence servile, le travail n'est pas le lieu de l'existence libre et humaine, et c'est hors de ce lieu que doivent se réaliser nos plus hautes aptitudes.

Ce segmentalisme est fortement critiqué par Simone Weil dans un texte écrit pendant l'hiver 1930-1931 et intitulé « Fonctions morales de la profession ». Weil y développe une critique du modèle grec, modèle dualiste qui sépare la sphère de la liberté individuelle et la sphère de la nécessité. Comme l'a bien vu Robert Chenavier, ce texte de jeunesse « contient déjà le principe de toutes les critiques ultérieures »⁶⁴⁹. Si la séparation entre le travail et les loisirs prétend reproduire la dichotomie entre la nécessité et la liberté, en réalité, il n'en est rien. Fidèle à la conception moderne de la liberté, Weil pense qu'on ne peut concevoir la liberté indépendamment de la nécessité : « Une activité sans nécessité n'est pas libre mais vide [...]. Aussi, lorsque travail et nécessité sont opposés, scindés en deux domaines antagonistes, la liberté est absurde et le travail est servile »⁶⁵⁰. Faut de respecter cette idée, les tenants de la civilisation des loisirs condamnent finalement les hommes à la servitude dans les deux principaux temps sociaux de leur existence. Cet argument serait valide si les tenants de la « civilisation des loisirs » n'avaient pas tenté de restaurer le sens grec de l'*otium* en cherchant à distinguer l'oisiveté

648 Sur cette distinction de la servilité naturelle du travail et de l'injustice sociale induite par les méthodes de production, voir Simone Weil, « La Condition ouvrière » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 3, Paris, Gallimard, 1989, pp. 258-259

649 Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, p. 284.

650 *Ibid.*, p. 288.

passive du divertissement et celle du loisir actif. Comme nous avons eu l'occasion de le dire précédemment, la thèse de la « civilisation des loisirs » n'ignore pas la nécessité d'établir une culture du loisir actif intégrant la conception weilienne de la liberté comme confrontation avec la nécessité extérieure⁶⁵¹. Pour le dire autrement, les tenants de la « civilisation des loisirs » sont bien conscients de la nécessité d'une culture de la liberté réelle dans le temps de loisir. Aussi n'est-ce pas cet argument critique qui nous semble devoir être retenu ici. Même si nous avons déjà eu l'occasion de repérer les limites empiriques d'une telle culture, on ne peut pas en droit accuser les défenseurs d'une « civilisation des loisirs » de ne jamais poser le problème de la liberté à l'œuvre dans les loisirs.

En revanche, on peut dégager un second argument critique de cette citation qui retient notre intérêt. Le problème du modèle dualiste n'est pas de promouvoir une conception vide et fantaisiste de la liberté mais de mettre en péril la cohérence existentielle de l'individu en acceptant la réduction du travailleur au statut d'automate : un individu ne peut pas être « une fourmi pendant ses heures de travail » et « un homme pendant ses heures de loisirs »⁶⁵². Au delà de la reconnaissance de la servilité ontologique du travail, c'est l'acceptation et l'enfermement du travail dans cette conception qui suscitent les réticences de Simone Weil. Dans la mesure où le travail est reconnu et accepté comme activité servile censée permettre la réalisation extérieure d'une existence libre et créatrice, la conception stricte de la « civilisation des loisirs » met en danger l'équilibre psychologique des individus. Ceux-ci doivent en un sens mener deux existences distinctes voire opposées entre elles : à l'exécution mécanique des tâches doit pouvoir succéder une existence autonome et créatrice. Par delà les limites empiriques de cette conception théorique, c'est la pertinence de droit de cette théorie que Weil remet en question.

651 Sur ce point, voir tout spécialement Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale », dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, pp. 72-73. C'est un motif constant chez Weil que Robert Chenavier a très bien mis en évidence dans l'ouvrage qu'il a consacré à sa philosophie du travail.

652 Simone Weil, « Fonctions morales de la profession » dans *Oeuvres Complètes*, Tome 1, Paris, Gallimard, 1988, p. 268.

Certains annoncent une diminution d'ailleurs ridiculement exagérée, de la durée du travail ; mais faire du peuple une masse d'oisifs qui seraient esclaves deux heures par jour n'est ni souhaitable, quand ce serait possible, ni moralement possible, quand ce serait possible matériellement⁶⁵³.

Le problème de droit interne à l'argument de l'incohérence existentielle repose en dernière analyse sur les compromissions de la position dualiste quant à l'être de l'homme au travail. C'est un problème moral que pose la position segmentaliste dans la mesure où elle accepte la division du sujet et sa réduction temporaire au statut d'automate, de sujet non libre. Outre les conséquences envisageables d'une telle réduction sur la sphère des loisirs, c'est l'acceptation, même temporaire de la servitude sociale des individus qui apparaît à Simone Weil comme moralement répréhensible : leur statut de sujets moraux capables d'agir de manière autonome en réfléchissant par eux-mêmes serait momentanément évacué, or cette négation est immorale.

Certes, cette critique de Simone Weil vise plus directement, parmi les auteurs cités dans ce chapitre, les auteurs de *La révolution nécessaire*⁶⁵⁴. En effet, seuls Aron et Dandieu proposent l'emploi des procédés mécaniques de production comme moyen légitime de réduction du temps de travail. Seuls ces deux auteurs pensent que la servitude ontologique du travail justifie l'emploi des méthodes de la rationalisation scientifique du travail. En ce sens, c'est surtout à Robert Aron et Arnaud Dandieu que l'on peut imputer la faute morale consistant à renier, même momentanément, le statut de sujet aux individus. Dans la mesure où Russell et Arendt s'engagent moins dans la réflexion sur les moyens économiques et techniques censés permettre la réalisation de la « civilisation des loisirs », il est plus difficile de leur adresser le même reproche⁶⁵⁵. Néanmoins, il nous semble qu'en se focalisant sur la nature essentiellement servile et

653 Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine » dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 301.

654 Sur ce point le lecteur pourra aussi consulter le projet d'article de 1934 intitulé « Le groupement de l' "ordre nouveau" » où Simone Weil s'en prend explicitement à la proposition d'Aron et Dandieu d'instaurer un service civil du travail non qualifié. Voir Simone Weil, *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 1, Paris, Gallimard, 1988, pp. 324 à 328.

655 En indiquant que la technique moderne doit permettre de revoir la répartition du temps libre, Russell ne nous paraît néanmoins pas exempt d'un tel soupçon. Voir Le passage déjà cité de *Éloge de l'oisiveté*, *op. cit.*, p. 16. Toutefois puisque la réflexion pratique sur les moyens de réaliser la « civilisation des loisirs » est réduite à cette seule citation, il nous paraît malhonnête de l'accuser d'une telle faute morale.

pénible du travail, Russell et Arendt n'échappent pas totalement à la critique weilienne. S'ils semblent échapper à la faute morale dont sont coupables Aron et Dandieu, ils ne sont pas libérés de l'argument critique de l'incohérence existentielle et courent de ce fait le même risque que les auteurs de *La révolution nécessaire*. En effet, souligner l'hétéronomie essentielle du travail et refuser de voir en lui l'exercice de la liberté comme confrontation avec la nécessité des obstacles extérieurs, c'est se priver de tout accès à la dimension active et humaine du travail⁶⁵⁶.

Considérer le travail uniquement du point de vue du besoin, c'est se le représenter comme on se représente la vie des animaux ; mais l'animal s'agitant par pure impulsion, le rapport de ses propres mouvements à ses besoins lui est extérieur. Si les mouvements d'un animal lui mettent finalement une nourriture dans l'estomac, c'est seulement, selon la vue darwinienne, parce qu'un animal qui ne serait pas bâti ainsi ne pourrait exister. Au contraire, le rapport entre les mouvements de l'homme et ses besoins est dans sa pensée même ; l'homme n'agit pas par impulsion, mais en vue d'une fin qu'il conçoit, et qui est de consommer. Ainsi, selon la formule de Marx, "la consommation comme besoin est un moment interne de l'activité productive". "Les animaux s'agitent, dit Proudhon, l'homme seul travaille, parce que seul il conçoit son travail [...] Les animaux ne conçoivent rien, partant, ils ne produisent pas". L'homme consomme en qualité d'être vivant, il travaille en qualité d'être pensant.⁶⁵⁷

Le problème de l'analyse arendtienne notamment est qu'elle ne distingue pas le besoin comme mobile du travail, du besoin comme objet du travail⁶⁵⁸. En tant que mobile du travail, le besoin relie effectivement cette activité à l'existence animale. Mais à la différence des animaux et ainsi que l'avaient vu Marx et Proudhon, l'homme pense son activité avant de la réaliser ; c'est par la médiation d'un acte conscient qu'il parvient à satisfaire ses besoins et c'est justement en vertu de cette médiation que cette activité est une activité libre⁶⁵⁹. En effet, la médiation de l'activité consciente est ce qui permet à l'homme de se séparer du besoin comme mobile et d'en faire un objet de sa volonté et de sa pensée. Ce faisant, l'homme se dégage de la nature

656 Nous reviendrons dans le prochain chapitre sur cette vision réductrice du travail et tâcherons d'en dégager les sources. Voir dans le chapitre suivant, la première section, « La dichotomie du travail et du loisir et l'aliénation du travail ».

657 Simone Weil, « Fonctions morales de la profession » dans *Œuvres complètes*, Tome 1, *op. cit.*, p. 269.

658 Voir *Ibid.*, p. 270.

659 *Ibid.*

pour engager sur elle un travail de maîtrise : « dès lors le travail n'est plus servile, il devient au contraire, selon la formule de Bacon, le fait de commander à la nature en lui obéissant, il devient une conquête de l'homme sur la nature »⁶⁶⁰. Si le travail apparaît en premier lieu comme un acte de soumission à la nécessité naturelle, il est aussi l'acte par le biais duquel l'homme s'extrait de la nature et la modèle. De ce fait, sitôt que l'on s'intéresse à l'activité technique du producteur et non plus seulement de manière générale à la place du travail dans l'entretien du cycle vital, le travail est une activité libre.

Le travail libère, il n'y a même que le travail qui libère. Et en même temps, par l'autre bout, pour ainsi dire, le travail est réglé par les besoins. C'est par le travail que l'homme est un être pensant et libre jusque dans la sphère des besoins.⁶⁶¹

Ce qu'Hannah Arendt semble manquer ou tout simplement refuser⁶⁶², c'est la singularité de l'acte de production en tant qu'activité technique concrète⁶⁶³ et le caractère libérateur de la médiation qui s'y joue. Certes, Weil ne manque pas de remarquer que « cette notion du travail véritable ne va pas de soi ; elle n'est pas immédiate »⁶⁶⁴. Il y a bel et bien des activités qui ne répondent qu'au premier aspect du travail : le besoin est moins leur objet que leur mobile. Mais en omettant le passage du besoin comme mobile au besoin comme objet dans l'acte de production proprement dit, Arendt condamne le travail à l'hétéronomie, elle refuse d'envisager l'expérience de la liberté offerte par le travail⁶⁶⁵. Analysant la pensée d'Hannah Arendt, Tassin souligne les limites de cette pensée du travail et en fait ressortir les origines : « parce que la compréhension arendtienne de la société moderne puise

660 *Ibid.*

661 *Ibid.*, p. 271.

662 Voir André Engrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 41.

663 Chez Arendt, l'analyse phénoménologique de la singularité de cet acte est réservé à l'œuvre et au faire et elle reproche justement à Marx d'avoir éliminé la distinction entre le travail et l'œuvre. Nous entendons ici lui faire le reproche inverse : Hannah Arendt prive trop le travail de sa dimension libératrice et humaine. Nous reviendrons sur cette question au début du prochain chapitre et tenterons de justifier le reproche que nous adressons ici à l'auteur de *Condition de l'homme moderne*. Voir dans le chapitre suivant, première section, « La dichotomie du travail et du loisir et l'aliénation du travail ».

664 Simone Weil, « Fonctions morales de la profession », dans *Œuvres complètes*, Tome 1, *op. cit.*

665 Sur le différend entre les analyse arendtienne et weilienne, voir Robert Chenavier, *Simone Weil, une philosophie du travail*, *op. cit.*, pp. 301 et 486-487 et « Simone Weil et Hannah Arendt : la place du travail dans la modernité » dans Marina Cedronio (dir.), *Modernité, démocratie et totalitarisme. Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris, Klincksieck, 1996, pp. 109-120.

dans l'expérience des camps des schèmes d'intelligibilité, elle tend de façon, il faut le dire, très excessive, à réduire le travail à sa seule condition vitale et dimension animale »⁶⁶⁶ et ignore les aspects proprement humains du travail que Marx avait exhibés. La thématization de l'*animal laborans* est significative : le travail n'est pas une activité humaine mais le propre de notre animalité. Dès lors, la tripartition proposée par Arendt entre le travail, l'œuvre et l'action semble d'emblée renoncer à toute réflexion normative sur le travail : puisqu'il est la marque de notre servitude, le travailleur ne peut semble-t-il opposer aucune réaction légitime au processus de rationalisation du travail. Bien sûr Arendt ne cautionne pas l'exploitation économique ni ne méprise les mouvements ouvriers⁶⁶⁷, mais puisque l'activité du travailleur est essentiellement hétéronome, il ne paraît pas révoltant de le voir réduit au statut de simple exécutant. Allons plus loin, la signification anthropologique du travail admet en creux cette réduction et ne peut constituer une source de critiques à l'égard des méthodes tayloro-fordiennes de production. Ces critiques sont faites au nom de l'œuvre et de l'action, donc au nom des risques que le travail sous sa forme rationalisée fait peser sur ces autres dimensions de l'existence humaine. Elles ne visent pas une quelconque humanisation du travail par la restauration du sujet travaillant. La négation du sujet provient d'une contrainte structurelle du labeur aussi « aucune organisation socio-économique ne pourra jamais égaler travail et épanouissement »⁶⁶⁸.

Finalement, la caractérisation du travail comme activité essentiellement hétéronome fragilise la « civilisation des loisirs » parce qu'elle engage et admet une division existentielle de l'individu : au temps de l'automate doit pouvoir succéder celui du citoyen libre et créateur. En supposant qu'une telle division soit effectivement possible, elle reste problématique parce qu'elle accepte en creux la

666 Étienne Tassin, *Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, op. cit., p. 200.

667 Voir à cet égard Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 242 : « depuis les révolutions de 1848 jusqu'à la révolution hongroise de 1956, la classe ouvrière en Europe, formant le seul secteur organisé et par conséquent le secteur dirigeant du peuple, a écrit un des chapitres les plus glorieux et sans doute les plus riches de promesses de l'histoire récente ».

668 André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, op. cit., p. 42.

négarion du sujet à l'œuvre dans l'enceinte de la fabrique. Si l'enfermement du travail dans le réseau conceptuel de la servitude et de la peine sert la promotion du loisir comme lieu échappant à ces caractérisations, elle a de lourdes conséquences : ceux qui soutiennent cette ontologie négative du travail ne peuvent, lorsqu'ils ne vont pas jusqu'à le soutenir, opposer aucun argument au processus d'hétéronomisation croissante de l'activité de travail qui, comme on l'a vu, constitue une cause importante de la crise nihiliste. La position segmentaliste séparant le travail des autres dimensions de l'existence ne dispose pas des arguments lui permettant de s'opposer à la rationalisation du travail : si elle le faisait, elle s'empêtrerait dans une contradiction dans la mesure où elle serait conduite à transiger avec ses idéaux d'émancipation par les loisirs et de réduction maximale du temps de travail.

Quatrième partie : la « civilisation du travail » comme idéal

À la libération de l'activité de travail proposée par les défenseurs d'une « civilisation des loisirs » répond la désaliénation du travail défendue par les tenants d'une « civilisation du travail ». Ici, il ne s'agit plus de réduire au maximum le temps passé au travail mais de réfléchir aux conditions de possibilité d'un travail sain, c'est-à-dire d'un travail qui, au lieu de façonner une figure nihiliste, favoriserait l'épanouissement de valeurs intellectuelles et morales capables de régénérer la culture occidentale. Conscients de la nécessité du travail et de son rôle structurant pour la personne et la culture d'une société, les tenants de la « civilisation du travail » tentent de penser une reconfiguration des modalités techniques de production des biens qui puisse être à la base d'une culture positive, non nihiliste. Autrement dit, il s'agit de transformer les conditions de travail pour sortir de la crise nihiliste et édifier une société cultivant des valeurs intellectuelles et morales d'un genre supérieur.

Cette position philosophico-sociologique ne peut manquer d'être soumise aux questions suivantes car elle admet certains présupposés. « La civilisation du travail » doit répondre à un problème philosophique : le travail peut-il être la source de valeurs intellectuelles et morales que nous qualifierions de nobles au sens où elles rompraient avec les valeurs induites par les modalités tayloro-

fordiennes de production ? Le travail n'engage-t-il pas nécessairement la valorisation de la rationalité technique, la réification de soi, des autres et du monde et une structure affective morbide et agressive ? Le travail peut-il être le lieu de constitution d'une autre figure, qui soit en rupture avec celle du travailleur tayloro-fordien ? Autrement dit, la nature qui est celle du travail ne reconduit-elle pas nécessairement les traits caractéristiques de cette figure nihiliste ?

Pour répondre à cette question, il paraît indispensable de montrer la possibilité d'un autre travail, d'un travail qui échappe aux caractéristiques spécifiques de la production tayloro-fordienne. Il faut donc montrer que la production tayloro-fordienne n'est pas la simple réalisation des caractéristiques essentielles du travail mais qu'elle est en rupture avec celles-ci. Le passage aux modalités tayloro-fordienne de production doit être perçu et thématiqué comme une corruption du travail ; à travers l'avènement de ces techniques de production, c'est finalement à un oubli du travail que l'on assisterait. D'une certaine manière, tout comme Rousseau tente de redécouvrir l'image de l'homme naturel avant la corruption produite par la vie en société, les tenants de la « civilisation du travail » tentent de retrouver l'image d'un travail qui précéderait le développement de la production industrielle. Pour ce faire, il ne s'agira pas de construire la fiction d'un état de nature permettant de redécouvrir la nature originelle du travail mais de repenser l'apparition de la production industrielle pour voir les transformations décisives qu'elle a produites. L'analyse de ces transformations doit mettre en évidence une dénaturation du travail et montrer que les conséquences morales de la production tayloro-fordienne sont le fruit de cette dénaturation. Mais montrer cette dénaturation du travail ne suffit pas. La « civilisation du travail » doit aussi montrer que la réhabilitation de l'image naturelle du travail entraîne par elle-même la renaissance de valeurs intellectuelles et morales dont la disparition a été particulièrement funeste pour la culture de l'Occident et que le retour de ces valeurs peut lui permettre de sortir de la crise nihiliste qu'il traverse.

Ainsi, l'analyse liminaire fait apparaître deux réquisits de la « civilisation du travail ». La « civilisation du travail » doit d'abord montrer qu'il est possible de désaliéner le travail et que cette désaliénation nous donne accès à une image positive de cette activité. Nous nommerons ce premier réquisit le « postulat du travail sain ». Elle doit ensuite montrer que la redécouverte d'un travail précédant la corruption industrielle fait apparaître une activité décisive pour le développement de valeurs intellectuelles et morales étrangères au nihilisme. Le travail sain, non corrompu, est le lieu de réalisation de facultés intellectuelles et morales que la « civilisation du travail » tayloro-fordienne a évacué et le redéploiement de ces facultés est à même de sortir l'Occident de l'impasse nihiliste dans laquelle il s'est engagé. Nous appellerons « postulat de la valeur culturelle du travail sain » ce second réquisit.

Chapitre 7. Désaliéner le travail : le postulat du travail sain

Nous commencerons par interroger le postulat du travail sain défendu par ceux qui entendent sortir l'Occident de sa crise nihiliste en redéfinissant les conditions d'exercice du travail. Le travail tayloro-fordien n'est-il pas la réalisation des caractéristiques essentielles du travail ? Peut-on penser une autre image du travail et concevoir l'avènement de la production industrielle comme le début d'un processus de dénaturation du travail ? Si oui, en quoi consiste cette dénaturation ? Quelle est la perte subie par le travail au cours du processus d'industrialisation ? En quoi consiste la rupture ayant permis la réalisation historique de la formule générale du capital ? En d'autres termes, qu'est ce qui a été voilé et oublié par le développement de la production capitaliste ?

Nous défendrons l'idée suivante : ce qui se joue dans l'industrialisation du travail, c'est une séparation de plus en plus stricte et rigide entre le travail et le loisir. Sans aller jusqu'à dire que le travail pourrait recevoir les caractéristiques spécifiques du loisir, donc sans aller jusqu'à dire que la frontière existant entre ces deux sphères puisse être dépassée, nous tenterons de montrer que le développement de la production capitaliste a arraché au travail certaines de ses dispositions pour les confier aux loisirs. Bien sûr le travail reste marqué du sceau de la peine et de l'effort, cependant ce ne sont pas là ses seules et uniques caractères. Par delà la peine et l'effort, le travail sain précédant la corruption industrielle est le lieu d'expression et de réalisation d'aptitudes proprement humaines. Or, ce sont ces aptitudes intellectuelles et morales déployées dans le travail que le processus d'industrialisation a progressivement évacué de cette activité. Ainsi, l'industrialisation a renforcé l'opposition du travail et du loisir : le travail s'est vu enfermé dans le réseau conceptuel négatif de la peine et de l'effort tandis que le loisir devenait le lieu de réalisation de la personnalité libre. À travers l'industrialisation progressive du travail, c'est à l'appauvrissement du sens humain de cette activité que l'on a

assisté.

Après avoir fait apparaître ce processus d'appauvrissement, nous proposerons donc une esquisse de ce que serait un travail sain : un travail sain est un travail permettant la réalisation de dispositions humaines fondamentales. Nous aurons bien sûr à préciser le sens de ces dispositions.

A. Dialectique du travail et des loisirs

Si la corruption du travail, son aliénation comprise comme devenir étranger à lui-même, est conçue sur le modèle d'un arrachement, d'un évidement de certaines de ses caractéristiques fondamentales qui auraient été dévolues à la sphère des loisirs, la désaliénation du travail, la restauration de sa nature essentielle passe par la réintégration en son sein de ces dispositions. Aussi, la désaliénation du travail implique de penser non plus une séparation stricte entre le travail et les loisirs mais une dialectique entre ces deux sphères, de les faire communiquer de manière à penser le réinvestissement par le travail de ses dispositions perdues.

Parmi les auteurs que nous avons convoqués dans le chapitre précédent, deux promoteurs apparents de la « civilisation des loisirs » ont fait valoir la nécessité de cette dialectique. Conscients des limites de la « civilisation des loisirs », Dumazedier et Mumford refusent d'abandonner le travail à sa conceptualité négative. Un tel abandon risque non seulement d'obstruer la capacité d'ouverture offerte par les loisirs⁶⁶⁹ mais il admet de plus la réification de l'individu déjà mise en

669 Voir à cet égard l'usage scrupuleux, nuancé et heuristique que Joffre Dumazedier fait de l'expression « civilisation des loisirs » dans « la dynamique du loisir dans les sociétés industrielles avancées » dans *Une nouvelle civilisation ? Hommage à Georges Friedmann*, Paris, Gallimard, 1973, p. 254-255. Dumazedier se montre à cette occasion particulièrement conscient des limites d'un usage sociologique de l'expression : en dépit de la place croissante des loisirs dans la vie humaine, Dumazedier voit bien que le maintien des structures tayloro-fordiennes de production constitue un obstacle majeur à l'établissement d'une société centrée sur les loisirs et leurs valeurs spécifiques. De ce point de vue, il ne faut pas oublier que son ouvrage de 1962, *Vers une civilisation du loisir ?*, *op. cit.*, comprend un point d'interrogation.

œuvre par les modalités tayloro-fordiennes de production. Le dépassement de la crise nihiliste ne peut donc pas se contenter de proposer une émancipation par les loisirs ; une « civilisation du travail » doit aussi être promue. Aussi, dans leur volonté de penser un dépassement du nihilisme, Dumazedier et Mumford s'engagent aussi dans une réflexion sur la reconfiguration des conditions de travail dont le but est de désaliéner cette activité. Or, cette réflexion tente de penser la reconfiguration des conditions de travail à partir des activités de loisir : refusant l'imperméabilité de la distinction entre le travail et les loisirs, Mumford et Dumazedier entendent réintégrer, dans la sphère du travail, certaines pratiques et attitudes qui ont été réservées à la sphère des loisirs.

Certains passages de *Technique et civilisation* font apparaître cette stratégie. Contrairement à la dichotomie stricte de Aron et Dandieu qui séparent le travail et la création, Mumford propose de réintégrer une part de création dans l'activité de travail. La création qui est devenu le lot des classes oisives et du temps de loisir doit retrouver une place dans l'activité économique de production des biens de confort et de subsistance.

L'activité créatrice est finalement la seule affaire importante de l'humanité, la justification principale et le fruit le plus durable de son séjour sur la planète. La tâche essentielle d'une société économique saine est de produire un état dans lequel la création est un fait d'expérience courante dans lequel on ne peut refuser à un groupe, à cause de son éducation insuffisante ou de son labeur, sa part dans la vie culturelle de la communauté, dans les limites de ses capacités propres.⁶⁷⁰

Mumford milite pour que le travail cesse d'être vu comme une activité en rupture avec la culture et le développement des plus hautes facultés intellectuelles de l'homme : le travail ne peut être réduit à une simple activité d'exécution et la réintégration d'une dimension créatrice dans l'activité économique n'a d'autre but que d'éliminer les formes de travail servile⁶⁷¹. Cette volonté de réinsérer une dimension créatrice dans l'activité de travail révèle une stratégie pour laquelle la

670 Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, op. cit., p. 352.

671 Voir *Ibid.*, p. 327 et 331.

désaliénation du travail passe par l'intégration du travail dans l'existence, par la la restauration de son unité dans la vie⁶⁷² : autrement dit, il s'agit de dépasser la séparation stricte entre le travail et les loisirs. C'est par un tel dépassement que l'intérêt du travailleur pour son activité pourra être restauré et que l'idéal d'un travail sain sera réalisé⁶⁷³.

Cette volonté de faire droit à l'esprit créateur dans l'activité de travail s'intègre à l'idéal mumfordien d'une réhabilitation de l'organique. Pour Mumford, la crise civilisationnelle ne peut être dépassée qu'en assimilant les procédés mécaniques, c'est-à-dire en les mettant au service de l'organisme humain. Le mécanisme n'est pas négatif en lui-même; il rend de grands services aux hommes, notamment en permettant de confier aux machines les travaux les plus serviles⁶⁷⁴. Mais ce qui pose problème c'est seulement sa tendance à se développer indépendamment des intérêts biologiques et psychiques de l'homme⁶⁷⁵. Il faut mettre fin à l'autonomie des procédés machiniques, les détacher de leur subordination aux lois elles-mêmes mécaniques et indépendantes de l'accumulation capitaliste afin de leur redonner la place qui leur est due : celle de servante des intérêts humains. Mumford remarque en effet que les progrès de la science et des techniques ont entraîné, depuis le 17^{ème} siècle, une mécanisation de la vie.

La régularisation, l'augmentation de la puissance mécanique, la multiplication des biens, la contraction du temps et de l'espace, la standardisation des actes et des produits, le passage de l'habileté à l'automatisme, l'accroissement de l'interdépendance collective, tels sont les caractères principaux de notre civilisation machiniste.⁶⁷⁶

Or, il remarque que cette mécanisation de la vie engendre des phénomènes de compensation, des réactions indirectes par lesquels les

672 *Ibid.*, p. 352.

673 *Ibid.*, p. 316 : « nous devons promouvoir un travail qui soit bon pour la santé ».

674 Voir *Ibid.*, p. 247 : « le travail, sous la forme d'une corvée qu'on accomplit à contre-cœur, ou d'une occupation sédentaire, que les Athéniens méprisaient à juste titre – le travail sous cette forme dégradée est du domaine de la machine. Au lieu de réduire les êtres humains à des mécanismes, nous pouvons transférer la plus grosse part du fardeau sur les machines automatiques ».

675 *Ibid.*, p. 275 : « ce ne sont pas l'automatisme, la standardisation et l'ordre qui sont dangereux. Ce qui est dangereux, c'est la restriction de la vie qui accompagne souvent leur acceptation ignorante ».

676 *Ibid.*, p. 248

hommes adoptent des valeurs intellectuelles et morales et des attitudes en rupture avec la civilisation machiniste⁶⁷⁷.

La conquête de la civilisation occidentale par la machine a été accompagnée d'une résistance obstinée venant des institutions, habitudes et instincts qui ne se prêtaient pas à l'organisation mécanique. Dès le début, la machine provoqua des réactions compensatrices ou hostiles.⁶⁷⁸

La mécanisation de la vie s'accompagne donc de réactions compensatrices ou hostiles que Mumford comprend comme une revanche de l'organique et du vivant. Le romantisme, par exemple, dans son opposition à l'utilitarisme, est l'expression d'une telle revanche⁶⁷⁹. Cette revanche s'exprime principalement dans les sphères de la vie humaine qui ne sont pas totalement soumises aux normes de l'automatisme, de l'ordre et de la standardisation. Puisque c'est au travail que cette mécanisation s'exprime le plus fortement, la sphère du non-travail, la sphère des loisirs est donc vue comme un lieu particulièrement propice à l'expression de la réaction compensatrice et hostile de la vie. C'est dans les loisirs que s'expriment les réactions légitimes à la mécanisation de la vie. Il n'y a là rien de nouveau par rapport au discours des sociologues du loisir. L'originalité de Mumford tient à la relation dialectique qu'il esquisse alors entre les loisirs et le travail. Au lieu de proposer un simple investissement de cette sphère, Mumford propose de la considérer comme le réservoir des valeurs et des attitudes humaines qui doivent être réintégrées dans la sphère du travail. En ce sens, il développe une véritable dialectique du travail et des loisirs : la rationalisation du travail a contribué à définir, de manière négative, par réaction, le contenu des loisirs ; il s'agit désormais de redéfinir le contenu du travail en puisant dans les valeurs et les attitudes positives qui sont apparues dans cette sphère. C'est par le biais d'une telle synthèse que Mumford entend réaliser l'assimilation de la machine et sa subordination à une idéologie

677 Voir *Ibid.*, chapitre 6.

678 *Ibid.*, p. 251.

679 *Ibid.*, p. 252 sq. « Dans toutes ses manifestations, le romantisme – de Shakespeare à William Morris, de Goethe et des frères Grimm à Nietzsche, de Rousseau et Chateaubriand à Victor Hugo – était une tentative pour replacer les activités essentielles de la vie humaine au centre du nouveau schéma, au lieu de prendre la machine comme centre et de considérer toutes ses valeurs comme finales et absolues » (p. 253).

organique.

Joffre Dumazedier s'inscrit dans une perspective analogue lorsqu'il souligne la nécessité de concevoir conjointement les problèmes du travail et du loisir.

Le loisir est un fait social majeur qui est évidemment conditionné par le genre de travail, mais qui influence à son tour celui-ci. L'un et l'autre forment un tout. Le travail n'est humain que s'il laisse la possibilité ou suscite le désir d'un loisir humain. Si le loisir n'est qu'une évasion hors du travail, un refus fondamental de s'intéresser aux problèmes techniques et sociaux du travail, il n'est qu'une fausse solution aux problèmes de la civilisation industrielle. Aussi n'est-il pas possible de traiter séparément les problèmes du travail et ceux du loisir. En fait l'humanisation du travail par les valeurs du loisir est inséparable de l'humanisation du loisir par les valeurs du travail.⁶⁸⁰

La nécessité de penser l'influence des loisirs sur le travail est tout d'abord une nécessité de fait. En tant que « fait social majeur » le loisir ne peut manquer d'avoir un effet en retour sur le travail. Mais l'auteur – se montrant à nouveau ici bien conscient des limites d'une « civilisation des loisirs » qui prétendrait se développer indépendamment d'une réflexion sur les modalités techniques d'exercice du travail⁶⁸¹ – plaide en faveur d'une élévation de cette nécessité au rang de droit : le loisir doit servir de modèle et exercer une influence sur les conditions de travail. Pour que le loisir ait un sens véritablement humain, il est nécessaire d'humaniser le travail et cette humanisation passe par l'intégration dans le monde du travail des valeurs qui s'expriment pendant les loisirs. Dumazedier conçoit cette intégration de manière très concrète : « l'introduction de pauses avec de la gymnastique, des jeux d'intérieur ou de plein air, des cercles d'études tend à faire pénétrer des modèles de vie de loisir dans le travail »⁶⁸².

680 Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, op. cit., p. 96.

681 L'adhésion nuancée de Dumazedier à la « civilisation des loisirs » nous paraît suivre l'évolution de Friedmann, lequel se montre plus circonspect à l'égard d'une telle thèse dans *Le travail en miettes* (1956) qu'il ne l'était à l'époque de *Où va le travail humain ?* (1950). Dans son ouvrage de 1956, Friedmann souligne davantage la nécessité d'une redéfinition des conditions de travail et fait part de son scepticisme à l'égard du rêve d'une humanité délivrée du travail. Voir notamment les chapitres 7 et 8 de l'ouvrage.

682 Joffre Dumazedier, *Sociologie empirique du loisir*, op. cit., p. 155. Voir aussi dans le même ouvrage pp. 89 sq. et p. 154. : « [Les valeurs du loisir] tendent à modifier ou à pénétrer non seulement le travail, mais toutes les obligations que nous avons nommées institutionnelles. [...] De plus en plus, surtout dans les nouvelles générations, on observe une désaffection croissante pour certaines formes de travail secondaire (industrie) ou tertiaire (administration). Il est difficile d'évaluer le nombre de jeunes qui, après les études, vivent en état de chômage ou de semi-chômage, semi-oisiveté,

À travers les modèles de *l'intégration* et celui de *l'assimilation* ou de *la synthèse* respectivement proposés par Dumazedier et Mumford, se dessine une conception précise et déterminée de la désaliénation du travail : sa nécessaire reconfiguration dans le cadre de la crise culturelle traversée par la civilisation industrielle repose sur le rétablissement d'une unité entre le travail et le loisir. Le segmentalisme, le maintien d'une dichotomie stricte entre le travail et le loisir ne ferait que prolonger les maux du travail et leurs influences nihilistes.

B. La dichotomie du travail et du loisir et l'aliénation du travail

À travers la dialectique du travail et du loisir comprise comme stratégie de désaliénation du travail s'esquisse l'idée selon laquelle la dichotomie stricte entre ces deux activités serait une conséquence de l'aliénation du travail. Expliquons-nous. Si la désaliénation du travail passe par l'intégration de dispositions propres à la sphère des loisirs, il ne paraît pas inconséquent de penser que l'aliénation du travail est consécutive à l'arrachement de ces dispositions hors de la sphère du travail et à leur relégation dans les loisirs. Sans aller jusqu'à dire qu'il n'y a aucune différence entre le travail et le loisir et que le travail peut prendre la forme propre aux activités de loisir, il nous semble que le segmentalisme caractéristique des tenants de la « civilisation des loisirs » vient finalement soutenir l'aliénation du travail. Autrement dit, ce segmentalisme qui établit une frontière stricte et ontologiquement justifiée entre le travail et le loisir essentialise une réduction du travail au rang d'activité mécanique orientée vers le prolongement de la vie biologique⁶⁸³ qui n'est en réalité qu'une

refusant d'accepter dans le travail un mode de vie différent du loisir ».

683 Nous emploierons ici cette expression au sens qu'Hannah Arendt lui prête dans *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 143 lorsqu'elle distingue la vie biologique (*Zôè*) qui obéit à un mouvement cyclique de reproduction perpétuelle

conséquence d'un processus historique ayant affecté l'activité de travail.

Cette thèse qui nous paraît donc esquissée par la stratégie de désaliénation fondée sur une dialectique du travail et du loisir est relayée par un texte d'Herbert Marcuse intitulé *Les fondements philosophiques du concept économique de travail*. L'intérêt particulier que ce texte présente à nos yeux tient au fait que Marcuse présente la conception économique du travail comme le produit d'une réduction du concept ontologique de travail. Ce faisant, il montre que l'enfermement du travail dans le réseau conceptuel négatif de la peine, de la contrainte et de la répétition abêtissante provient en réalité d'une réduction et d'un oubli de la signification ontologique générale de l'activité de travail. Or, comme nous allons le montrer, la signification ontologique générale du travail montre que cette activité n'est pas par nature, en elle-même, réfractaire à la réalisation de dispositions qui sont de plus en plus cantonnées à la sphère des loisirs. La signification ontologique générale du travail engage une remise en question de la dichotomie stricte que nous connaissons entre le travail et les loisirs ; elle témoigne de la nécessité de penser une perméabilité, une communication entre ces deux domaines.

Le travail comme concept ontologique

Dès les premières pages de son article publié en 1933, Marcuse remarque que la notion de travail s'est trouvée cantonnée à la sphère économique au point que « l'usage est d'appeler ainsi seulement l'activité économique »⁶⁸⁴. Derrière la clarté et l'unité apparente de cette notion, l'auteur remarque qu'elle intervient pourtant dans trois grands groupes de problèmes économiques : « la théorie de la valeur et des prix, celle des facteurs de production, et la théorie des coûts »⁶⁸⁵. Dès lors, la question posée par Marcuse est la suivante :

de l'existence physique et la vie comprise comme intervalle entre la naissance et la mort (*Bios*) et qui suit un mouvement linéaire.

684 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 21.

685 *Ibid.*, p. 22. L'auteur cite ici un passage de l'économiste H. Nowak, extrait de *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921, p. 62.

quelle est la notion globale de travail qui permet de fonder ces trois usages spécifiques, ces trois concepts de travail en économie ? Le problème posé par la notion économique de travail tient à l'éclatement effectif de cette notion dans les traités d'économie tant et si bien que l'on ne voit pas comment ces différents usages conceptuels peuvent être reliés entre eux. L'auteur remarque que la définition de cette notion globale est d'autant plus difficile que la notion économique de travail a entraîné un rétrécissement de ce que l'on entend communément par cette activité : « de plus en plus, on a tendance à ne plus entendre par là que le travail d'exécution, le travail commandé, non libre (dont le travail de l'ouvrier salarié est le prototype), même là où il s'agit expressément de définir la notion économique de travail, en rapport avec les concepts fondamentaux de l'économie politique »⁶⁸⁶. Une certaine image du travail « dont le type le plus accusé est "le travail en usine" »⁶⁸⁷ gêne l'accès à cette notion globale qui parviendrait non seulement à réunir les différents types de travaux effectués par les hommes mais aussi les différents usages conceptuels du travail en économie. Quel est donc « l'ensemble continu », « la notion originelle » permettant de saisir l'unité des différents types de travaux et celle des différents concepts de travail en économie ?

Par delà le procédé rhétorique mis en œuvre par Marcuse au début de son article lorsqu'il prétend aider à résoudre un problème théorique interne à l'économie, la tonalité critique de la réflexion engagée perce rapidement.

De quel droit l'activité économique est-elle conçue comme travail au sens propre ? La vie humaine étant prise dans son ensemble, que représente l'activité économique par rapport aux autres activités ? Pour quelle raison, parmi toutes les activités économiques, celle qui est simple travail d'exécution, celle qui est objet, apparaît-elle comme travail proprement dit ? Il se pourrait bien que, en se cantonnant dans les limites du travail économique, la théorie suppose déjà admise une notion de travail bien déterminée, qu'en elle s'exprime déjà une conception bien déterminée de l'économie, une interprétation donnée de la nature et du sens de l'économie au sein de l'existence humaine, que, par conséquent, l'évidence apparente avec laquelle s'impose la notion économique de travail conduise à préjuger des questions les

686 *Ibid.*

687 *Ibid.*, p. 23.

plus graves.⁶⁸⁸

Les trois questions posées par Marcuse sont suivies de leur explicitation. La critique de la notion économique de travail qu'il initie ici repose sur l'hypothèse suivante : cette notion serait le fruit du rétrécissement d'une notion générale (question 1) et ce rétrécissement serait concomitant d'un oubli de la signification existentielle générale de l'économie dans l'existence humaine (question 2). La réduction du concept de travail est solidaire d'une réduction du sens existentiel de l'économie. L'une ne va pas sans l'autre. À travers la réduction de la notion générale de travail (question 1), la science économique aurait isolé l'économie, elle l'aurait réduite à la définition suivante en en faisant un domaine à part, détaché des autres activités humaines : l'économie désigne la part de l'existence dédiée à la production des biens (question 2). Dès lors, compte tenu de cette double réduction, le travail d'exécution, c'est-à-dire l'activité réduite à l'efficacité productive, peut être perçu comme le vrai travail, comme le seul qui mérite de porter ce nom (question 3). S'il ne développe pas ici les conséquences de l'oubli de la signification existentielle générale de l'économie et du travail, l'auteur signale d'ores et déjà qu'elles pourraient être graves, non pas seulement au sens où elles seraient sérieuses mais au sens où elles seraient fâcheuses.

Soulignons ici l'intérêt du propos de l'auteur. Marcuse se positionne d'emblée contre le segmentalisme. Il laisse ici transparaître un soupçon à l'égard des discours qui isolent l'activité de travail du reste de l'existence et qui en font un domaine à part, entièrement et seulement consacré à la production des biens. Réduire le travail à sa seule fonction économique, c'est s'inscrire dans le discours de la science économique. Voir le travail comme et seulement comme une activité n'ayant d'autre fin que de permettre la production des biens nécessaires à la conservation de la vie, c'est déjà adopter la conception du travail diffusée par l'économie politique⁶⁸⁹. Cette réduction définit le travail à partir d'une finalité matérielle extrinsèque : ce qui fait que

688 *Ibid.*

689 Nous reviendrons sur ce point dans les toutes prochaines pages.

le travail est ce qu'il est, ce qui le distingue des autres activités, c'est qu'il produit les biens matériels dont nous avons besoin pour vivre. En ce sens, le segmentalisme compris comme position philosophique, enfermant le travail dans une conceptualité négative, n'interroge pas le concept de travail livré par l'économie politique. Bien sûr, Marcuse ne rejettera pas complètement cette définition ; la production des biens est effectivement l'une des fonctions existentielles du travail. Mais elle n'est pas la seule ! Ce qui est refusé par Marcuse, c'est la réduction du travail à cette seule fonction.

Il reste qu'à ce stade du texte, l'hypothèse critique d'une réduction de la signification existentielle du travail et de l'économie n'est qu'une hypothèse. L'auteur doit encore montrer qu'elle est fondée. Pour ce faire, il doit justement faire apparaître la signification existentielle générale du travail, étant entendu qu'en la redécouvrant, c'est aussi la signification existentielle générale de l'économie qui sera restaurée. Cette redécouverte passe par ce que Marcuse nomme « une discussion philosophique fondamentale concernant la notion de travail, discussion qui tentera de définir correctement la place et le sens de cet “état de fait” qu'est le travail dans la vie humaine »⁶⁹⁰. C'est à la philosophie qu'est confiée la tâche de transcender la conceptualité de l'économie politique car elle seule, aux yeux de Marcuse, peut penser la signification existentielle générale du travail, sans reproduire les réductions conceptuelles dont les sciences spécialisées sont nécessairement coupables à ses yeux. Elle seule peut remonter au-delà de l'oubli de la notion générale de travail, oubli dont les sciences empiriques ne parviennent pas à prendre conscience. Très rapidement, et non sans témoigner de l'influence exercée par Heidegger sur sa pensée⁶⁹¹, Marcuse précise le sens que doit revêtir pour lui une notion générale de travail qui échapperait aux réductions, à l'oubli : « le travail est un concept ontologique, c'est-à-dire ici un concept qui saisit

690 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 23.

691 Marcuse ne fait aucune référence explicite à Heidegger mais le vocabulaire de l'auteur d'*Être et temps* imprègne fortement son analyse.

l'être même de l'existence humaine en tant que tel »⁶⁹². La restauration de la notion générale de travail s'inscrit dans la perspective d'une ontologie phénoménologico-existentielle définie par l'auteur d'*Être et temps*. La saisie de la notion générale de travail passe par la compréhension du sens que cette activité revêt pour l'existence. En convoquant le vocabulaire et la perspective d'une ontologie phénoménologico-existentielle, Marcuse se donne les moyens de proposer une phénoménologie du travail qui fasse retour à sa signification existentielle fondamentale⁶⁹³. Si Marcuse suit la piste ouverte par *Être et temps*, c'est parce que la voie tracée par Heidegger permet de transcender les frontières du concept économique de travail ; elle ouvre sur une vision du travail indépendante du prisme établi, lequel considère le travail non plus comme l'activité d'un sujet engagé dans le monde mais comme une activité objectivée, comme une chose étrangère à l'individu. La perspective ouverte par Heidegger apparaît à Marcuse comme un moyen décisif de renouer avec la critique de l'économie politique que Marx avait développée dans ses *Manuscrits de 1844*⁶⁹⁴ : la phénoménologie du travail est l'instrument critique qui peut être opposé au concept momifié de travail déployé par l'économie politique. L'analyse liminaire de la formule employée par Marcuse (« le travail est un concept ontologique, c'est-à-dire ici un concept qui saisit l'être même de l'existence humaine en tant que tel ») signale d'emblée que le travail ne sera pas conçu comme une activité

692 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 24.

693 Nous employons donc ici le terme « phénoménologie » selon une acception rigoureuse, distincte de celle qui a prévalu jusqu'alors dans notre travail. Il ne s'agit plus ici de penser le rapport au monde du sujet travaillant dans les structures de production tayloro-fordienne mais de proposer une analyse de la fonction essentielle du travail pour l'être humain.

694 La lecture que Marcuse propose des *Manuscrits de 1844* confirme cette idée. Voir Herbert Marcuse, « Les manuscrits économique-philosophiques de Marx », *Philosophie et révolution*, Paris, Denoël, 1969. Dans ce texte Marcuse insiste sur le fait qu'une ontologie de l'homme fait irruption dans la critique marxienne de l'économie politique (p. 59). La mise en relation de ces deux auteurs dans ce qu'on appelle parfois le « marxisme heideggerien » d'Herbert Marcuse a fait l'objet d'une publication récente. Voir à cet égard le recueil de textes établi par Richard Wolin et John Abromeit (dir.) intitulé *Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism*, London, University of Nebraska Press, 2005 qui comprend cinq textes écrits par Marcuse entre 1928 et 1933 et qui sont représentatifs de ce « marxisme heideggerien ». Pour une analyse critique de cette mise en relation, le lecteur pourra consulter les ouvrages suivants. Voir à titre indicatif Jürgen Habermas (dir.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968 ; Robert Pippin, Andrew Feenberg, Charles P. Weber (dir.), *Marcuse : Critical Theory and The Promise of Utopia*, South Hadley, Bergin and Harvey, 1988 ; Ian Angus « Walking on Two Legs : On The Very Possibility of a Heideggerian Marxism » dans *Human Studies*, vol. 28, n°3, 2005.

assumant seulement une fonction biologique. Sa portée est plus générale. C'est l'existence dans sa globalité, dans la pluralité de ses dimensions qui est concernée par l'activité de travail. Allons plus loin. Travailler, c'est exister et inversement. L'existence paraît indissociable du travail ; travailler c'est permettre le déploiement de l'existence. Pour mener à bien cette investigation *fondamentale*, déterrer cette notion générale de travail et démontrer ce qui est simplement annoncé ici, Marcuse propose de s'appuyer sur Hegel, Marx et Lorenz von Stein qui lui apparaissent comme les derniers auteurs à s'être engagés dans une « réflexion radicale sur l'essence du travail et son déploiement jusque dans les sphères concrètes de l'existence historique »⁶⁹⁵.

La référence à ces trois auteurs conduit Marcuse à cette première définition : le travail apparaît « comme un mouvement (*Geschehen*) fondamental de l'existence humaine, comme un mouvement qui domine de manière permanente et *continue* tout l'être de l'homme, et qui, en même temps, affecte aussi l'univers de l'homme »⁶⁹⁶. On retrouve ici les éléments essentiels de la dialectique du travail développé par Hegel : le travail est la pratique par laquelle la conscience s'extériorise et passe de l'en-soi au pour-soi, se donnant ainsi les moyens de se reconnaître, de prendre conscience d'elle-même. Mais la volonté marcusienne de réunir ensemble Hegel, Lorenz von Stein et Marx le conduit à proposer une définition qui transcenderait le vocabulaire idéaliste. Dans tous les cas, ce que Marcuse souligne à travers le terme « mouvement », c'est le procès de formation et de développement de l'être de l'homme dans et par son extériorisation⁶⁹⁷. En définissant le travail en ces termes, Marcuse opère un geste de libération du travail à l'égard de la sphère économique : cette définition générale du travail comme mouvement permettant la réalisation de l'existence humaine refuse son indexation

695 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 25.

696 *Ibid.*, p. 27.

697 Pour une analyse détaillée de ce procès dans le cadre déterminé de la philosophie marxienne, nous renvoyons le lecteur à la section 1 du premier chapitre de notre travail : « la place du travail dans le matérialisme historique ».

à la seule sphère économique.

Aucune activité, par elle-même, ne domine la totalité de l'existence humaine. Toute activité, quelle qu'elle soit, ne couvre qu'un domaine limité de cette totalité et n'a pour champ qu'une portion de l'univers qui est le sien. Le travail est bien plutôt le fondement dernier de toute activité donnée et ce à quoi celle-ci renvoie : c'est une pratique (*Tun*). Et il est la pratique de l'homme en tant que son mode d'être dans le monde, ce par quoi seulement il devient « pour soi » ce qu'il est, accède à lui-même, conquiert la forme de son existence (être-là : *Da-Sein*), de sa permanence et simultanément fait sien le monde. Le travail n'est donc plus défini par la nature de son objet, ni par sa finalité, son contenu, son résultat, etc.) mais par la façon dont l'existence humaine est affectée dans le travail.⁶⁹⁸

Réinvestissant la distinction classique entre *praxis* et *poïesis*, Marcuse montre que le véritable finalité du travail n'est autre que l'existence même et toute activité déterminée n'est en définitive qu'une modalité de cette *praxis*. Les activités de travail définies par la singularité de leurs moyens ou de leurs fins ne sont en réalité que des expressions de l'existence au travail, c'est-à-dire du mouvement par lequel l'existence conquiert son être, sa forme propre. On en vient donc peu à peu à cette définition générale du travail : le travail est le procès de réalisation de l'existence. C'est par le travail que l'existence s'accomplit, passe de l'indéterminé au déterminé.

Cette conception ontologique du travail est précisée dans la suite de l'article. Marcuse décrit notre état de fait ontologique comme un état d' « indigence vitale »⁶⁹⁹. Cette « indigence vitale » est, écrit-il, « donnée par la structure même de l'être de l'homme, qui ne peut jamais se laisser aller (*geschehen-lassen*), mais doit en permanence se “réaliser”, se “faire” soi-même »⁷⁰⁰. Aussi, *le travail est la pratique qui assume cette indigence*. Précisons immédiatement, en suivant le texte de Marcuse, le sens de cette indigence car il détermine corrélativement le sens du concept ontologique de travail. L'indigence vitale évoquée par l'auteur ne saurait être limitée à une indigence physique. L'indigence vitale désigne le fait que l'existence humaine doive se réaliser, qu'elle ne soit rien indépendamment de la pratique

698 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 27.

699 *Ibid.*, p. 39.

700 *Ibid.*

par laquelle l'être humain donne une certaine forme au monde et, ce-faisant, se façonne lui-même. L'indigence vitale ne se réduit pas à nos besoins physiques ; elle renvoie ici à l'ouverture originaire du *Dasein*. Reprenant à son compte l'intuition fondamentale d'Heidegger, Marcuse pense l'ontologie de l'homme sur le modèle d'une unité dynamique entre le sujet et le monde : c'est en s'insérant dans le monde, en réalisant son pouvoir-être que l'homme façonne son existence. Celle-ci n'est pas la simple réalisation d'une essence transcendante et déterminée. Pour reprendre une formule employée par Heidegger dans *Être et temps*, l'homme est un être-en-avant-de-soi, un être par projet qui a à réaliser ses projets dans le monde pour déployer son existence. Contrairement à l'animal dont l'existence est biologiquement sanctionnée, l'homme est responsable de son existence : il en est l'auteur et l'acteur, il a à la porter, c'est-à-dire à la réaliser dans le monde.

Le mouvement de la vie humaine est une *praxis* en ce sens précis que c'est à l'homme lui-même qu'il revient de *faire (tun)* son existence : elle est pour lui une tâche à appréhender et à accomplir. De façon permanente, il a à *faire avancer (geschehen-machen)* sa vie alors que, par exemple, l'existence de l'animal est simple et consiste à *laisser advenir (geschehen-lassen)* même quand il “fait” quelque chose, construit son nid, repousse un agresseur, cherche sa nourriture.⁷⁰¹

Si cette présentation de « l'indigence vitale » s'exprime dans le vocabulaire heideggerien, il importe néanmoins de souligner une différence importante entre les deux auteurs. De manière analogue au geste par lequel Marx avait concrétisé la philosophie de Hegel en redéfinissant le contenu du concept de travail et en le concevant non plus comme le travail de l'esprit mais comme transformation de la matière, Marcuse concrétise la philosophie d'Heidegger en confiant au travail et non plus au souci la tâche d'assumer cette indigence vitale⁷⁰².

701 *Ibid.*, p. 33.

702 Voir à cet égard « Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism » (1928) dans Richard Wolin, John Abromeit, *Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism, op. cit.*, p. 25 : Marcuse suggère que la phénoménologie du souci (*Sorge*) embrasse le premier principe du matérialisme historique. Il écrit : « le premier souci du *Dasein* est tourné vers lui-même, vers sa production et sa reproduction » (nous traduisons). La phénoménologie du travail de Marcuse constitue la base de la synthèse qu'il opère entre les philosophies de Marx et de Heidegger. À cet égard, il serait intéressant d'examiner *Être et temps* et les textes qui suivirent sa parution en essayant de voir si Heidegger n'a pas lui-même développé une analyse phénoménologico-existentielle du travail. Nous regrettons de ne pas avoir pu mener cette recherche ici : nous reconnaissons que l'ampleur du corpus heideggerien et les nombreuses controverses qu'il a pu susciter ont constitué un motif de découragement. À cela s'est ajouté le fait que l'analyse phénoménologique du travail

Les références à Hegel, Marx et Lorenz von Stein interviennent tout à la fois comme des signes explicites et comme des moyens d'opérer ce déplacement. Ce déplacement incarné par la mobilisation de ces trois auteurs fait apparaître le point où se situe la rupture entre Marcuse et Heidegger : ce que le premier reproche à celui qui fut son maître, c'est le manque de concrétude de sa philosophie. En réinvestissant le concept de travail, central chez Hegel, Marx et Lorenz von Stein, Marcuse entend resituer la philosophie d'Heidegger dans l'espace quotidien factuel, matériel de la réalité historique⁷⁰³. Exister en tant que Dasein, c'est travailler et non pas se soucier. Si Marcuse accepte l'ontologie heideggerienne de l'ouverture originaire, il met l'accent sur la réalité objectale de l'être jeté. Marcuse fait sienne la définition heideggerienne du *Dasein* comme être-en-avant-de-soi-dans-le-monde⁷⁰⁴ mais il conçoit cette projection sur le mode d'une confrontation avec la réalité objective du monde⁷⁰⁵. Pour Marcuse, il

proposée par Marcuse répondait parfaitement à notre désir de penser une désaliénation du travail qui passe par la compréhension des rapports dialectiques que l'activité économique de travail entretient avec les loisirs. Permettons nous néanmoins de dire ici quelques mots sur la piste de recherche que nous esquissons ici. Même si Heidegger ne paraît pas avoir accordé au travail un rôle ontologique aussi fondamental que Marcuse, les analyses de « l'outil » dans *Être et temps* et l'insistance de l'auteur sur le fait que l'existence doit être comprise comme pratique mondaine nous laisse penser que l'on ne chercherait pas en vain une thématique phénoménologique du travail approfondie. Ce sentiment est d'ailleurs renforcé par les textes polémiques prononcés à la suite du discours du rectorat. Voir tout spécialement « L'étudiant allemand comme travailleur », « Le service du travail et l'université », « Allocution aux travailleurs » et « Appel au service du travail » dans Martin Heidegger, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995. Heidegger exprime sa volonté de proposer une analyse phénoménologique du travail qui échapperait aux conceptions économiques ou politiques (p.140) et on trouve dans « L'étudiant allemand comme travailleur » une mise en relation explicite du travail et du souci : « l'essence du travail ainsi entendue, c'est ce qui, depuis son tréfonds, donne désormais sa détermination à la manière dont l'être humain est le là. Notre Dasein est sur le point de déplacer son centre de gravité vers un autre mode d'être, dont j'ai dégagé le caractère il y a quelques années sous le nom de souci » (p. 133).

703 Voir Ian Angus, « A Review Essay on Marcuse's Heideggerian Marxism », *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 13, 1, printemps 2009, pp. 120 sq. Sur le désir marcusien de voir la phénoménologie développer une philosophie concrète et les désillusions occasionnées par la philosophie de Heidegger sur ce point, voir « Sur la philosophie concrète » dans Herbert Marcuse, *Philosophie et révolution, op. cit.*, pp. 121 à 156 et *Culture et société, op. cit.*, pp. 91 à 102 où Marcuse relie la faute politique commise par Heidegger en 1933 au fait que ce dernier n'ait pas examiné la réalité matérielle, concrète de la situation historique dans laquelle se trouvait le peuple allemand. Pour Marcuse, Cette faute n'est pas une bêtise fortuite ; il remarque dès 1934 qu'elle plonge ses racines dans une philosophie qui, en dépit de son orientation initiale vers le caractère concret de l'existence, a finalement reproduit les abstractions de l'idéalisme rationnel contre lequel elle s'était pourtant élevée. Ainsi, l'existentialisme conçoit l'action politique de manière abstraite, désincarnée au sens où l'action est détachée de ses motifs concrets, de son contenu : l'homme agissant « se contente de "prendre parti", il "s'engage" : "la décision d'agir pour quelque chose que j'aurais déterminé en connaissance de cause est secondaire". Cette anthropologie tire son pathos d'une dépréciation radicale du logos en tant que savoir révélateur et déterminant. [...] L'anthropologie existentielle croit que la connaissance du "pourquoi" de la décision et du "à quelle fin" de l'engagement, qui confèrent leur sens et leur valeur à toutes les actions humaines est secondaire » (pp. 93-94). Cette critique rejoint notre rejet de la conception arendtienne de l'agir politique.

704 Voir Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, § 41, pp. 240 sq : « l'être du *Dasein* comme souci ».

705 Marcuse prend le soin de préciser que la réalité objective n'est pas synonyme de réalité matérielle : « l'être objectal (*Gegenständlich-sein*) est le contraire de l'être soi-même (*Selbst-sein*). L'objet, c'est ce qui pour le moi est autre chose ; en principe tout ce qui est en dehors du moi est objet pour le moi : même telle personne qui n'est pas moi, même son

n'y a pas de projet sans la reconnaissance d'un monde objectif nous faisant face. Autrement dit, nos projets se définissent dans et par cette confrontation avec la réalité objective et historique qui est la nôtre. L'ouverture, la détermination du sens de l'être et des possibilités propres du *Dasein*, passe par cette confrontation avec la réalité objective et ses lois immanentes. C'est par le biais de cette confrontation comprise comme appropriation et transformation de la réalité objective qu'adviennent les déterminations existentielles du *Dasein*. Le travail remplace le souci comme détermination essentielle du *Dasein* car le travail est la pratique dans laquelle l'homme affronte la résistance du monde objectif.

En travaillant, celui qui travaille, qu'il soit devant sa machine ou dans un bureau d'études, qu'il prenne des mesures d'organisation, tâche de résoudre des problèmes scientifiques ou instruisse les hommes, etc., est au cœur de l'objet. Dans sa pratique il se laisse guider par la chose elle-même, se soumet à ses lois et s'y conforme, même là où il domine son objet, où il en use à son gré.⁷⁰⁶

C'est au travail que l'homme se place au cœur de la réalité objective au point de s'oublier lui-même au cours de son activité. Cet oubli de soi est le témoin de sa confrontation avec l'objet, il montre qu'au travail, l'homme « plonge » dans la réalité objective⁷⁰⁷ et, pour Marcuse, cette « extériorisation (*Entäusserung*) et aliénation de l'existence propre, qui se traduit par le fait qu'on assume la loi de la chose au lieu de laisser advenir sa propre existence »⁷⁰⁸ est une condition nécessaire de son déploiement.

Même s'il n'explique pas clairement le renouvellement conceptuel qu'il fait subir à l'ouverture originaire du *Dasein* pour justifier son déplacement conceptuel, Marcuse insiste sur le fait que l'homme ait à *s'insérer* dans le monde, thème à travers lequel se manifeste l'attention particulière que l'auteur prête à la réalité

propre corps, peut être objet, bien que de façon différente, comme un produit de la science, une oeuvre d'art, etc. » « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 41.

706 *Ibid.*, p. 43.

707 Nous reviendrons sur ce point décisif par la suite dans la dernière section de notre travail intitulé « au delà de la raison technicienne ». Il nous semble que Marcuse touche ici la caractéristique essentielle du travail. C'est à partir de cette détermination qu'une « civilisation du travail » au sens normatif de l'expression sera envisagée.

708 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 44.

objective de l'existence humaine⁷⁰⁹. En tant qu'être jeté dans un monde, l'homme doit s'y faire une place. Il doit se *l'approprier* pour pouvoir déployer son existence, assumer son « indigence vitale ». C'est parce que le déploiement de l'existence implique cette *insertion* que le travail se voit confié la tâche ontologique qui est la sienne : le travail est « la *praxis* spécifique de l'homme inséré dans le monde »⁷¹⁰. Puisqu'il est au monde au sens où il est jeté dans un monde objectif, au sens où il est au milieu d'un univers d'objets, l'homme a à s'acquitter de cette « tâche »⁷¹¹ nécessairement pénible dans la mesure où c'est en elle que l'homme assume la loi étrangère de la réalité chosale⁷¹². La formation de soi, l'acquisition d'une certaine forme, la construction d'un être véritable doté d'une permanence objective ne peut s'opérer sans que soit assumée la loi de la chose. Le travail est une *praxis* fondamentale, absolument nécessaire de l'existence humaine car c'est en travaillant, en s'appropriant la réalité qui lui fait face que l'homme prend place dans le monde et façonne son être propre : « c'est seulement en s'acquittant de cette tâche que l'existence humaine peut, dans les faits, naître à elle-même, devenir “pour-soi” »⁷¹³. Dans la mesure où l'indigence vitale de l'être jeté est un état de fait ontologique, cette tâche est indépassable : « à cette tâche correspond un être qui est continuellement au travail et en travail, une existence qui, dans sa totalité, est tendue et orientée vers le travail »⁷¹⁴.

Les trois dimensions de « l'indigence vitale »

Il reste qu'en dépit de sa sensibilité à l'égard de la réalité objective de l'être jeté, Marcuse refuse de réduire cette insertion de

709 Voir sur ce point les développements proposés dans Herbert Marcuse, « Les manuscrits économique-philosophiques de Marx » dans *Philosophie et révolution, op. cit.*, pp. 69 sq. Marcuse souligne la nature sensorielle de l'homme, le fait que l'homme soit un être affecté par ses sens et en tant que tel un être passif, souffrant.

710 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société, op. cit.*, p. 28.

711 *Ibid.*

712 *Ibid.* p. 32 : « En fait, avant même que la façon dont s'organise le travail ait entraîné aucun de ces effets négatifs, le travail est déjà, en soi, “pénible”, dans la mesure où il impose à la pratique humaine une loi qui lui est étrangère : la loi de la “chose” qu'il faut faire (et qui demeure une “chose”, extérieure à la vie elle-même, même quand l'homme est son propre patron). Dans le travail, priorité va à la chose, ensuite seulement vient le travailleur – et ce même quand le travail n'a pas encore été séparé du “produit du travail” ».

713 *Ibid.*, p. 28.

714 *Ibid.*, p. 31.

l'homme dans le monde à son aspect physique. Concrétiser la philosophie d'Heidegger ne signifie pas réduire l'homme à un organisme biologique. L'insertion de l'homme dans le monde permise par le travail concerne la totalité de l'existence humaine : ce sont toutes les dimensions constitutives de l'existence qui sont concernées par cette *praxis* au cours de laquelle l'homme s'approprie la réalité objective qui lui fait face. Décidant d' « interroger le mode sur lequel l'homme s'insère dans le monde »⁷¹⁵ dans la section 4 de son article, Marcuse exprime clairement son refus d'un tel réductionnisme.

[L'homme] se trouve toujours vis-à-vis de lui-même et de son univers, confronté à une situation qui n'est pas, dès l'abord, immédiatement sienne. Ne pouvant, ainsi, laisser advenir (*Geschehen lassen*) son existence, il doit s'approprier toute situation en recourant à sa propre « médiation ». Ce processus de médiation est appelé *production et reproduction* (expression délestée depuis Marx de son sens ontologique originel et restreinte à la sphère économique). Production et reproduction ne visent nullement le seul mouvement de l'« existence matérielle » au sein de la pratique économique, mais la façon dont est assumée et produite (*Geschehen machen*) l'existence humaine comme un tout [...] (sous son aspect « matériel » comme sous son aspect « vital » ou « spirituel »).⁷¹⁶

C'est ici que la phénoménologie marcusienne du travail nous livre son contenu critique et normatif : « ici, nous touchons déjà à un point où s'ébauche la réinterprétation du concept de travail, sa réduction au domaine économique »⁷¹⁷. Notre conception commune du travail est déjà prisonnière de l'aliénation du travail, au sens où elle le réduit d'emblée à une pratique matérielle, économique : le travail a pour fonction de produire et de reproduire l'existence physique de l'homme. Or, à l'origine, la production et la reproduction de l'existence assumées par le travail a un sens général que Marx est le dernier à avoir perçu. À ce stade du texte, la conception marcusienne de l'existence humaine que le travail est sensée réaliser reste néanmoins relativement floue. En même temps, le caractère général de vocables tels que aspect « vital » ou « spirituel » et l'apparente hésitation contenue dans la conjonction de coordination « ou » permettent d'envisager une conception riche et

715 *Ibid.*, p. 33.

716 *Ibid.*, pp. 33-34.

717 *Ibid.*, p. 35.

étendue des aspects oubliés par le travail économique. Pourtant les lignes qui suivent donnent une indication majeure : la pratique du travail « est, chez l'homme, essentiellement une pratique consciente (*Wissendes Tun*), visant sciemment son "but" [...], une pratique orientée par rapport à des fins »⁷¹⁸. Fidèle au propos des *Manuscrits de 1844*, Marcuse indique donc que c'est la réalisation de l'existence consciente qui doit être assumée par le travail. Dans le texte qu'il consacre aux *Manuscrits*, c'est en effet sur cet aspect du travail que Marcuse insiste. L'homme, contrairement à l'animal, produit de manière consciente : « il peut produire "d'après les lois de la beauté" et non pas seulement selon la mesure de son besoin propre »⁷¹⁹. Compte tenu de la liberté qui est la sienne dans son acte de production, « l'homme reproduit "la nature entière" ; en la transformant et en se l'appropriant à la fois »⁷²⁰. Dès lors, c'est un monde qui est l'œuvre et le reflet de son esprit que l'homme construit en travaillant. Le travail a donc pour fonction de satisfaire un besoin intellectuel et spirituel : celui de créer un monde humain dans lequel l'homme se sent chez lui, un monde qui soit l'expression de sa nature d'être pensant. C'est dans l'appropriation intellectuelle de la réalité objective par le travail que l'homme approfondit son unité concrète avec le monde, qu'il lui donne un sens humain. En façonnant un monde qui soit le reflet de sa nature d'être pensant, conscient, l'homme fait son entrée dans l'histoire ; il réalise son existence d'être historique. La seconde dimension, qui doit être assumée par le concept ontologique de travail, désigne donc l'insertion intellectuelle et historique de l'homme dans le monde, et c'est cette dimension que le travail économique ne supporte plus.

Si l'être de l'homme n'est pas au premier chef un être organique, comment le définirons-nous ? Comment l'a défini la philosophie quand elle s'est penchée sur la notion de travail ? Anticipons et posons que cet être est historique. Il ressortira des analyses qui vont suivre

718 *Ibid.* p. 34.

719 Herbert Marcuse, « Les manuscrits économique-philosophiques de Marx » dans *Philosophie et révolution, op. cit.*, p. 67. On pensera également ici au texte célèbre du *Capital* dans lequel Marx établit une comparaison entre le plus mauvais architecte et la meilleure abeille. Ce passage a déjà été cité dans la première partie de notre travail.

720 *Ibid.*

que le travail est une catégorie de cette historicité.⁷²¹

La fonction biologique du travail n'est pas la seule. En elle s'enracine aussi l'insertion intellectuelle de l'homme dans le monde. C'est donc cette seconde dimension que l'analyse phénoménologique du travail a permis d'exhiber.

Si nous souscrivons à cette thématization marcusienne de la signification ontologique du travail, celle-ci nous paraît néanmoins trop restreinte. Il nous semble en effet qu'imprégné par l'ontologie heideggerienne et son refus de proposer une caractérisation trop rigide, trop figée de l'être de l'homme⁷²², Marcuse replie trop rapidement « la totalité de l'être humain »⁷²³, la « plénitude »⁷²⁴ de l'existence humaine sur le mouvement historique par lequel elle s'accomplit. Si ce rattachement lui permet en effet de ne pas céder à une conception anthropologique trop déterminée et de préserver les possibilités offertes au *Dasein* par son indétermination fondamentale, il entraîne également une réduction de la signification existentielle du travail. Le travail a pour fonction de satisfaire les besoins physiques et de réaliser l'insertion historico-intellectuelle de l'homme dans le monde : en transformant le monde, l'homme se l'approprie et façonne son être propre. Sans rejeter cette double fonction du travail, nous pensons que Marcuse n'exploite pas suffisamment l'intuition originale aperçue dans *Les fondements philosophiques du concept économique de travail*. Les « sphères » de l'existence humaine, évoquées par Marcuse au pluriel, sont trop rapidement restreintes aux deux dimensions de l'être physique et de l'être historique conscient. Sur ce point, il faut remarquer que ce n'est pas la seule influence de la philosophie d'Heidegger qui est en cause mais aussi la stratégie marcusienne de retour à Hegel et Marx : si cette stratégie lui permet de reconnaître le travail comme catégorie de l'historicité, il nous semble

721 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, op. cit., p. 36.

722 Voir Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., § 10 : « délimitation de l'analytique du Dasein par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie ».

723 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, op. cit., p. 37.

724 *Ibid.*, p. 38 et p. 39 où le terme est cette fois associé au travail.

qu'elle l'enferme également dans la seule reconnaissance de cette dimension. Le sillage philosophique emprunté par Marcuse semble restreindre l'horizon ouvert par l'approche phénoménologique et la thématization du travail comme concept ontologique. « L'indigence vitale » nous semble trop indexée au déploiement historique de l'existence humaine. Le passage suivant illustre bien le repliement de « l'indigence vitale » sur la réalisation de l'existence comme projet dans le processus historique. « L'indigence vitale » est rattachée à la thématique hégélienne de la conscience malheureuse, scindée entre l'en soi et le pour soi, entre ce qui est effectivement et ce qui doit être.

L'être de l'homme est toujours plus que ce qu'il est à un moment donné, il excède toute situation possible, et en reste pour cette raison séparé par une contradiction insoluble : une contradiction qui exige qu'en permanence on travaille à la surmonter, bien que jamais l'existence ne puisse faire halte et se posséder elle-même et son univers.

Cet excédent de l'être (*Sein*) par rapport à l'existence (*Dasein*) constitue l'« indigence vitale » et sans fin de l'homme (Gottl), cette indigence dont la satisfaction est le sens ultime du travail.⁷²⁵

L'existence humaine ne se cantonne pas au présent ; elle est un projet. Comme telle, elle est toujours tournée vers un avenir pensé par l'homme et que l'homme cherche à réaliser. Son besoin fondamental consiste donc à concrétiser ses idées, le devoir être qu'il est capable de penser.

Ainsi, en dépit de l'extension positive de la formule « indigence vitale », Marcuse n'envisage pas ici de la comprendre sur le modèle d'une théorie générale du besoin qui comprendrait, outre les besoins physiques et intellectuels, les besoins sociaux de l'existence humaine. L'homme est un être sensible, physique, ayant besoin de s'approprier des objets matériels. C'est un être conscient qui a besoin de s'approprier intellectuellement l'univers qui l'environne. Mais c'est aussi un être social, vivant parmi ses congénères et qui comme tel éprouve le besoin de satisfaire certains affects déterminés. Nous regrettons que Marcuse n'accorde pas plus d'importance à la dimension sociale du travail et au potentiel propre qu'elle recèle quant

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 40.

à la satisfaction d'un vaste pan des besoins affectifs de l'individu⁷²⁶. À cet égard, il est significatif de s'intéresser au traitement qu'il réserve à cet aspect dans son commentaire des « Manuscrits économique-philosophiques de Marx ». Dans la section 3, après avoir montré que le travail était indissolublement lié aux besoins physiques de l'homme et donc que l'objectivation à l'œuvre dans le procès de travail était nécessairement une objectivation réelle, sensible, Marcuse fait ressortir une seconde dimension de sa lecture du jeune Marx : l'objectivation mise en jeu dans le travail est une objectivation sociale.

Objectivation de la vie « générique » : dans le travail, en effet, ce n'est pas l'individu isolé qui agit, et l'objectivité du travail n'est pas une objectivité destinée à l'individu isolé ou à une simple pluralité d'individus – tout au contraire, c'est l'*universalité* spécifiquement humaine qui se réalise dans le travail. Ce disant, nous avons déjà indiqué le *second caractère fondamental de l'objectivation*, celle-ci est une activité *essentiellement* « sociale » et l'homme qui s'objective un homme *essentiellement* « social ». ⁷²⁷

L'objectivation de la vie générique désigne d'abord le fait que l'objet produit s'adresse à l'ensemble des êtres humains. Par le biais de son travail l'homme s'objective, existe pour autrui et reconnaît l'existence d'autrui dans cet acte d'objectivation : « le champ objectif du travail est précisément le champ de l'activité vitale commune ; c'est au sein et au contact des objets du travail qu'autrui se manifeste à l'homme dans sa réalité »⁷²⁸. Ainsi, le travail est aussi une pratique par laquelle l'homme exprime son essence d'être social. Marcuse emploie à deux reprises le terme « essence », ce qui indique que l'aspect social constitue aussi une dimension de l'indigence ontologique que le travail a vocation à assumer. Le travail a pour fonction de permettre la production et la reproduction de l'existence sociale des hommes et en ce sens on peut dire qu'elle satisfait des besoins sociaux. En travaillant en effet, l'homme entre en contact avec ses congénères, il s'insère dans un monde humain, dans un réseau interindividuel. Les objets du

726 Cette remarque vaut surtout pour la période des années 1930. L'intérêt postérieur de Marcuse pour la psychanalyse freudienne le conduira à effacer cette négligence. Voir notamment, Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 179 sq. Nous y reviendrons.

727 Herbert Marcuse, « Les manuscrits économique-philosophiques de Marx » dans *Philosophie et révolution*, *op. cit.*, p. 78. Les termes en italique sont soulignés par nous.

728 *Ibid.*

travail médiatisent l'insertion sociale de l'individu.

Cependant, ce motif de l'insertion sociale apparaît rapidement subsumé par le motif de l'insertion intellectuelle. Alors même qu'il repère bien l'idée marxienne selon laquelle le travail est par essence objectivation sociale, Marcuse en vient à en faire un simple moment de son existence historique.

Envisager le monde objectif dans sa totalité comme un monde « social », comme la réalité objective de la société humaine, et par là comme objectivation humaine, c'est le définir du même coup comme une réalité essentiellement historique.⁷²⁹

À lire son interprétation des *Manuscrits de 1844*, on a l'impression que l'insertion sociale de l'homme dans le monde est ce qui permet à Marcuse de construire sa thématique du travail comme praxis historique. En s'insérant dans un monde humain par son travail, l'individu donne forme à des objets qui lui préexistent et qui ont la forme que les hommes du passé leur ont donné. Ainsi en retravaillant cette forme, il crée une forme nouvelle sur la base d'une forme passée, « que la nouvelle abolit et dépasse »⁷³⁰. C'est parce que le travail est une pratique sociale, accomplie sur des objets déjà transformés et réalisée pour et avec d'autres hommes qu'il est aussi une pratique historique : l'histoire est le mouvement continu que les hommes réunis produisent par leur travail sur la nature. Ainsi, il semblerait que l'insertion sociale de l'individu ne soit finalement qu'un moment d'une téléologie conceptuelle devant s'achever dans la mise en évidence de la dimension historique de l'existence humaine. Et c'est à cette dimension que Marcuse confère la tâche de réaliser la plénitude de l'existence humaine. Le problème à nos yeux ne tient pas à la mise en évidence du lien entre les dimensions physique, sociale et intellectuelle, de l'existence mais au fait que Marcuse semble finalement donner une prévalence à l'aspect conscient et historique de l'existence humaine. Si le privilège qu'il confère à cet aspect est déjà perceptible dans *Les manuscrits économique-philosophiques de Marx*,

729 *Ibid.*, p. 79.

730 *Ibid.*

il devient manifeste dans *Les fondements philosophiques du concept économique de travail* au point d'occulter les besoins sociaux que le travail est en droit d'assumer⁷³¹. C'est cette occultation que nous entendons éviter. À nos yeux, Marcuse ne souligne pas suffisamment le rôle du travail dans la satisfaction des besoins sociaux de l'homme ; il n'insiste pas suffisamment sur la fonction sociale du travail et son rôle dans la réalisation de toute une série de besoins affectifs spécifiques. Dans notre perspective, la thématique marcusienne de l'indigence vitale assumée par le travail concernera donc les trois dimensions évoqués ci-dessus. Le déploiement de l'existence dans toutes ses sphères, dans sa totalité engage ces trois aspects. Ce sont donc les dimensions physique, sociale et intellectuelle que le travail a pour fonction de déployer, d'objectiver pour exprimer la plénitude de sa signification ontologique⁷³².

Le concept économique de travail comme réduction du concept ontologique

Dès lors, on peut, à partir de cet éclaircissement de la signification ontologique générale du travail, dégager un axe critique à l'égard du concept économique de travail. Le concept économique de travail qui est, précisons le, le concept prédominant de travail, est le fruit d'une réduction du concept ontologique. De la triple insertion supportée par le travail, le concept économique ne garde que l'insertion physique : le travail a pour but de satisfaire nos besoins matériels. Ce faisant, la conception économique du travail réduit l'homme à un organisme biologique parce qu'elle réduit cette pratique ontologique fondamentale qu'est le travail à sa seule fonction physique : « toute théorie qui pose le “besoin” comme moteur de la

731 Voir sur ce point l'ensemble de la section 6 de « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 47. Le lecteur pourra aussi consulter les pages 50-51 et 58 où Marcuse parle des « deux pôles » de la notion globale de travail, de la « bidimensionnalité » de l'existence humaine qu'il décompose de la manière suivante : on a d'une part la pratique au service de la production et reproduction matérielle de l'existence, et d'autre part le travail lié au faire advenir de l'existence, c'est-à-dire le travail comme *praxis* historique. L'occultation de la dimension sociale apparaît alors de manière claire.

732 Marcuse remarque d'ailleurs que certains économistes allemands de l'époque tels que Karl Bücher, Theodor Brauer et Friedrich von Gottl ont entraperçu la signification anthropologique élargie du travail. Voir Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, pp. 36 sq. Néanmoins, il en vient vite à réduire cette signification élargie à la seule *praxis* historique concevant le travail comme l'acte de production et de reproduction de la nature entière.

pratique voit dans l'homme un simple organisme au sens biologique »⁷³³. L'homme n'est qu'un être vivant, un être dont le travail a pour but de produire et de reproduire la vie au sens le plus élémentaire et partagé du terme (*Zôè*). La conception économique du travail, partagée par la perspective segmentaliste, pose « a priori comme absolue une “dimension” donnée de l'être de l'homme (à supposer que celui-ci soit divisible en “dimensions”) et à faire des autres une structure simplement annexe ou dérivée »⁷³⁴. Ce faisant, elle tronque le sens du travail, elle *l'ampute* de ses autres fonctions existentielles : « définir le travail à partir du besoin, c'est, *a priori*, en tronquer le sens, le réduire à une dimension déterminée (celle des biens matériels) »⁷³⁵.

Puisque le travail est réduit à cette seule fonction, il semblerait que l'existence humaine elle-même se trouve amputée. La détermination de la signification ontologique générale du travail paraît fonder une double critique de la perspective segmentaliste. Outre la critique du concept économique de travail mobilisé par les segmentalistes et qui repose, comme on vient de le voir sur une réduction du travail à sa dimension biologique et sur un “camouflage” de cette réduction, le problème du segmentalisme tiendrait aussi au risque de déformation ontologique qu'elle ferait courir à l'humanité. Même si l'analyse que nous déployons ici vise surtout à proposer une thématique déterminée de l'aliénation du travail passant par l'interrogation critique de la dichotomie du travail et du loisir, il nous semble important de mettre en évidence les conséquences anthropologico-culturelles générales de cette aliénation. En promouvant une réduction maximale du temps de travail et en rejetant la réalisation des besoins sociaux et intellectuels hors de la sphère du travail, dans le temps de loisir, cette stratégie risquerait d'empêcher le déploiement plein et entier de l'existence que l'ontologie confie à cette activité. Bien sûr, on peut penser que l'extension du concept ontologique de travail permet de penser des formes de travail

733 *Ibid.*, p. 35.

734 *Ibid.*, p. 36.

735 *Ibid.*

étrangères au domaine économique : les fonctions existentielles du travail qui échappent à la conception économique du travail se réalisent ailleurs, dans le temps de loisir. Marcuse semble effectivement envisager cette solution : les activités de loisir viendraient pallier ce risque de déformation ontologique en s'emparant des dimensions étouffées du travail.

Même si nous supposons qu'une société arrivât à couvrir totalement ses besoins en biens économiques et à s'assurer à l'avance pour une période donnée une telle situation d'abondance, le conflit dans lequel l'existence humaine est engagée contre son univers sous le nom de « travail » se poursuivrait en dépit de l'absence de tout motif et de toute contrainte économiques. À cela près que ce processus, disparaissant de la dimension économique, réapparaîtrait dans d'autres dimensions de l'existence et de son univers.⁷³⁶

Dans une société d'abondance, le travail se prolongerait indépendamment de tout besoin physique. Aussi, on peut espérer, dans la société capitaliste qui est la nôtre, que les loisirs vont opérer une compensation de la réduction du concept de travail par l'économie. La déformation ontologique peut être évitée car, dans tous les cas, l'homme devra travailler pour satisfaire ses besoins sociaux et intellectuels et il pourra le faire durant son temps de loisir. En dépit de l'attrait et de la simplicité apparente de cette solution, le diagnostic de Marcuse est bien plus circonspect, comme en témoigne les lignes qui suivent immédiatement ce passage. Dans une société d'abondance où les dimensions non économiques du travail subsisteraient seules, indépendamment de tout motif économique, on observerait « une *transformation radicale* du lieu, de la forme et de la fonction de l'économie dans la totalité de la vie humaine. Dans une telle société, le travail économique ne pourrait en aucun cas se présenter comme le “prototype” du travail »⁷³⁷. La circonspection de Marcuse tient à l'écart séparant la société d'abondance dans laquelle les besoins physiques de l'homme sont satisfaits de la société capitaliste. La société d'abondance au sens où l'entend Marcuse n'est pas la société de consommation capitaliste. Notre société est bel et bien celle où le

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁷³⁷ *Ibid.* Nous soulignons.

travail réduit à ses motifs économiques est le prototype du travail. Il est important de remarquer que, pour Marcuse, dans la société d'abondance, le travail économique ne disparaît pas ; il subit une « transformation radicale », ce qui n'est pas du tout la même chose. Cette transformation doit être pensée comme la juste redéfinition de sa place et de son sens dans la vie humaine : dans une telle société, la signification économique du travail ne serait qu'une signification parmi d'autres, peut-être pas moins mais certainement pas plus importante que sa signification sociale et intellectuelle⁷³⁸. Alors que dans la société d'abondance, la fonction strictement économique du travail retrouverait une place limitée, plus modeste, ne dominant pas les autres dimensions de l'existence engagées dans la pratique du travail, c'est bel et bien cette dimension qui domine dans notre société au point d'exclure de son domaine la réalisation des besoins sociaux et intellectuels.

Le problème majeur posé par cette exclusion nous paraît être le suivant : le déploiement de l'être social et intellectuel risquerait de se détacher de la réalité objective parce qu'il s'effectuerait indépendamment de la satisfaction des besoins physiques. Le risque encouru est celui de voir l'indigence sociale et intellectuelle de l'homme se déployer de manière abstraite. En s'exprimant dans la sphère des loisirs, ces deux dimensions de l'être humain risquent de passer outre la nécessaire médiation de l'objet⁷³⁹ que la satisfaction des besoins physiques a le mérite d'assurer. Elles risquent de s'exprimer sans s'objectiver ; elles risquent de s'exprimer non plus sur le mode du travail mais sur celui du jeu, c'est-à-dire en cessant de se soumettre à la loi de la chose.

738 Marcuse a sans doute ici à l'esprit des modèles de pratique du travail empruntés aux sociétés non occidentales et dans lesquels la fonction économique n'est pas prédominante. On pourrait alimenter cette réflexion par la lecture de Bronislaw Malinowski, *Les argonautes du pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989, tout spécialement les pages 216 et suivantes.

739 Marcuse souligne l'importance de cette médiation dans son commentaire des « Manuscrits économique-philosophiques de Marx » dans *Philosophe et révolution*, *op. cit.*, notamment pp. 96-97 : « l'homme se reconnaît comme être social précisément dans ses objets et dans son travail sur eux. [...] le comportement "conscient" de l'homme, dans la mesure où il révèle sa vraie essence et sa vraie réalité, n'est pas une connaissance théorique, une contemplation passive et qui n'engage à rien, mais, en un sens profond et universel, une "praxis" : l'abolition de l'existence qu'il trouve toute faite, transformée en moyen d'une libre réalisation de soi ».

Dans le jeu, l'« objectivité » des objets et ses effets, la réalité du monde objectif (que l'homme doit affronter dans tous les autres cas et donc reconnaître) est un instant pour ainsi dire abrogé. Pour une fois, l'homme use des objets entièrement à son gré, passe outre à leurs exigences et, en les maniant, se « libère » d'eux.⁷⁴⁰

L'avantage d'un déploiement des dimensions sociale et intellectuelle au sein même de la *praxis* permettant l'insertion physique de l'homme dans le monde tient au fait que cette dernière enracine ces dimensions dans la réalité objective. En effet puisque le travail économique est production d'objets ou de services destinés à autrui, il force l'individu à se plier à des lois qui ne sont pas les siennes. Ce qui est assuré par le travail économique, c'est que l'individu se mette « au service d' "autre chose que lui-même" ». Le travail économique force l'individu à assumer la loi de l'objet. De plus, l'avantage du travail économique relève du rapport privilégié qu'il entretient avec l'objectivation. Puisque le travail économique est nécessairement production d'objet, il force les individus à s'objectiver, à s'extérioriser dans un objet qui leur procure une durée et une consistance.

Le travail économique est, par lui-même, attelé à une tâche et subordonné à un but qui, eux-mêmes, n'ont plus rien d'économique (au sens de la satisfaction des besoins à l'intérieur du monde des biens). Il est attelé à la tâche qui est celle de l'existence humaine en tant que telle : se faire soi-même, obtenir durée et consistance. La signification première et dernière du travail est « de produire dans le travail » l'être de l'existence quotidienne (*das Sein des Daseins*). Il y a, à l'origine et de façon permanente, la nécessité pour l'existence de se trouver soi-même, de se retrouver pleinement au terme de son action⁷⁴¹

La permanence spatio-temporelle de l'objet qui se maintient par delà l'acte ayant permis sa production manque au déploiement ludique. Aristote déjà avait souligné ceci : le jeu ne laisse rien derrière lui car il ne vise rien d'autre que lui-même⁷⁴². La pratique ludique s'épuise en elle-même, est close sur elle-même. Sous sa forme la plus pure, le jeu est éphémère, car en lui l'homme se libère de la conformation aux lois objectives à laquelle il est soumis dans son travail. Puisque, contrairement à ce qui se passe dans le travail, la

740 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 29.

741 *Ibid.*

742 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990, pp. 505 sq. (1176 b).

résistance de la réalité objective est d'une certaine manière suspendue dans le jeu, l'homme ne laisse aucune trace de lui-même sur des objets auxquels il ne se confronte pas. L'extériorisation de soi dans l'objet n'a pas lieu dans la pratique ludique. Dès lors, si c'est effectivement sur le modèle du jeu que les dimensions sociale et intellectuelle risquent de s'exprimer en se voyant reléguées dans la sphère des loisirs, leur objectivation est mise en danger : la possibilité de notre insertion sociale et intellectuelle dans le monde est menacée. Or, à travers cette déréalisation, c'est finalement la possibilité d'un rapport dialectique de soi à soi qui risque d'être perdue. Détachées de la sphère économique et de la nécessaire confrontation aux objets qu'elles impliquent, les dimensions sociale et intellectuelle risquent de se déployer dans un monologue du sujet avec lui-même, de manière gratuite, en perdant toute possibilité d'engager un rapport dialectique du sujet avec lui-même. Son existence sociale et intellectuelle perd alors son historicité, elle est figée dans un éternel présent. La relégation du travail social et intellectuel hors de la sphère du travail économique engagée par la réduction du travail à sa signification économique nous fait donc bien encourir le risque d'une déformation ontologique. Le second axe de la critique du segmentalisme doit être pris au sérieux⁷⁴³. En réalisant son insertion sociale et intellectuelle dans le seul cadre des loisirs, sans la garantie d'une confrontation à la réalité objective, l'individu risque de s'intégrer très superficiellement au monde social et objectif qui est le sien. Il risque de ne plus saisir le sens de son appartenance à une communauté avec laquelle il n'a pas de liens solides, dans laquelle il vit comme un exilé, en restant à côté des autres mais sans réelle participation à la vie collective. Il risque également de ne plus avoir de véritable emprise intellectuelle sur le monde ; il le comprend de manière fantasmée, illusoire parce qu'il n'a pas vraiment fait l'épreuve de son hétéronomie. Là encore, il s'intègre au monde sur le mode de l'exil⁷⁴⁴. On peut bien imaginer des activités de loisir qui donneraient

743 L'attention de Marcuse au risque d'une telle déformation ontologique apparaît clairement à la page 58 de « Les fondements philosophiques du concept économique de travail ». Voir aussi, à la même page, les deux notes consacrées à la *Philosophie du travail* de Fritz Giese où le risque de la déformation ontologique apparaît explicitement.

744 Le thème de l'exil peut être vu comme le symbole de la déformation ontologique engagée par la réduction du concept ontologique de travail à sa fonction économique. On sait qu'il s'agit d'un thème important de la critique de la

lieu à un travail social et à un travail intellectuel au sens où la confrontation avec la réalité objective serait assumée mais le détachement à l'égard du travail économique leur fait perdre la garantie d'une telle confrontation⁷⁴⁵.

Pour conclure, la thématization marcusienne de la conception économique du travail comme réduction d'un concept ontologique nous permet de développer une analyse originale de l'aliénation du travail. Le travail aliéné, c'est le travail évidé de ses dimensions sociale et intellectuelle. Le travail aliéné, c'est le travail réduit à sa dimension économique, c'est-à-dire le travail dont ces deux dimensions ont été évacuées et confiées au loisir, à un temps libéré de la subordination aux motifs économiques. Cette thématization nous permet donc de souligner la solidarité existant entre la stratégie segmentaliste et l'aliénation du travail. Finalement, la critique segmentaliste du travail, son enfermement dans le réseau conceptuel négatif de la contrainte et de l'hétéronomie n'est qu'un prolongement de la réduction du travail à sa fonction physique. En ce sens, les analyses de Aron et Dandieu, de Russell et d'Arendt renforcent l'aliénation du travail portée par l'économie politique au sens où elles contribuent au voilement, à l'oubli de la signification existentielle élargie du travail. Séparer le travail et les loisirs, souligner l'importance du loisir comme lieu de déploiement de dimensions humaines niées dans les structures économiques de production, c'est protéger la conception strictement économique du travail en légitimant la réduction de la conception ontologique du travail. La dichotomie du travail et du loisir chère au segmentalisme soutient théoriquement

modernité chez Hannah Arendt et Simone Weil notamment. Nous verrons par la suite comment la philosophe française entend dépasser le déracinement caractéristique de notre modernité en s'appuyant sur le travail désaliéné.

745 L'analyse développée ici à partir de la philosophie de Marcuse peut être mise en relation avec les développements que nous avons proposés dans la troisième section du chapitre précédent. Voir « Les loisirs sous l'emprise du travail » et « L'existence morcelée : la négation du sujet au travail ». Pour Marcuse, la fragilité de l'émancipation proposée par les activités de loisir tient non pas tant à l'influence des attitudes réifiées incorporées sur le lieu de travail qu'au risque de voir ces activités se dérouler indépendamment de toute confrontation avec les objets. En ce sens, la pensée marcusienne rejoint ici la critique non plus sociologique mais philosophique que Simone Weil propose de la « civilisation des loisirs » lorsqu'elle indique que les activités de loisir font appel à une fausse image de la liberté. Si les deux auteurs adoptent des perspectives différentes, que la question porte sur la liberté pour Weil et sur la *réalisation* de l'existence historique pour Marcuse, ils insistent tous deux sur la nécessité d'une confrontation à la nécessité immanente du monde objectif.

l'aliénation du travail comprise comme réduction de cette activité à une fonction purement économique. Ce qui est manqué par le segmentalisme et ce qu'il s'interdit de voir en ontologisant la dichotomie du travail et du loisir, c'est le processus historique d'aliénation du travail, l'évidement de ses dimensions intellectuelles et sociales. En faisant de la séparation entre le travail économique et les loisirs humains une structure anthropologique fondamentale, le segmentalisme relie le travail à la part animale de l'homme. En ce sens, il intervient comme un moyen de cautionner ce que Marx décriait dans ses *Manuscrits de 1844* : le fait que la *praxis* de travail spécifiquement humaine soit devenue le lieu où l'homme se considère lui-même comme un animal. Cet oubli du processus historique d'aliénation du travail apparaît de manière assez évidente chez Hannah Arendt. En critiquant la valorisation anthropologique du travail proposée par Marx sans toujours bien voir qu'elle est profondément différente de la valorisation à l'œuvre dans le discours de l'économie politique, Arendt ne voit pas qu'elle manque finalement l'analyse historique de l'aliénation proposée par l'auteur du *Capital*⁷⁴⁶. Cette valorisation anthropologique est justement le point à partir duquel Marx peut faire apparaître la réduction du travail à sa fonction économique. Ainsi, en mobilisant la dichotomie du travail et des loisirs contre Marx, Arendt s'inscrit elle-même dans le procès d'aliénation du travail : « tout se passe comme si désespérant à juste titre d'une transformation du travail dans le sens d'une activité conforme à son concept, Hannah Arendt identifiait le travail à l'image qu'en impose sa soumission réelle dans le procès capitaliste de production de valeur relative »⁷⁴⁷. Comme le montre l'étude approfondie du rapport de Arendt à Marx proposée par Arno Münster, Arendt est déjà imprégnée de la conceptualité régnant dans le monde du travail aliéné : « une trop grande focalisation sur les concepts de la pensée grecque de l'antiquité et son refus d'accepter la logique dialectique des analyses matérialistes de Marx [...] compromettent

746 Sur la mécompréhension arendtienne de l'oeuvre de Marx, nous renvoyons le lecteur aux chapitres 8 et 9 de l'ouvrage d'Arno Münster, *Hannah Arendt contre Marx ?*, Paris, Hermann, 2008.

747 André Tosel (dir.), *Les logiques de l'agir dans la modernité*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 37.

trop ses chances de pouvoir cerner la problématique du travail, dans la modernité contemporaine, dans toute sa complexité »⁷⁴⁸.

C. Désaliéner le travail en restaurant sa signification ontologique

À travers la critique de la dichotomie du travail et du loisir proposée par Herbert Marcuse, c'est aussi le postulat d'un travail sain et une certaine stratégie de désaliénation du travail qui apparaît. La réflexion marcusienne montre que le travail considéré, à juste titre, comme une activité économique peut devenir sain et proprement humain s'il redevient une pratique permettant l'insertion globale de l'homme dans le monde. Le travail sain est un travail permettant l'insertion physique, sociale et intellectuelle de l'homme dans le monde. Le travail sain est une pratique permettant à l'homme de se reconnaître, au cours de sa transformation de la matière, comme un être physique, social et conscient. Désaliéner le travail c'est donc réintégrer dans l'activité économique l'insertion intellectuelle et sociale que le processus historique d'industrialisation du travail a progressivement confié au loisir : « L'économie pourrait prendre pour objet, non pas seulement l'homme en tant que sujet du “monde des biens”, mais l'homme dans la totalité de son être »⁷⁴⁹. Le travail ne doit pas concerner le seul *homo economicus*, c'est-à-dire l'homme en tant que producteur de biens nécessaires à sa subsistance. Il concerne aussi l'homme en tant qu'être doté d'une conscience, d'une capacité à

748 Arno Münster, *Hannah Arendt contre Marx ?*, op. cit., pp. 196-197. L'auteur remarque que la prédilection de l'auteur de *Condition de l'homme moderne* pour les analyses trans-historiques, s'accompagnant de son refus de s'engager sur le terrain des analyses socio-économiques historiques précises, a considérablement gêné la compréhension arendtienne du matérialisme et du marxisme (p. 17). Voir aussi ce passage très explicite : « c'est précisément cette réduction du travail au processus vital et à l'aspect du labeur et de la peine et ce refus d'Arendt de rendre compte de la mutation profonde du travail, pendant la première et seconde révolution industrielle, par exemple, par l'introduction du taylorisme, le machinisme, la robotisation etc., qui rend cette théorie “vitaliste” et “ontologique” du travail si problématique » (p. 211).

749 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, op. cit., p. 37.

s'approprier intellectuellement le monde et l'homme en tant qu'être social, nécessairement en rapport avec ses congénères. Ce que Marcuse propose, c'est donc de déségmenter l'existence humaine, de mettre fin à une stratification que nous réemployons ici dans le seul but d'analyser aussi précisément que possible la stratégie de désaliénation qui est la sienne. Il s'agit donc pour lui d'aller à rebours du procès industrielle d'évidement du travail en accordant une place aux dimensions intellectuelle et sociale de notre être au sein même de l'activité économique : « Ce qui est décisif, c'est l'esquisse d'une réduction de l'activité économique au mouvement même de l'existence humaine »⁷⁵⁰. La désaliénation du travail passe par une révolution comprise comme renversement du procès historique déterminé par la norme capitaliste. Alors que le capital a réduit l'existence humaine définie comme travail à sa fonction économique, il s'agit désormais de faire de l'existence humaine elle-même la norme de l'activité économique de travail. C'est à l'économie de s'adapter aux besoins de l'homme⁷⁵¹. *La norme du travail n'est plus la norme économique du capital, c'est l'ontologie de l'homme*. Il ne faut pas partir des exigences économiques du capital, ce sont les exigences ontologiques qui déterminent la forme de ce qui a été réduit à une simple activité économique. Par une telle stratégie, Marcuse entend mettre fin non seulement à l'aliénation du travail mais aussi, comme nous avons eu l'occasion de le souligner précédemment, à l'aliénation de l'homme. En effet, réinvestir dans le travail les dimensions intellectuelle et sociale de notre être, c'est permettre à l'activité de travail de redevenir une pratique et donc restaurer la coïncidence du travail et de l'existence. C'est permettre à l'existence humaine de redevenir travail, c'est donc restaurer une ontologie mise à mal par la réalisation historique de la formule générale du capital. Ainsi, *derrière la désaliénation du travail, c'est la réalisation pleine et entière de l'existence humaine qui est en jeu*.

750 *Ibid.*, p. 38.

751 Erich Fromm remarque que l'adaptation de la société aux besoins de l'homme est une condition fondamentale de la santé mentale d'une société : « la santé mentale ne peut être envisagée en termes "d'adaptation" de l'individu à la société, mais, au contraire, [...] il faut la définir en termes d'adaptation de la société aux besoins de l'homme » (*Société aliénée et société saine*, op. cit., p. 79).

En nous appuyant sur le commentaire de *Les fondements philosophiques du concept économique de travail*, on dira que le travail sain est un travail qui permet une triple insertion (physique, sociale et intellectuelle) de l'homme dans le monde. Soigner le travail c'est restaurer sa capacité à jouer sa fonction ontologique générale et ce au sein même de la sphère économique. Il s'agit donc de dépasser le clivage entre la sphère de la nécessité incarnée par le travail économique et la sphère de la liberté qui serait le lieu d'expression des dimensions intellectuelles et sociales de l'homme. En réintégrant dans le travail les besoins intellectuels et sociaux de l'homme, Marcuse entend restaurer l'unité de la nécessité et de la liberté et retrouver le sens plein du travail en rendant au travail de production et de reproduction matérielle « la positivité qui seule pourrait l'achever »⁷⁵². Il est donc bien possible pour lui de sauver le travail et c'est dans le sens d'une stratégie de désaliénation qu'il relit le texte célèbre du livre 3 du *Capital* très souvent interprété comme un texte dans lequel Marx capitulerait et abandonnerait l'idée d'un travail propice à l'épanouissement de la liberté humaine⁷⁵³. Malheureusement, le propos de Marcuse ne va pas au-delà de la définition de cette stratégie générale. L'auteur s'arrête à la formulation de la norme principielle qui doit présider à la désaliénation du travail ; son analyse ne décrit pas les caractères concrets d'un travail qui aurait recouvré les dimensions intellectuelles et sociales dont il a été évié⁷⁵⁴.

Il nous semble possible et pertinent de compenser cette lacune de l'analyse marcusienne en nous référant aux réformes concrètes proposées par Simone Weil. À nos yeux, les deux auteurs se complètent. Dans le contexte spécifique de la rationalisation tayloro-fordienne du travail, Weil donne une incarnation aux analyses théoriques de Marcuse par son effort pour penser concrètement la

752 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 58.

753 Voir *Ibid.*, pp. 59-60. Pour une interprétation contraire, voir à titre d'exemple Georges Friedmann, *Où va le travail humain ?*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 365 à 368.

754 Marcuse remarque lui-même qu'il ne fait qu'esquisser une voie sans s'y engager. Voir « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 40 : « Si nous poursuivions dans cette direction, nous en viendrions inmanquablement à une ontologie de l'homme qui permettrait enfin de développer les caractères concrets du travail. Bien entendu, nous ne le pouvons pas dans le cadre qui nous est fixé ».

désaliénation du travail. Inversement, l'auteur allemand donne une base conceptuelle solide aux propositions pratiques de la philosophe française. L'adhésion de Weil à la stratégie de désaliénation du travail ne fait aucun doute ; nous avons déjà eu l'occasion de mettre en évidence son opposition au segmentarisme de la « civilisation des loisirs ». La critique qu'elle propose du seul appât du gain pécuniaire indique également son refus d'une réduction du travail à sa seule fonction économique⁷⁵⁵. Reste à justifier son adhésion à la norme principielle définie par Marcuse. Sur ce point, les choses sont plus compliquées puisqu'on ne trouve pas, dans le corpus weilien, de références explicites ou implicites aux textes que Marcuse a consacré à la notion de travail dans les années 1930. On pourrait ajouter que le cadre conceptuel dans lequel se meut la pensée de Simone Weil est assez étranger à la phénoménologie allemande de l'époque⁷⁵⁶. Il n'en reste pas moins qu'on peut, en dépit de la distance géographique et théorique qui sépare les deux auteurs, établir des points de communication entre leurs pensées. À cet égard, il est remarquable de noter la convergence entre le thème marcusien de l'insertion dans le monde et le motif weilien de « l'enracinement » que Weil relie également à l'activité de travail : « une civilisation constituée par une spiritualité du travail serait le plus haut degré d'enracinement de l'homme dans l'univers »⁷⁵⁷. Le travail en effet est sensé assurer la « participation réelle, active et naturelle »⁷⁵⁸ de l'individu au monde et à la collectivité humaine : l'activité concrète de travail, fondée sur les besoins naturels de l'homme est le vecteur privilégié de son insertion dans le monde et dans la société. Mais, par delà la convergence apparente de ces deux motifs, ce sont surtout les réformes concrètes proposées par Simone Weil qui témoignent de son désir de réintégrer au sein du travail économique les dimensions intellectuelles et sociales dont il a été évidé. Aussi, c'est en nous intéressant à ces réformes que

755 Voir à titre d'exemple Simone Weil, *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 433. Il s'agit là d'un motif récurrent de sa critique du taylorisme.

756 Voir sur ce point les remarques de Maria Villela-Petit au début de son article « Simone Weil et Edmund Husserl : convergences » dans *Cahiers Simone Weil*, décembre 2010, pp. 487 sq.

757 Simone Weil, *L'enracinement* dans *Oeuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, pp. 191-192.

758 *Ibid.*, p. 142.

nous prétendrons mettre en évidence la façon dont les réflexions de Simone Weil sur le travail peuvent compléter l'analyse théorique d'Herbert Marcuse.

Travail et insertion physique

Avant de développer, en nous aidant des réformes concrètes proposées par Simone Weil, une esquisse concrète de la vision marcusienne du travail, une remarque s'impose. Bien sûr la stratégie élaborée par Marcuse consiste principalement à concevoir la désaliénation du travail comme un réenchâtement qui passerait par la réintégration, au sein même de l'activité économique, des dimensions intellectuelle et sociale de notre être. Cet aspect est décisif et nous allons bien sûr nous y intéresser. Cependant, il convient d'abord de souligner ceci : même si la subordination du travail aux impératifs du capital a réduit cette pratique à sa seule fonction économique, il ne faudrait pas pour autant croire qu'un tel travail parvienne à assumer notre indigence physique. En fait, en nous appuyant sur les analyses classiques de Marx, on peut dire que la réalité du travail réduit à sa fonction économique n'assure qu'imparfaitement notre insertion physique dans le monde. Dans le système de production capitaliste, le produit du travail est arraché des mains du travailleur ; il ne lui appartient pas, la valeur du produit est supérieure au salaire si bien que l'ouvrier produit finalement des objets qu'il ne peut s'acheter. Ainsi, d'un point de vue purement physique, le travail sous sa forme capitaliste, ne réalise pas l'insertion physique de l'homme dans le monde. La signification économique du travail est corrompue par le système de production capitaliste dans la mesure où la satisfaction des besoins physiques est sacrifiée au nom du profit. Le phénomène du gaspillage, auquel les hommes de l'entre-deux-guerres et des Trente glorieuses étaient déjà confrontés, illustre parfaitement cette idée : face à un tel phénomène, le travailleur ne peut manquer d'interroger la signification économique de son activité, il ne peut manquer de remettre en question la capacité du travail à servir son indigence

physique⁷⁵⁹. Si le travail sous sa forme capitaliste est malade, c'est donc d'abord parce qu'il ne réalise pas vraiment sa fonction économique essentielle : l'aliénation du produit du travail prive l'homme des objets nécessaires à son insertion physique dans le monde. Ainsi l'originalité de la stratégie de désaliénation du travail qui apparaît dans les textes marcusiens du début des années 1930 ne doit pas nous conduire à occulter la nécessité d'une redéfinition des buts économiques du travail. Cette stratégie n'évacue pas celle de la réappropriation des produits du travail par le travailleur. Aussi, soigner le travail consiste en premier lieu à permettre à cette activité d'assurer l'insertion physique de l'homme dans le monde en permettant et en protégeant l'appropriation des produits du travail par le travailleur. La réhabilitation de la signification strictement physique du travail ne peut se passer d'une réflexion sur la rénovation du régime économique de partage des richesses produites.

Travail et insertion intellectuelle

Cette précision ayant été apportée, nous pouvons désormais nous concentrer sur la spécificité de la désaliénation du travail par Marcuse et Weil⁷⁶⁰. Commençons par nous intéresser aux modalités concrètes de l'insertion intellectuelle. Pour Weil le travail est l'activité par excellence qui doit permettre l'insertion intellectuelle de l'homme dans le monde. Puisqu'on ne commande à la nature qu'en lui obéissant, la transformation de la matière réclame au travailleur d'appréhender la nécessité extérieure du monde qui nous entoure. Or, à ses yeux, la production tayloro-fordienne prive le travailleur de cette intégration mondaine : la parcellisation et la répétition mécanique des tâches ruine le travail de la pensée méthodique. Le travailleur qui répète

759 Voir par exemple l'indignation de John Steinbeck devant certaines pratiques malthusiennes telles que les incendies de récolte dans *Les raisins de la colère*, Paris, Gallimard, 1947.

760 Même si nous soulignons ici la singularité de la désaliénation du travail telle qu'elle est pensée par Marcuse et Weil, nous ne sommes pas sans savoir que le « réenchantement », l'humanisation du travail qu'ils proposent traverse déjà les écrits de Marx. Nos remarques sur l'analyse marcusienne des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* en témoignent : Marcuse s'inspire bien évidemment de ce qu'il découvre dans ce texte. Finalement son originalité tient surtout aux vertus heuristiques et normatives de la relecture phénoménologique qu'il propose et à l'acuité de sa stratégie puisque Marcuse conçoit clairement l'humanisation du travail comme une réintégration de dimensions perdues et confiées au loisir.

mécaniquement le même geste est un automate privé de réflexion : c'est en amont, dans les bureaux d'études que la nécessité extérieure est comprise. Aussi, Weil propose une série de réformes visant à restaurer cette insertion intellectuelle permise par le travail⁷⁶¹. De manière générale, cette série de réformes est indexée à l'idéal marxien d'un dépassement de la séparation entre le travail manuel et intellectuel. Il s'agit de dépasser cette scission, de réunir l'exercice des mains et de l'intelligence pour permettre la réalisation active et concrète de l'insertion intellectuelle de l'homme dans le monde.

– Dans sa première lettre à l'ingénieur Jacques Laffite, Weil propose par exemple de privilégier la suite par rapport à la série, de manière à favoriser le déploiement d'une pensée discursive. Dans la suite, le travailleur effectue plusieurs tâches se succédant les unes aux autres dans le procès de production tandis que la série désigne l'action répétitive que l'on pratique sur un objet. Dans la suite, l'ouvrage entier forme un métier particulier tandis que dans la série, qui apparaît dans l'exemple célèbre de la manufacture d'épingles d'Adam Smith, chaque étape de la production d'une épingle forme un métier particulier : frapper la tête de l'épingle est une étape particulière, « blanchir les épingles en est une autre »⁷⁶², etc... La substitution de la suite à la série a pour corollaire un remplacement de la cadence par le rythme : alors que la cadence désigne un mouvement mécanique et répétitif, le rythme correspond à un mouvement organique et harmonieux⁷⁶³. Le rythme admet des pauses ; il est plus adapté au travail de l'individu vivant. Ce privilège accordé à la suite permet de rapprocher l'ouvrier et l'ingénieur, d'abolir la fonction de simple manœuvre au profit de l'ouvrier qualifié capable de déployer une pensée méthodique puisqu'il doit relier entre elles les différentes étapes de la production⁷⁶⁴.

761 La liste de réformes que nous évoquons ici ne prétend pas à être exhaustive. Nous entendons seulement présenter quelques exemples concrets témoignant du souci weilien de réintégrer les dimensions intellectuelles et sociales dans le travail économique.

762 Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Garnier Flammarion, p. 72.

763 Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 296.

764 Voir Simone Weil, « Deux lettres à Jacques Laffite » dans *La Condition ouvrière*, *op. cit.*, pp. 256 sq.

- La seconde exigence weillienne concerne les machines. La lettre à Jacques Lafitte citée précédemment contient un développement sur une espèce nouvelle de machine. L'ouvrage de l'ingénieur français, *Réflexions sur la science des machines*, évoquait la possibilité de créer des machines « réflexes », c'est-à-dire des machines qui conjugueraient l'automatisme et la souplesse. L'enthousiasme de Weil à l'égard de machines combinant l'automatisme à la souplesse qui apparaît dans cette lettre est la reprise d'une idée déjà développée en 1934 dans la conclusion de ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Cette idée sera encore exprimé dans *L'enracinement*⁷⁶⁵ en 1943, ce qui manifeste l'attachement de Simone Weil à son égard. Cet attachement tient d'abord au fait que les séries pourraient être confiées aux machines. Tout défaut dans la position d'une pièce transmise à la machine, par exemple, serait pallié par la capacité d'adaptation de cette machine et non plus de l'homme. La fonction première de ces machines est donc en premier lieu de « décharger les hommes de ce que le travail peut contenir de machinal et d'inconscient »⁷⁶⁶. Ensuite, si Simone Weil valorise les machines souples c'est parce qu'elles peuvent remplir des fonctions diverses. Aussi, l'ouvrier qui les utilise doit sans cesse effectuer des travaux de réglage. Là encore, c'est le modèle de l'ouvrier qualifié qui est visé par la philosophe : « d'autres formes de la machine-outil ont produit, surtout avant la guerre, le plus beau type peut être de travailleur conscient qui soit apparu dans l'histoire, à savoir l'ouvrier qualifié »⁷⁶⁷.

- Elle plaide également pour une décentralisation industrielle devant permettre au travailleur d'avoir une vue synoptique de son unité de production : « j'imagine une économie décentralisée où nos bagnes industriels seraient remplacés par des ateliers disséminés un peu partout »⁷⁶⁸. Dans de petites unités de production, il serait plus aisé d'embrasser intellectuellement cette unité et les éléments qu'elle

765 Voir Simone Weil, *L'enracinement* dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, p. 157.

766 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 107.

767 *Ibid.*

768 Simone Weil, « Deux lettres à Jacques Lafitte » dans la *Condition ouvrière*, *op. cit.*, p. 259.

comprend. Chacun serait en mesure de saisir la manière dont les différentes étapes du procès de production sont articulées entre elles. Cette pensée claire de l'unité de production serait ensuite une base pour que l'individu commence à éclaircir les rapports que cette unité entretient avec le reste de l'économie. Mais cette décentralisation remplirait aussi une autre fonction : elle permettrait d'accroître l'autonomie de l'ouvrier. Son travail ne serait surveillé par personne d'autre que lui-même si bien qu'il serait pleinement responsable du bon déroulement des travaux. Au lieu de subir les ordres extérieurs de ses chefs, l'ouvrier organiserait lui-même le bon déroulement de sa production et cesserait de se concevoir comme un esclave à la merci des décisions d'autrui⁷⁶⁹. Dans de telles unités de production, une gestion plus personnelle du temps de travail pourrait aussi être envisagée : chaque travailleur organiserait son temps en fonction des commandes. Cette gestion du temps serait là encore la marque de son autonomie et de sa capacité à « embrasser par la pensée l'avenir prochain, de le dessiner d'avance, de le posséder »⁷⁷⁰. La déconcentration industrielle a donc pour fonction de renforcer la compréhension de la position déterminée d'un acte productif spécifique dans l'espace et dans le temps du tissu productif.

– Enfin, on peut, pour finir, faire valoir un dernier exemple de réforme sensé favoriser l'insertion intellectuelle des travailleurs dans le monde : Weil insiste sur la nécessité de promouvoir une culture du travail qu'elle conçoit d'abord comme une éducation scientifique et technique. Le but de cette culture scientifique et technique à laquelle Simone Weil souhaite sensibiliser les travailleurs par l'intermédiaire de stages ou d'une formation professionnelle continue est en premier lieu de favoriser la compréhension du procès de production que le taylorisme et le fordisme ont détérioré. Cette culture donnerait les moyens au travailleur de comprendre la manière dont les différentes étapes de la production s'articulent entre elles, elle l'instruirait

769 Voir Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 305.

770 *Ibid.*, p. 292.

également de la destination finale des produits de son travail⁷⁷¹. Mais cette culture scientifique et technique doit aussi permettre aux travailleurs de saisir les lois de la nature au sein de leur activité de travail. En travaillant, ils doivent voir qu'ils mobilisent les lois découvertes par les plus grand savants. Ce faisant, ils pourront s'insérer intellectuellement dans le monde ; ils comprendront concrètement les lois du monde dont ils font partie. Le travail industriel, par exemple, est le lieu privilégié d'un accès aux lois de la physique classique⁷⁷². Le travail agricole, quant à lui, doit être imprégné de connaissances relatives à la biologie.

La science doit être présentée aux paysans et aux ouvriers de manières très différentes. Pour les ouvriers, il est naturel que tout soit dominé par la mécanique. Pour les paysans, tout devrait avoir pour centre le merveilleux circuit par lequel l'énergie solaire, descendue dans les plantes, fixé par la chlorophylle, concentrée dans les graines et les fruits, entre dans l'homme qui mange ou boit, passe dans ses muscles et se dépense pour l'aménagement de la terre. Tout ce qui se rapporte à la science peut être disposé autour de ce circuit, car la notion d'énergie est au centre de tout. La pensée de ce circuit, si elle pénètre dans l'esprit des paysans, envelopperait le travail de poésie.⁷⁷³

Si la promotion de la culture scientifique a une fonction un peu particulière chez Simone Weil puisqu'elle s'intègre à sa métaphysique religieuse et qu'il s'agit pour elle de permettre la contemplation dans l'action⁷⁷⁴, il n'en reste pas moins qu'elle s'intègre à la stratégie de désaliénation du travail conçue comme dépassement de « la dégradante division du travail en travail intellectuel et travail manuel »⁷⁷⁵. Il s'agit bel et bien pour elle de restaurer l'usage de

771 Pour une illustration de cette idée, voir *L'enracinement* dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, p. 171 : on mettrait en place « des conférences techniques pour faire saisir à chaque ouvrier la fonction exacte des pièces qu'il produit et les difficultés surmontées par le travail des autres, des conférences géographiques pour leur apprendre où vont les produits qu'ils aident à fabriquer, quels êtres humains en font usage, dans quelle espèce de milieu, de vie quotidienne, d'atmosphère humaine ces produits tiennent une place et quelle place ».

772 Voir *Ibid.*, p. 167.

773 *Ibid.*, p. 181.

774 Voir sur ce point Miklos Vëto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971, Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, *op. cit.*, troisième partie, chapitres 4 et 5. Voir aussi un passage de notre texte déjà cité « *La civilisation du travail* » chez *Simone Weil*, Mémoire de Master 2, *op. cit.*, pp. 101 à 107. Nous laissons ici de côté la perspective métaphysique et religieuse de Simone Weil dans la mesure où c'est seulement sa signification politique et sociale qui nous intéresse. Même si les deux plans communiquent puisque la métaphysique religieuse influence, inspire l'idéal spirituel de la société politique, ils ne se confondent pas : Simone Weil n'entend pas imposer une expérience religieuse à tout un peuple. Pour elle, une telle expérience reste réservée à un cadre privé, personnel. La religion est affaire de cheminement individuel. On trouve d'ailleurs ici l'une des raisons qui justifient le refus weilien d'entrer dans l'Église.

775 Simone Weil, « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 1, *op. cit.*,

l'intelligence au travail. Si la culture scientifique et technique constitue l'axe principal de la culture du travail, elle ne s'y limite pas : une part de culture générale s'intègre à l'instruction des travailleurs et les « Lettres » sont aussi concernées⁷⁷⁶. Sur ce point, Simone Weil pense que *La Bible* constitue une source d'inspiration inestimable pour la culture du travail et tout spécialement pour le travail agricole⁷⁷⁷ car le paysan peut faire l'expérience des métaphores bibliques en travaillant.

Travail et insertion sociale

L'insertion sociale du travailleur dans le monde constitue également l'un des leitmotiv du soin du travail préconisé par Weil. Il lui paraît tout à fait absurde de constater que le travail, pratique fondée sur l'échange et la coopération interindividuelle, soit le lieu d'une juxtaposition d'individus isolés, muets, voire hostiles les uns aux autres. L'homme a un besoin d'enracinement social au sens où il a besoin de sentir son appartenance, sa participation à un groupe. L'homme existe parmi ses congénères, son rapport à eux structure le rapport qu'il entretient avec lui-même. Aussi, l'homme a besoin d'entretenir des échanges avec ses semblables, d'exister collectivement en s'intégrant à un groupe qui soit propice à de tels échanges et le travail apparaît à Weil comme un ressort inestimable pour satisfaire un tel besoin : « l'usine pourrait combler l'âme par le puissant sentiment de vie collective – on pourrait dire unanime – que donne la participation au travail d'une grande usine »⁷⁷⁸. Il reste qu'en dépit de sa fonction sociale naturelle, le travail a vu sa capacité à soutenir l'insertion sociale de l'individu détruite par la rationalisation. Aussi, Weil propose plusieurs mesures pour restaurer la capacité du travail à permettre cette insertion.

1988, p. 272.

776 Simone Weil, *L'enracinement* dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, pp. 167 et 171.

777 Voir Simone Weil, « Le christianisme et la vie des champs » dans *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 1, *op. cit.*. Voir tout spécialement, pp. 264 sq. dont nous citons un bref passage ici : « Les curés des villages devraient lire la messe, après l'évangile imposé par la liturgie, et commenter dans leurs sermons un morceau d'Évangile, ayant rapport aux travaux en cours, toutes les fois qu'un tel rapprochement est possible ; et demander aux paysans d'y penser en travaillant ». Voir aussi *L'enracinement*, dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, pp. 187-188 où Weil reprend cette thématique.

778 Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 290.

– Pour que le travail puisse assurer l'insertion sociale de l'individu, il faut en premier lieu restaurer la sécurité de l'emploi et des salaires. En effet, l'insécurité va de pair avec la mise en concurrence des individus, et celle-ci crée un climat d'angoisse, de méfiance et d'hostilité. La mise en concurrence des individus est un obstacle à la formation de groupes, de collectifs. En effet, elle engendre une peur latente du licenciement⁷⁷⁹ qui, loin d'unir les salariés autour d'un sentiment commun, les dresse les uns contre les autres. La lutte contre cette mise en concurrence passe par l'obtention de mesures juridiques protégeant l'emploi des salariés. Les licenciements doivent ainsi être soumis à une réglementation définie : « le patron qui licencie un ouvrier a le devoir de lui chercher au préalable une place dans une autre entreprise »⁷⁸⁰. De plus le licenciement doit, pour Weil, être soumis au contrôle et à l'arbitrage des syndicats et d'experts gouvernementaux, lesquels devront vérifier que le licenciement est justifié et qu'il ne peut être évité. La garantie d'un salaire minimum contre le salaire aux pièces constitue une seconde mesure de lutte contre cette concurrence interindividuelle. Une telle mesure favoriserait la bonne entente entre les salariés⁷⁸¹ mais elle les libérerait également chacun de l'angoisse liée aux pannes ou aux décisions arbitraires qui nuisent au rendement et donc au salaire. À travers ces mesures juridiques, c'est la sécurité de l'emploi qui doit être protégée car cette sécurité est un moyen de créer un climat de confiance indispensable à la formation de groupes humains réunis par des liens qui ne seraient pas uniquement basés sur les nécessités mécaniques de la production. Mais si cette sécurisation de l'emploi a d'abord pour but de créer un climat favorable à la formation d'un collectif, elle vise également à réduire la subordination du salarié à sa hiérarchie ; le climat de confiance doit être horizontal et vertical. Weil évoque à plusieurs reprises la souffrance causée par les brimades des chefs qui

779L'expression de cette peur est un motif récurrent dans les textes consacrés à l'expérience de la vie d'usine. Voir par exemple, « La vie et la grève des ouvrières métallistes » dans *Ibid.*, p. 350.

780 Simone Weil, « Projet pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises industrielles », dans *Ibid.*, p. 435.

781 *Ibid.*, p. 365. Henri de Man fait le même constat dans *La joie au travail*, Paris, Alcan, 1930, p. 269 : « le salaire aux pièces menace la solidarité ouvrière ».

font sentir à l'ouvrier qu'il ne compte pour rien à l'usine⁷⁸². En donnant un statut juridique plus solide à l'ouvrier s'exprime donc aussi la volonté de redonner aux rapports hiérarchiques la forme d'un rapport entre personnes et non plus celle d'un rapport entre un chef et ses esclaves⁷⁸³. Au bout du compte, cette sécurisation de l'emploi doit permettre l'apparition d'un climat de confiance où la sérénité succédera à la peur et où l'ouvrier pourra se sentir chez lui dans l'usine. La sécurisation de l'emploi est une décision majeure dans la lutte contre le déracinement des travailleurs. Pour Weil, l'enjeu majeur d'une telle mesure est de mettre fin à l'idée selon laquelle l'usine est un lieu étranger dans lequel le salarié n'est admis qu'à titre de forçat que l'on veut bien laisser entrer mais qui peut être congédié à tout moment⁷⁸⁴. L'entreprise doit être un endroit où il se sent chez lui⁷⁸⁵.

– L'insertion sociale dans le travail passe également par la mise en œuvre de mesures techniques définies. La diminution des cadences et la suppression totale du salaire aux pièces peuvent être pris en exemple : en ralentissant le rythme du travail, c'est un espace de communication interindividuel qui est libéré. La concentration et la pression induite par la recherche d'une productivité maximale sont des facteurs d'isolement : « Je regarde autour de moi. Personne ne lève la tête, jamais. Personne ne sourit. Personne ne dit un mot. Comme on est seul ! »⁷⁸⁶. L'absence totale de rapports interindividuels durant le temps de travail se prolonge durant le temps de pause. Étrangers les uns aux autres durant la production, les ouvriers communiquent peu lorsque vient l'heure de la trêve, et ce d'autant plus que la compression du temps de repos jointe à la fatigue produite interviennent comme de nouveaux facteurs d'isolement. Aussi, la réduction des cadences – quitte à ce que la journée de travail soit plus longue⁷⁸⁷ – doit

782 Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine » dans *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 292 et 294. Voir aussi « La vie et la grève des ouvrières métallos », *op. cit.*, pp. 351-352 et p. 354. De Man souligne également ces souffrances dans *La joie au travail*, *op. cit.*, p. 287 sq.

783 Voir « Expérience de la vie d'usine » dans *Ibid.*, p. 295.

784 Voir par exemple « La vie et la grève des ouvrières métallos » dans *Ibid.*, p. 351.

785 Il s'agit là d'un motif récurrent et transversal de l'analyse weilienne. Nous y reviendrons. Voir par exemple *Ibid.*, p. 363 et dans le même volume « Expérience de la vie d'usine », pp. 297 à 299.

786 Voir à cet égard *Ibid.*, p. 295 et toujours dans le même volume des *Œuvres complètes*, « La vie et la grève des ouvrières métallos », p. 350 ainsi que « La rationalisation », p. 472.

787 Voir sur ce point « La rationalisation » dans *Ibid.*, p. 471.

permettre à des liens de camaraderie de se nouer. Pour la militante que fut Weil, c'est cet espace positif, ouvert aux discussions et propice aux sourires chaleureux qui s'est fait jour au cours des grèves de 1936⁷⁸⁸. L'univers mécaniquement réglé de l'usine entrave très manifestement les rapports inter-personnels. Aussi, le temps de production doit être moins soumis aux rythmes des horloges et de l'efficacité maximale pour permettre le tissage de liens inter-humains. Sur ce point, l'adoption d'un temps de production organique, c'est-à-dire souple parce qu'humainement déterminé, est une mesure cruciale⁷⁸⁹. On remarquera à cet égard que les mesures techniques sensées favoriser l'insertion intellectuelle du travailleur sont également au service de son insertion sociale⁷⁹⁰. Cantonné à son poste et à l'effectuation d'une seule opération sur l'objet, le travailleur ne parvient plus à saisir le sens social de son activité ; il ne sait pas toujours comment sa production est reliée à celles de ses collègues et il arrive qu'il ne connaisse pas exactement la destination sociale de sa production. Son insertion dans un réseau productif reste floue et produit un sentiment d'inutilité sociale⁷⁹¹. Or, en permettant à l'ouvrier de laisser une trace manifeste sur l'objet en cours d'élaboration, le privilège accordé à la suite par rapport à la série permet à chaque ouvrier en charge d'un segment de production de reconnaître le travail effectué en amont par ses collègues. La saisie synoptique de la production permise par la déconcentration industrielle et par la formation continue lui permet par ailleurs de savoir qui s'est occupé des travaux préalables, qui s'occupera des travaux qui restent à exécuter pour achever l'ouvrage et à quoi celui-ci servira. Ces mesures favorisent donc l'appréciation et la compréhension mutuelle dans le travail tandis que la promotion de l'autonomie des ouvriers intervient comme un moyen de rétablir une véritable coopération. Coopérer, ce n'est pas simplement se

788 Nous renvoyons ici le lecteur à « la vie et la grève des ouvrières métallos » et « La victoire des métallos » dans *Ibid.*, pp. 349 à 369.

789 Voir à cet égard la critique virulente que Simone Weil adresse à la pendule de pointage, vue comme la marque de l'univers mécanique de l'usine, dans « Expérience de la vie d'usine », *Ibid.*, p. 291.

790 Si nous distinguons par souci heuristique l'insertion intellectuelle et l'insertion sociale du travailleur, cette distinction est ainsi qu'on le voit ici parfois délicate à manier en pratique.

791 Voir Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine », *op. cit.*, p. 298 et Henri De Man, *La joie au travail*, *op. cit.*, p. 190 : l'auteur souligne le brouillage du sens de l'activité produit par le travail parcellaire.

coordonner, c'est aussi dialoguer et ajuster son action en fonction des besoins et des exigences d'autrui tout en lui faisant part des impératifs internes de notre acte de production.

– La culture du travail chère à Simone Weil intervient aussi comme un moyen de renforcer le sentiment d'appartenance de l'individu au groupe. Si elle est d'abord au service de son insertion intellectuelle et d'une juste compréhension de sa place dans le réseau social de production, cette culture a aussi pour but de créer un univers intellectuel commun que les travailleurs puissent partager et faire partager. Ainsi, cette culture du travail a une fonction sociale évidente : elle vise d'abord à renforcer les liens interindividuels au sein d'un même groupe de travailleurs et ensuite à donner une image sociale de ce groupe. Cette culture a vocation à renforcer, sur le plan intellectuel et moral, l'insertion sociale immédiatement mise en jeu par l'activité de production des biens ; elle renforce les liens sociaux internes et externes du groupe. Dans *L'enracinement*, Simone Weil évoque à plusieurs reprises la nécessité de favoriser la refondation des corporations par l'intermédiaire des syndicats⁷⁹² : Weil y voit un moyen de faire vivre un héritage commun, fait de savoirs et de techniques particulières. La formation d'un artisan au sein des corporations lui apparaît comme un moyen puissant pour protéger les métiers mais la philosophe souligne aussi sa force quant à l'intégration sociale de l'individu : celui-ci devient le membre d'un corps dont il partage l'histoire, les codes, les savoirs-faire. À titre d'illustration, on pensera par exemple au « Tour de France » et aux voyages que Simone Weil propose d'organiser dans le cadre de la formation des ouvriers et des paysans⁷⁹³. Il reste que ce mouvement d'insertion au sein d'un corps de travailleurs est toujours suivi d'un mouvement d'insertion de ce corps dans l'ensemble du corps social. On trouve là un motif important de ce que Simone Weil entend par enracinement : ce concept ne doit pas être vu comme le signe d'une rétractation, d'un

792 Voir Simone Weil, *L'enracinement* dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, p.150 : « au début de ce siècle encore, peu de choses en Europe étaient plus près du Moyen Âge que le syndicalisme français, unique reflet chez nous de l'esprit des corporations. Les faibles restes de ce syndicalisme sont au nombre des étincelles sur lesquelles il est le plus urgent de souffler ».

793 Voir *Ibid.*, pp. 172-173 et 178-179.

enfermement du groupe sur lui-même. L'enracinement dans le groupe s'accompagne d'un enracinement du groupe dans la société mais les deux mouvements sont solidaires : c'est justement parce que le groupe a lui-même des racines qui lui permettent d'exister en tant que tel qu'il peut ensuite trouver sa place dans la société, s'y enraciner, et c'est grâce aux influences des autres milieux que le groupe fait vivre l'héritage qui lui est propre⁷⁹⁴. Aussi la culture du travail passe par la mise en visibilité du groupe. Examinant, dans *L'enracinement*, l'intégration des jeunes paysans dans leur milieu social, elle écrit qu'à l'occasion de leur premier contact avec la charrue, une fête solennelle devrait avoir lieu⁷⁹⁵. À travers cette fête, le jeune agriculteur ferait une expérience marquante de son insertion dans un groupe défini et pourrait ressentir la reconnaissance de l'ensemble de la société pour le travail effectué par le groupe. La mise en visibilité du travail effectué par chacun apparaît également à travers la volonté weilienne de voir le lieu de travail cesser de prendre la forme d'un bague fermé pour devenir un lieu ouvert : « un ouvrier pourrait parfois montrer à sa femme le lieu où il travaille, sa machine, comme ils ont été si heureux de le faire en juin 1936, à la faveur de l'occupation. Les enfants viendraient après la classe y retrouver leur père et apprendre à travailler, à l'âge où le travail est de bien loin le plus passionnant des jeux »⁷⁹⁶. Ainsi la culture du travail doit développer les liens de camaraderie internes au groupe et la visibilité sociale du groupe de manière à ce que chaque groupe de travailleurs puisse jouir de la considération qui lui est due⁷⁹⁷.

794 Voir à cet égard l'incipit de la deuxième partie de *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 143 où Weil définit son concept central : « les échanges d'influences entre milieux très différents ne sont pas moins indispensables que l'enracinement dans l'entourage naturel. Mais un milieu déterminé doit recevoir une influence extérieure non pas comme un apport, mais comme un stimulant qui rende sa vie propre plus intense. Il ne doit se nourrir des apports extérieurs qu'après les avoir digérés, et les individus qui le composent ne doivent les recevoir qu'à travers lui. Quand un peintre de réelle valeur va dans un musée, son originalité en est confirmée ». Voir aussi p. 151 : « L'enracinement et la multiplication des contacts sont complémentaires ».

795 *Ibid.* p. 178

796 *Ibid.*, p. 159.

797 La peine produite par l'absence de considération est un motif important du déracinement paysan, de l'isolement de cette catégorie socioprofessionnelle dans la France de la seconde guerre mondiale. Voir sur ce point la section consacrée au « déracinement paysan » dans *Ibid.*, pp. 174 à 192. De Man remarque aussi que l'absence de considération sociale des ouvriers est source d'un complexe d'infériorité qui constitue un obstacle à la joie au travail. Voir *La joie au travail*, *op. cit.*, troisième partie, chapitre 3.

Le travail sain : quels modèles ?

À travers ces réformes concrètes, destinées à restaurer la capacité du travail à assumer l'insertion intellectuelle et sociale de l'individu, se manifeste la volonté de récuser une distinction trop ferme entre le travail et la vie : le temps de travail doit cesser de constituer une parenthèse dans la vie du travailleur. L'intégration de l'indigence intellectuelle et sociale de l'homme dans l'activité de travail engage en effet une ouverture du concept de travail. Les descriptions weiliennes du travail sain témoignent du souci constant d'intégrer l'ensemble de notre vie affective et émotionnelle dans la sphère productive. Ce souci constitue l'un des traits les plus originaux des préconisations de Simone Weil sur la réforme du travail et il n'est pas anodin de voir *L'enracinement* s'ouvrir sur une topologie de nos besoins affectifs et intellectuels⁷⁹⁸. Il témoigne de la volonté d'élargir le concept de travail en renouant l'unité entre le travail et la vie. Comme on l'a vu, la dialectique du travail et du loisir ne consiste pas simplement à organiser des activités récréatives et culturelles sur le lieu de travail ; il s'agit de transformer le travail en inscrivant, au sein même de cette activité, les dimensions intellectuelle et sociale qu'il est devenu commun de satisfaire dans la seule sphère du loisir. La transfiguration du travail consiste à remodeler son image en refusant de faire de l'insertion intellectuelle et sociale des éléments extérieurs isolables : elles doivent être partie prenante du travail, elles en forment la texture au même titre que l'indigence physique. Les caractéristiques spécifiques du travail sous sa forme tayloro-fordienne doivent être transfigurées au profit du travailleur : « la rationalisation a été essentiellement une méthode pour travailler plus, plutôt qu'une méthode pour travailler mieux »⁷⁹⁹. La production de biens économiques doit être soumise à l'intérêt du producteur, étant entendu que son intérêt ne se réduit pas à un intérêt matériel mais qu'il comprend aussi un aspect intellectuel et social. Or, en tâchant de réintégrer dans le travail les aspects intellectuels et sociaux, on

798 Weil ne distingue pas les besoins intellectuels et les besoins affectifs, elle regroupe l'ensemble de ces besoins dans la catégorie générale des « besoins de l'âme » qu'elle analyse au début de *L'enracinement*.

799 Simone Weil, « La rationalisation » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 468.

remarque que la dichotomie fondamentale entre le travail et le jeu, dichotomie structurante de la perspective segmentaliste, est remise en cause⁸⁰⁰. L'individu satisfaisant ses besoins affectifs spécifiques peut éprouver du plaisir et de la joie au travail : le travail cesse d'être enfermé dans le seul registre de la contrainte et de la peine. Certes, ainsi que nous l'avons dit, le travail est réglé par la loi de la chose et il ne saurait être confondu avec le jeu. Une part de monotonie et de peine est incompressible⁸⁰¹ ; la différence entre les deux pratiques est insurmontable sur ce point. Néanmoins, cette peine et cette monotonie n'interdisent pas les scènes de joie. L'individu se rendant sur son lieu de travail en sachant qu'il va pouvoir y déployer une activité consciente, digne de susciter son intérêt et dans laquelle il engage sa responsabilité doit pouvoir y éprouver du plaisir. Par ailleurs, ce lieu de travail n'étant plus régi par la seule nécessité mécanique de la production mais aussi par les désirs sociaux d'échange et de camaraderie entre les travailleurs, c'est aussi la frontière entre le baigne industriel de la relation muette, froide et brutal et la convivialité des relations de loisir qui se trouve remise en question. Le travail peut être un lieu d'épanouissement personnel en favorisant le développement intellectuel ou le tissage de relations sociales.

Au terme de cette analyse, il semble qu'on puisse avancer cette idée : le modèle du travail sain proposé par Weil et Marcuse semble emprunter un certain nombre de traits au travail artisanal et au travail domestique. À travers le modèle du travail artisanal, il s'agit, à l'instar de Marx, de restaurer les métiers et de faire en sorte que le travail redevienne une pratique consciente, dans laquelle l'individu témoigne de sa maîtrise intellectuelle et technique, manifeste sa nature d'être pensant. Le modèle du travail domestique est présent de manière plus implicite ; il adjoint une autre dimension au modèle du travail artisanal : alors que le travail artisanal est le modèle d'un travail dans lequel l'individu est maître de ses procédés de production, le travail domestique est le modèle d'un travail dans lequel l'individu est maître

800 Voir sur ce point Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, pp. 186-187.

801 Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 304 : « Le travail n'est pas le jeu ; il est à la fois inévitable et convenable qu'il y ait dans le travail de la monotonie et de l'ennui ».

du temps de production. Le travail social sous sa forme la plus commune est marqué par la subordination de l'individu à de nombreuses règles déterminées par sa hiérarchie ou par les nécessités mécaniques de la production. Aussi, l'idéal serait de réaliser la production sociale selon les modalités de la production domestique. Certes, le travail social est directement orienté vers la satisfaction des besoins des membres de la société, c'est une production de biens pour autrui et en ce sens, les exigences des autres membres de la société viennent, dans le travail social, s'ajouter aux lois immanentes de la chose à produire. L'hétéronomie est plus forte dans le travail social ; le travailleur ne se conforme pas à ses seules exigences mais à celles de la société dans son ensemble. Néanmoins, la désaliénation du travail proposée par Weil suggère d'intégrer dans le travail social la souplesse caractéristique du travail domestique. Le travail domestique constitue un modèle dans la mesure où on y trouve les motifs qui répondent terme à terme aux caractéristiques mécaniques du travail industriel : les hasards et les aléas de la production domestique répondent à la régularité du travail industriel, la liberté à la discipline, la lenteur à la vitesse, la singularité et la variété à l'uniformité. Aussi, il s'agit de penser une désaliénation du travail qui, tout en respectant l'hétéronomie naturellement forte du travail social et la très forte part de coopération interindividuelle qui est la sienne, lui donne une forme aussi proche que possible du travail domestique.

La valeur que Simone Weil accorde au travail paysan tient finalement au fait qu'il soit le plus conforme à ces deux modèles. Certes, Simone Weil insiste à plusieurs reprises sur le caractère poétique du travail paysan en vertu du rapport privilégié qu'il entretient avec les métaphores bibliques, mais la valeur que la philosophe lui attribue tient d'abord au fait qu'elle voit en lui la trace encore vivante des modèles artisanal et domestique à l'heure où s'exacerbe la rationalisation du travail⁸⁰². Le travail paysan est un

802 La valorisation weilienne du travail paysan apparaît tout spécialement dans ses *Cahiers* et « Le christianisme et la vie des champs » mais il s'agit surtout à cette occasion de faire apparaître sa valeur poétique dans le cadre d'une métaphysique religieuse. Voir Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 1, *op. cit.*, p. 263 à 271. Pour l'intérêt plus général que Simone Weil lui porte, le lecteur pourra se reporter à *Oeuvres complètes*, Tome 6, vol. 1, Paris, Gallimard, 1994, p. 87 et *Oeuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 87 où l'auteure compare le degré de liberté du pêcheur à

modèle d'autonomie au sens où il n'a pas encore été, du moins dans les années 1930, soumis à la parcellisation du travail. De ce fait, le paysan est maître des procédés de production. Ses capacités de réflexion sont mobilisées par son activité, il exécute des travaux multiples et variés, reliés les uns aux autres. Très souvent, il intervient lui-même sur les machines qu'il utilise pour les régler et les réparer. Il est dès lors en mesure de comprendre l'ensemble du procès de production et dispose ainsi des moyens de s'insérer intellectuellement dans le monde. Le privilège que Weil accorde au travail agricole tient aussi à l'autonomie dont jouissent les agriculteurs dans l'organisation des temps de production. Certes ceux-ci sont déterminés par les saisons mais les agriculteurs doivent penser à l'avance la manière dont ils vont effectuer les travaux à faire au cours d'une saison. De plus, leur temps de travail n'est pas soumis à la règle du temps mécanique et c'est cette souplesse qui permet le tissage des relations inter-personnelles réelles qui peuvent encore se manifester dans les travaux ruraux. La valorisation du travail paysan exprime donc chez Simone Weil la revanche de l'organique et du vivant sur le mécanique que Lewis Mumford appelait de ses vœux.

Une valorisation idéologique du travail ?

La valorisation du travail paysan extraite de l'analyse phénoménologique du travail que nous venons de mettre en évidence peut être perçue comme le fruit d'une attitude réactionnaire qui irait finalement à l'encontre du progrès social et technique et de l'évolution des mœurs. Cette perception ne nous paraît pas pertinente et nous souhaitons ici mettre en lumière ce qui distingue la conception ontologique du travail qui vient d'être mise à jour d'une valorisation idéologique du travail. En quoi le postulat du travail sain échappe-t-il à une valorisation idéologique du travail ?

Certes, la stratégie de désaliénation du travail reconstruite à partir de l'analyse marcusienne des *Manuscrits de 1844* consiste bien à

celui de l'ouvrier. Voir aussi Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil, La quête de racines célestes*, Paris, Cerf, 2009, p. 64 sq. et Simone Pètrement, *La vie de Simone Weil*, vol. 2, Paris, Fayard, 1973, chapitre 8.

« déterrer » un concept de travail oublié. Si l'attitude critique est en elle-même une réaction devant un phénomène déterminé, la critique du travail initiée par la redécouverte de la signification ontologique générale du travail se double aussi d'une relation au temps déterminée : il s'agit bel et bien de *faire retour* à un concept de travail assumant encore sa fonction ontologique générale. Il s'agit de *remonter en deçà* de l'aliénation historique du travail et c'est cet en deçà que le travail paysan parvient encore à incarner. En ce sens le modèle du travail sain qui apparaît tout spécialement dans le corpus weilien peut paraître réactionnaire : c'est une réaction face au phénomène de la rationalisation qui voit dans une forme de travail déterminée le vestige du concept ontologique de travail. Mais, en réalité, il n'y a rien ici de « réactionnaire » : l'emploi d'un modèle passé comme instrument au service de la critique d'un état de fait ne justifie pas ce qualificatif. Il ne s'agit pas ici de proposer la restauration d'un système féodal antérieur au capitalisme. Weil et Marcuse ne sont pas sans savoir que le système féodal a préfiguré le régime économique capitaliste. Il ne s'agit pas non plus d'esquisser une voie de dépassement de la réalité sociale existante qui s'opposerait théoriquement et pratiquement à toute forme de lutte sociale et d'action du prolétariat : le concept ontologique du travail doit stimuler la conscience révolutionnaire et non dissiper les antagonismes de classe. En ce sens ce modèle ne présente pas les caractéristiques majeures de ce que Marx reprochait au socialisme de son temps⁸⁰³. Notons d'ailleurs que le geste consistant à faire retour à un modèle de travail traditionnel n'est pas étranger à la critique marxienne de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* : le concept d'aliénation réclame en premier lieu une forme de travail originel qui n'aurait pas encore subi le processus de transformation par lequel le travail serait devenu étranger à lui-même.

La valorisation du concept ontologique de travail, et corrélativement la mise en exergue du travail agricole comme modèle, ne va donc pas à l'encontre du progrès social. Cette référence n'est pas

803 Voir Karl Marx, *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, chapitre 3.

au service d'une idéologie conservatrice. Il ne s'agit pas, à travers la promotion du travail paysan, de préserver l'état de fait du travail ou de déformer volontairement l'image du travail pour en masquer l'aliénation ; il s'agit au contraire de le transformer de manière à améliorer la réalité du travail humain. Le choix de ce modèle exprime justement l'opposition de Marcuse et de Weil à la valorisation idéologique du travail car, comme on va le voir dans les pages qui vont suivre, ce modèle est l'antithèse d'un travail qui serait valorisé au nom de la performance et de la soumission virile du travailleur aux exigences de l'appareil productif. C'est un modèle opposé à la valorisation de la force qui, comme l'a montré Marc Crépon, constitue le propre de l'idéologie⁸⁰⁴. Le concept ontologique de travail est un instrument critique servant tout à la fois à déployer une critique d'un état de fait et à proposer une série de réformes concrètes sensées favoriser l'accomplissement de ce modèle. D'ailleurs, le lien ténu que les défenseurs d'une conception ontologique du travail ont voulu esquisser entre leurs analyses théoriques et leurs réflexions pratiques concrètes fait apparaître leur volonté d'échapper au discours idéologique : leur discours théorique est toujours en prise avec la réalité matérielle, concrète du travail, que ce soit dans son orientation critique ou constructive.

En ce sens, même s'il ne paraît pas impertinent de rattacher Herbert Marcuse à « la vogue romantique de l'Allemagne des années 1930 », car c'est bien dans des termes spiritualistes et métaphysiques qu'il construit sa conception ontologique du travail, il paraît en revanche bien curieux de laisser planer un doute sur son adhésion à la valorisation idéologique du travail déployée par le troisième Reich. C'est pourtant un tel soupçon qu'Anson Rabinbach semble autoriser dans *Le moteur humain*. Après avoir souligné l'influence exercée par Giese et Heidegger sur le concept ontologique de travail découvert par Marcuse, l'auteur indique en effet que « chez Giese comme chez d'autres psychotechniciens allemands, la vision romantique-métaphysique du travail était un pas vers leur adhésion à venir au

804 Marc Crépon, « la “valeur” du travail et la “force” des idéologies » dans *Esprit*, n° 352, février 2009, p. 177-190.

national-socialisme »⁸⁰⁵. À nos yeux, Rabinbach ne fait pas assez attention au caractère très critique de la thématisation du travail proposée par Marcuse. Sa lecture des « Fondements philosophiques du concept économique de travail » paraît très superficielle : il ne semble pas voir que le concept ontologique de travail exige une réintégration en son sein des besoins intellectuels et affectifs de l'homme qui va au-delà des mesures favorables à l'amélioration de l'hygiène et de la santé au travail prônée par le Bureau de la beauté du travail. Cet organe du Front allemand du travail (*Deutsche Arbeitsfront*) voyait en effet dans des mesures relatives à la beauté des usines, à l'éclairage, au niveau du bruit ou encore à la ventilation des lieux de travail un moyen d'accroître la productivité du travailleur⁸⁰⁶. Or, le concept ontologique de travail engage une rupture avec le culte de la rationalisation et de l'efficacité productive qui se situe au cœur de l'idéologie du travail du troisième Reich. Le soupçon que Rabinbach laisse s'immiscer nous paraît d'autant plus incongru que l'auteur avait bien relevé l'évolution du discours national-socialiste sur la valeur du travail dans « The Aesthetics of Production in the third Reich » : à la vision romantique anti-moderne de la valeur du travail succède, dès le milieu des années 1930, une vision du travail très solidaire de la valorisation mise en jeu par le tayloro-fordisme. Rabinbach avait bien vu dans ce texte de 1976 que le potentiel critique du premier discours avait été rapidement évacué de la propagande nazie et que les restes de ce premier discours sont peu à peu devenues des « coquilles vides » au service du régime économique établi : la réaction romantique à la rationalisation du travail s'est progressivement renversée en un simple ornement du procès industriel de production⁸⁰⁷ et derrière la rupture de façade opérée par le Bureau de la beauté du travail, celui-ci n'a finalement fait que consolider et renforcer l'économie politique du taylorisme. La conception ontologique du travail défendue par Marcuse nous semble exempte d'un tel soupçon dans la mesure où c'est bien la prééminence

805 Anson Rabinbach, *Le moteur humain*, op. cit., p. 454-455.

806 Anson Rabinbach, « The Aesthetics of Production in the Third Reich » dans *Journal of Contemporary History*, op. cit., pp. 47, 52 et 64-65 notamment.

807 *Ibid.*, p. 59. Voir aussi pp. 44, 55, 63 et surtout 66 sq.

de cette économie politique sur les modalités de production qu'elle tente de remettre en question de manière radicale.

Chapitre 8. Le travail désaliéné comme source de valeurs culturelles

Le postulat de la valeur culturelle du travail sain se situe au cœur de la « civilisation du travail » entendu en son sens normatif : dans des conditions d'exercice du travail permettant la réalisation de sa signification ontologique générale, on peut imaginer que le travail est à la source de valeurs intellectuelles et morales d'un genre supérieur. Nous montrerons que, dans le contexte spécifique de l'entre-deux-guerres et des Trente glorieuses, la valeur culturelle du travail désaliéné ressort d'abord de sa capacité à opérer une rupture par rapport aux accents nihilistes de la figure du travailleur tayloro-fordien. Un travail assumant le besoin d'insertion intellectuelle et sociale de l'être humain dans le monde doit permettre d'en finir avec la réification du travailleur. Un travail qui mobiliserait la pensée discursive tout en faisant place au tissage de relations interpersonnelles élargies et approfondies engendrerait une rupture avec la réification de soi, du monde et des autres, décrite par les observateurs de la crise de la civilisation. La figure humaine de la « civilisation du travail » est donc une figure dé-réifié parvenant de ce fait à s'affranchir de la structure affective morbide et agressive propre au travailleur taylorien.

Le lecteur attentif pensera sans doute que ce verdict est prématuré : la déréification ne suffit pas à détruire l'agressivité interne à la figure du travailleur puisque celle-ci ressort également de la raison technicienne du travailleur, de sa tendance à concevoir l'être comme un quantum d'énergie disponible devant être libéré. Nous aurons donc à répondre à cette remarque critique et à envisager la possibilité pour le travailleur de se rapporter à l'être sur un mode nouveau, distinct de l'arraisonnement. Le travailleur n'est-il pas nécessairement animé par une raison technicienne ? Si tel est le cas, il paraît illusoire et contradictoire de fonder la régénération de la culture occidentale sur un réinvestissement de l'activité de travail. En effet, puisque la raison technicienne constitue l'une des sources majeures de la crise nihiliste,

la valorisation de cette figure risquerait de reconduire une telle crise. La tendance à concevoir l'être comme un objet de maîtrise sur lequel l'homme peut et doit exercer sa volonté pour éprouver la puissance qui est la sienne et reconnaître la singularité de son existence dans le monde est-elle naturelle à l'activité de travail ? La désaliénation du travail peut-elle faire émerger un autre type de rapport à l'être dans le travail ?

A. Travail et liberté

La thèse de la « civilisation du travail » est thématifiée à deux reprises dans l'œuvre de Simone Weil. La première référence intervient en 1934 dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

Il est indispensable de se faire au moins une représentation vague de la civilisation à laquelle on souhaite que l'humanité parvienne ; et peu importe que cette représentation tienne plus de la simple rêverie que de la pensée véritable. [...] la civilisation la plus pleinement humaine serait celle qui aurait le travail manuel pour centre, celle où le travail manuel constituerait la suprême valeur.⁸⁰⁸

Dans ce texte et avant la reprise de cette thématique dans *L'enracinement*, l'usage normatif de l'expression « civilisation du travail » relève du lien que Simone Weil tisse entre le travail et la liberté.

Concevant la liberté dans son rapport à la nécessité, Simone Weil pense que le travail est l'activité par excellence dans laquelle l'homme exerce sa liberté. Pour elle, agir librement, c'est en effet se confronter à des obstacles, comprendre les lois auxquelles ils obéissent et, en s'appuyant sur ces lois, parvenir à les contourner. Les obstacles obligent celui qui s'y confronte à opérer un jugement avant d'agir. Il est dans l'obligation de réfléchir, d'élaborer

808 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Œuvres Complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, pp. 89-90.

intellectuellement le plan de l'action à exécuter : il faut cerner les obstacles, définir la manière de les contourner et enfin déterminer les étapes qu'il faudra parcourir. Si, comme le dit l'expression, c'est au pied du mur que l'on reconnaît le bon maçon, c'est d'abord par son attitude réflexive préalable au commencement de l'ouvrage qu'il apparaît. L'expression ne signifie pas qu'il puisse être reconnu par la seule contemplation de l'ouvrage fini. Weil relie donc d'abord le travail et la liberté parce que le travail oblige celui qui s'y plie à faire usage de sa pensée pour comprendre la nécessité extérieure.

Si l'appréhension de cette nécessité paraît essentielle à Weil, c'est aussi parce qu'elle conçoit la liberté sur le modèle de l'autonomie : être libre, c'est se donner à soi-même ses propres lois. Si le travailleur commence par se donner les lois du monde extérieur, il finit par les faire siennes : ce sont ces lois qui lui dictent les étapes de son travail. Aussi, l'autonomie est ici conçue non pas comme construction par la raison des lois qu'elle se donne mais comme intellection de la nécessité qu'elle s'approprie dans l'action⁸⁰⁹. Si les conditions de travail sont propices à l'exercice de la pensée méthodique, la nécessité extérieure est d'abord pensée, et cette intellection est le préalable à une mise en forme de l'objet conforme aux vœux du travailleur. Pour accomplir la fin qui est la sienne, le travailleur doit composer avec les obstacles extérieurs, c'est-à-dire saisir ce qui lui résiste, la nécessité interne à ces obstacles. À partir du moment où cette nécessité est pensée, le rapport de soumission s'inverse, l'homme met en exercice la maxime de Bacon : il commande à la nature en lui obéissant. Rejoignant ici sans le savoir la description marcusienne de l'acte de travail, Weil pense la liberté sur le modèle d'une intégration des lois propres aux objets à travailler : contrairement à ce qui se passe dans le jeu, le sujet ne se donne donc pas des lois arbitraires, il se donne à lui-même les lois qui sont imposées par les objets⁸¹⁰. Ainsi, sa liberté n'est pas la liberté illusoire

809 Cet aspect singulier de la conception weilienne de la liberté a été bien repéré et analysé par Valérie Gérard dans *Critique de l'autarcie morale, sur les conditions extérieures du rapport à soi*, Thèse de doctorat, Université Lille 3, p.84.

810 Nous verrons par la suite que cette conception de la liberté comme confrontation avec la nécessité extérieure est décisive pour penser le dépassement de la raison technicienne.

et gratuite de l'indépendance, c'est une liberté imprégnée de nécessité, celle du sujet autonome intégré au monde. Le sujet libre de Weil n'est pas un sujet cherchant à fuir l'hétéronomie de la réalité objective ; c'est un sujet qui tient compte de cette hétéronomie pour se faire une place dans le monde, pour s'y insérer. En ce sens, il y a bien une unité entre les conceptions weilienne et marcusienne de la liberté. Même si Marcuse insiste plus que Weil sur la vocation historique de cette insertion dans la mesure où elle initie le déploiement historique de l'existence, les deux auteurs se retrouvent autour d'une conception de la liberté conçue comme modélisation humaine de la réalité objective, façonnement humain de la nature.

On en vient donc à voir que la valeur du travail tient au fait que c'est au travail que l'homme prend possession du monde. Il est forcé de saisir la nécessité interne à la matière. Ayant appréhendé la loi interne au phénomène par un acte de pensée, il tente d'en faire un instrument au service de ses propres fins. Le marin prenant la mer observe la force et la direction du vent et des courants. Il se dirige ensuite en plaçant son gouvernail et ses voiles de manière à ce qu'il puisse aller à l'endroit voulu en utilisant et en contournant les contraintes naturelles. Un vent de face, par exemple, apparaît tout d'abord comme constituant un obstacle. Pourtant, en plaçant voiles et gouvernail d'une certaine manière, ce vent devient un auxiliaire. Le travail incarne donc le renversement du rapport à la nécessité et ce renversement implique nécessairement l'exercice d'une pensée méthodique. Le travailleur ayant renversé ce rapport exprime sa liberté. Celle-ci relève de sa capacité à faire usage d'un certain nombre de connaissances pour transformer le monde et accomplir ses fins. Cette valorisation du travail apparaît clairement à travers une comparaison entre l'ouvrier de l'usine taylorienne et le pêcheur.

Un pêcheur qui lutte, contre les flots et le vent sur son petit bateau, bien qu'il souffre du froid, de la fatigue, du manque de loisir et même de sommeil, du danger, d'un niveau de vie primitif, a un sort plus enviable que l'ouvrier qui travaille à la chaîne, pourtant mieux partagé sur presque tous ses points. C'est que son travail ressemble beaucoup plus au travail d'un homme libre.⁸¹¹

811 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Œuvres Complètes*, Tome 2,

La dignité du travail ne tient pas aux fruits que le labeur nous permet de récolter. Ce n'est pas le rendement du travail qui confère une valeur à cette activité. La grandeur du travail relève du rapport entre la pensée et l'action : l'action est déterminée par une pensée méthodique.

Ce n'est pas par son rapport avec ce qu'il produit que le travail manuel doit devenir la valeur la plus haute, mais par son rapport avec l'homme qui l'exécute ; il ne doit pas être l'objet d'honneurs ou de récompenses, mais constituer pour chaque être humain ce dont il a le plus essentiellement besoin pour que sa vie prenne par elle-même un sens et une valeur à ses propres yeux.⁸¹²

Le travail est un exercice de la pensée et comme tel il est une expression de la liberté. Aussi, le travail permet à l'homme de se reconnaître lui-même comme être libre.

On trouve ici la raison pour laquelle Simone Weil accorde une valeur supérieure au travail manuel sur le travail intellectuel. Le travail manuel mobilise, tout comme le travail intellectuel des connaissances techniques. Cependant, le travail manuel fait passer dans la matière les mouvements conçus par l'esprit. Aussi, comme l'avait remarqué Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, il permet à l'esprit de se reconnaître dans la matière. La joie du travailleur devant l'œuvre accomplie tient donc au fait qu'il se reconnaît comme être pensant à travers son œuvre : « en ces moments de joie et de plénitude incomparables on sait par éclairs que la vraie vie est là, on éprouve par tout son être que le monde existe et que l'on est au monde »⁸¹³. « On est au monde », on s'intègre en lui, on s'y insère après l'avoir compris en y laissant sa marque. La valeur supérieure que Weil confère au travail manuel par rapport au travail intellectuel est une conséquence de l'objectivation matérielle qu'il réalise. L'objectivation de soi comprise comme extériorisation de son être dans un être autre est plus frappante lorsqu'elle s'opère sur un objet matériel.

Pour Weil, en 1934, c'est parce que le travail incarne l'exercice de la pensée méthodique qu'il faut penser une société dans laquelle le

vol. 2 *op. cit.*, p. 87.

812 *Ibid.*, p. 90.

813 *Ibid.*

travail serait l'activité centrale⁸¹⁴. Loin de chercher à nous libérer du travail, nous devons nous concentrer sur cette activité. En effet, c'est en travaillant que nous cultivons la pensée méthodique qui fait défaut aux individus de notre époque. Si le travail doit être au fondement de notre société, c'est parce qu'il favorise le déploiement de cette valeur intellectuelle qu'est la pensée rationnelle.

La conception purement négative d'un affaiblissement de l'oppression sociale ne peut par elle-même donner un objectif aux gens de bonne volonté. Il est indispensable de se faire au moins une représentation vague de la civilisation à laquelle on souhaite que l'humanité parvienne [...]. Si les analyses précédentes sont correctes, la civilisation la plus pleinement humaine serait celle qui aurait le travail manuel pour centre, celle où le travail manuel constituerait la suprême valeur.⁸¹⁵

Une civilisation fondée sur le travail manuel favoriserait l'exercice par chacun d'une pensée claire, capable de comprendre la manière dont les choses s'articulent. Autrement dit, elle donnerait à chacun la possibilité d'embrasser intellectuellement une certaine étendue matérielle ou sociale. Cette idée apparaît de manière explicite à travers une citation de Proudhon que Simone Weil reprend à son compte : « le génie du plus simple artisan l'emporte autant sur les matériaux qu'il exploite que l'esprit d'un Newton sur les sphères inertes dont il calcule les distances, les masses et les révolutions »⁸¹⁶. Le travailleur manuel réalise un acte intellectuel dont la valeur est égale à celle des plus grands savants dans la mesure où une idée vraie a autant de valeur qu'une autre idée vraie. Le simple fait qu'elles soient vraies établit une équivalence entre elles. Aussi, en déployant la pensée méthodique essentielle à l'activité laborieuse, l'individu s'approprierait les instruments qui doivent lui permettre de se libérer de l'oppression exercée par l'appareil économique, sociale et politique : « chaque individu serait en état de contrôler l'ensemble de

814 Nous verrons dans la dernière section de ce chapitre que les raisons alléguées par Simone Weil pour justifier la refondation de la civilisation occidentale sur la base d'un travail désaliéné ont évolué. À la valorisation de la liberté du travailleur des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* viendra s'ajouter une autre valorisation du travail qui n'est pas vraiment thématiquement dans ce texte mais qui imprègne *L'enracinement*. Nous expliquerons alors les raisons ayant poussé Simone Weil à déplacer son attention sur une autre dimension du travail car ces raisons concernent un enjeu essentiel de notre chapitre : le dépassement de la raison technicienne.

815 *Ibid.*, pp. 89-90.

816 *Ibid.*, p. 93. La citation de Proudhon est extraite de *Qu'est ce que la propriété ?*, Marcel Rivière, 1920, p. 233.

la vie collective »⁸¹⁷. Ainsi, l'individu parviendrait à s'extraire de l'inconscience caractéristique de notre époque. Par conséquent, c'est aussi son rapport au monde qui serait transformé : « une société où toute la vie matérielle aurait pour condition nécessaire et suffisante que chacun exerce sa raison pourrait être tout à fait transparente pour chaque esprit »⁸¹⁸. Les choses qui entourent l'individu ne lui apparaîtraient plus comme étrangères. Elles porteraient la marque de l'esprit qui les a façonnées. « La civilisation du travail » serait donc aussi un moyen pour restaurer un monde humain, c'est-à-dire un monde au sein duquel l'homme se sent chez lui. Grâce au travail, l'univers est le foyer de l'homme. C'est ainsi que l'on peut comprendre la formule suivante, extraite des *Cahiers* : « L'homme crée l'univers autour de lui par le travail. Souviens toi du regard que tu jetais sur les champs, après une journée de moisson... Combien différent du regard du promeneur, pour qui les champs ne sont qu'un fond de décor ! »⁸¹⁹.

Le travail est le lieu dans lequel doit se réaliser l'idéal de la civilisation des Lumières. Le cadre du « tableau théorique d'une société libre »⁸²⁰ c'est l'exercice, par chacun, de sa pensée dans l'activité naturelle et nécessaire de production des biens de subsistance. Cet exercice est la source pratique d'une civilisation faisant de la liberté son idéal. Elle le réalise pratiquement : « “L'homme commande à la nature en lui obéissant.” Cette formule si simple devrait constituer à elle seule la Bible de notre époque »⁸²¹. Le sens normatif de la « civilisation du travail » trouve son origine dans la corrélation que la philosophie moderne établit entre le travail et la liberté : « dans l'ensemble, nous pouvons avoir la fierté d'appartenir à une époque qui a apporté avec elle le pressentiment d'un idéal nouveau »⁸²². C'est à l'époque moderne qu'apparaît « l'idéal d'une vie

817 *Ibid.*, p. 85.

818 *Ibid.*, p. 86.

819 Simone Weil, *Oeuvres Complètes*, Tome 6, vol. 1, *op. cit.*, p. 87.

820 Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 71. Il s'agit là du titre de la troisième section des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

821 *Ibid.*, p. 92.

822 *Ibid.*, p. 93.

consacrée à une forme libre de labeur physique »⁸²³. Auparavant, que l'on pense à la Genèse ou à la Grèce antique, le travail est vu comme la marque de notre servitude. Bacon ouvre la voie à une « civilisation du travail » car c'est avec lui que l'acte de soumission consciente à la nécessité commence à être compris comme l'expression de notre liberté.

B. Travail et communauté

L'exercice de la pensée du travailleur dans des conditions de travail déterminées a vocation à mettre fin à la réification de soi et du monde produite par les modalités tayloro-fordiennes de production. C'est donc le retour d'un rapport à soi engagé, l'unité personnelle et la familiarité du monde qui sont permis par le travail désaliéné ; « la civilisation du travail désaliéné » intervient comme une réponse directe à la crise de la civilisation⁸²⁴. Il reste que, dans les conditions modernes de la production industrielle, la réification que nous avons décrite précédemment touche le sujet, le monde, mais aussi autrui : ce sont les relations interindividuelles qui sont vidées de leur substance personnelle, les individus se rapportent les uns aux autres de manière impersonnelle en refusant d'entrer dans des rapports d'intimité où la vie intérieure et les émotions de chacun pourraient être partagées. La tristesse de Simone Weil devant le manque de chaleur des relations entre les ouvriers de l'usine nous apparaît comme un nouveau témoignage de cette impersonnalité. Or, dans le cadre d'un travail désaliéné, c'est aussi la réification des relations inter-humaines qui doit être dépassé.

Déjà, on peut remarquer qu'en refaisant droit à un rapport à soi engagé où la pensée et l'action sont solidaires l'un de l'autre, le travail désaliéné ouvre la voie à la réapparition de véritables relations inter-

823 *Ibid.*

824 Le statut de réponse à la crise de la civilisation du « tableau théorique d'une société libre » est évident dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de Simone Weil.

personnelles. En effet, il nous a semblé que « l'attitude contemplative » du sujet à son propre égard, la dissociation de sa pensée et de son action ayant pour conséquence la progressive mise en sommeil de son intelligence, était une cause majeure de l'attitude froide et virile que les individus entretiennent les uns à l'égard des autres. Aussi, la déréification du sujet initie par elle-même la déréification d'autrui : en transposant sur autrui le rapport qu'il entretient avec lui-même, le sujet non réifié perçoit autrui comme un être pensant, capable de raisonnement logique et d'émotion. De ce fait, l'exercice de l'intelligence dans des conditions de travail déterminées augure le rétablissement d'un véritable dialogue entre les individus, c'est-à-dire d'un rapport où les pensées s'échangent, circulent d'un individu à un autre. Autrui cesse d'être perçu comme un automate, comme un corps en action. Sa nature d'être pensant est à nouveau reconnue. Au travail chacun a l'occasion « de comprendre et d'éprouver combien tous les hommes sont profondément un, puisqu'ils ont tous à mettre aux prises une même raison avec des obstacles analogues »⁸²⁵. Dans les conditions du travail désaliéné, autrui est considéré comme une personne et peut ainsi s'extraire de l'anonymat caractéristique de la société atomisée décrite par Arendt dans *Les origines du totalitarisme*. À travers le rétablissement de ce rapport entre les individus, la « civilisation du travail » intervient comme un moyen de restaurer un lien communautaire au sens où les individus ne font pas qu'exister les uns à côté des autres mais communiquent entre eux et se reconnaissent les uns les autres comme des personnalités singulières, capables de développer des pensées originales. Dans le cadre d'une société où les individus sont déréifiés, ceux-ci ne restent pas sourds aux mouvements singuliers de la vie personnelle, intérieure, de leurs voisins. Ils y prêtent attention parce que celle-ci leur est rendu sensible par la multiplicité de ses manifestations. Cette sensibilité, cette capacité à reconnaître autrui comme le porteur d'une pensée singulière, est la pierre angulaire de toute véritable communauté.

825. *Ibid.*, p. 92.

Si l'on accepte cette idée, on remarque que les mesures commandées par le besoin d'insertion sociale de l'individu ont pour fonction de permettre la manifestation par chacun de sa pensée et, dans un même mouvement, sa reconnaissance par autrui. D'abord, l'un des enjeux de la sécurisation juridique de l'emploi est de mettre fin à l'hostilité, à la froideur, à l'insensibilité interindividuelle impliquée par l'omniprésence de la concurrence interindividuelle. Ensuite, dans le cadre d'un travail désaliéné, réalisé dans de petits ateliers disséminés et situés près des centres de consommation, le produit du travail est marqué par la pensée de celui qui l'a transformé et cette pensée peut être reconnue par l'ensemble des individus qui se trouvent en amont dans le circuit de circulation du produit : les collègues qui s'occupent des autres segments productifs voient dans l'objet en circulation les marques des autres travailleurs et il en est de même des consommateurs. De plus, la place que le travail désaliéné accorde à l'autonomie et à l'initiative du sujet favorise l'apparition de dialogues où les travailleurs peuvent délibérer sur les moyens et les méthodes nécessaires à la réussite de l'opération et on peut raisonnablement penser qu'un travail non saturé, non soumis aux cadences requises par l'impératif d'efficacité favorise ce type de discussions. Enfin, la culture du travail prônée par Weil remplit une triple fonction dont chaque élément a aussi pour but de favoriser la manifestation par chacun de sa liberté. En effet, la culture du travail doit permettre à chacun de se familiariser avec la culture scientifique et technique nécessaire à l'exercice de sa liberté dans son travail, elle vise en second lieu à rassembler des individus d'une même corporation autour de leur savoir commun et sa dernière finalité est de rendre visibles les travaux librement effectués par ce corps de métier aux autres membres de la société. Ainsi grâce aux modalités spécifiques d'un travail assumant sa signification ontologique, la « civilisation du travail » est une société où les hommes se reconnaissent comme des individus libres et égaux, capables de faire un même usage de leur faculté rationnelle pour surmonter la résistance de la réalité objective et la modeler selon leurs fins. Chacun manifeste sa liberté et la

reconnaissance de chacun comme individu libre est fondatrice du lien communautaire et fraternel de la « civilisation du travail »⁸²⁶.

Par delà le resserrement du lien inter-personnel permis par cette reconnaissance, c'est aussi la teneur affective des rapports entre les individus qui, dans les conditions d'exercice du travail désaliéné, peut être réinvestie. Si cet aspect n'est pas absent du corpus weilien, et si, comme on l'a vu, le tissage de rapports chaleureux et fraternels constitue l'un des buts des réformes concrètes que la philosophe propose pour restaurer l'insertion sociale du travailleur, c'est surtout chez Marcuse qu'il est thématiqué de manière rigoureuse. S'appuyant sur une connaissance précise de Freud, Marcuse permet véritablement de penser plus concrètement le rapport existant entre la désaliénation du travail et l'apparition de liens organiques solides entre les individus⁸²⁷. Alors que Weil pense essentiellement la construction de la communauté par la reconnaissance mutuelle des subjectivités individuelles et qu'elle décrit le contenu de ces rapports sans toujours conceptualiser leur étiologie, Marcuse approfondit l'analyse en montrant que la dérégulation du sujet par la désaliénation du travail permet le libre déploiement des pulsions érotiques des individus dans leur travail⁸²⁸. La mise en relation marcusienne de Marx et de Freud après son exil aux États-Unis lui permet en effet de penser la

826 *Ibid.*, p. 86 : « les hommes seraient à vrai dire pris dans des liens collectifs, mais exclusivement en leur qualité d'hommes ; ils ne seraient jamais traités les uns par les autres comme des choses. Chacun verrait en chaque compagnon de travail un autre soi-même placé à un autre poste, et l'aimerait comme le veut la maxime évangélique. Ainsi l'on posséderait en plus de la liberté un bien plus précieux encore ; car rien n'est plus odieux que l'humiliation et l'avalissement de l'homme par l'homme, rien n'est si beau ni si doux que l'amitié ». Voir aussi « Sur l'idée de Ganuchaud et Canguilhem » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 1, *op. cit.*, p. 49 : « Le travail, opposé à la religion ou à la famille, sépare les hommes si l'on veut, mais non pas comme la recherche de la nourriture sépare les animaux. Je pose l'autre travailleur comme mon égal en me l'opposant. Non pas unis, non pas en accord comme danseurs et chanteurs, mais chacun libre, chacun souverain, sans aucun souci de s'accorder à l'autre, reconnaissant en l'autre cette même insouciance et se fiant à lui par cela même. D'où une rude amitié presque sans affection. C'est cette amitié qui fait la paix ».

827 En ce sens, le fait que Marcuse choisisse de mettre en relation non plus Marx et Heidegger mais Marx et Freud dans les écrits de la maturité lui a permis de corriger ce qui nous a paru manquer dans les analyses développés en 1934 dans « les fondements philosophiques du concept économique de travail ». En faisant de Freud l'une de ses références fondamentales, Marcuse nous semble prêter une attention plus grande au thème de l'insertion sociale comme besoin ontologique.

828 La méfiance de Simone Weil à l'égard des mouvements collectifs et de la facilité avec laquelle s'y déploient les phénomènes de contagion explique peut-être la singularité de sa thématique de la communauté comme ensemble constitué par des individus se reconnaissant mutuellement comme égaux en intelligence et en liberté. Voir sur ce point les remarques éclairantes de Sylvie Courtine-Denamy dans *Simone Weil. La quête de racines célestes*, *op. cit.*, pp. 120-121 où l'auteure analyse le désir weilien de rester hors de l'Église.

déréalisation du travailleur comme une libération des instincts érotiques du sujet. Marcuse ne conçoit pas tant la réification comme la réduction du sujet à un objet actif mais dénué de pensée que comme l'enrégimentement de son énergie libidinale. Dès lors la déréification désigne le mouvement de libération de cette énergie et le mérite de Marcuse est de montrer que la désaliénation du travail peut être au service d'une telle libération et ainsi favoriser l'essor d'une communauté véritable.

Si le travail n'est plus soumis à la saturation que l'on connaît dans le régime capitaliste d'exploitation, il peut devenir le lieu d'expression des désirs des individus. Si le principe du rendement maximal n'est plus le principe dirigeant l'exercice du travail, si l'activité économique est au service des besoins ontologiques de l'homme, alors la configuration affective des individus cesse de subir la répression que l'on a vu être à l'œuvre à partir des analyses de Gramsci et de Marcuse. Si les tendances instinctives des individus sont libérées dans le cadre d'un travail désaliéné, alors ce sont aussi les conséquences pathologiques de la répression sexuelle qui peuvent être dépassées : la morbidité et l'agressivité ne seraient plus les traits saillants de la figure centrale de l'époque. Nous avons montré en effet que la répression sexuelle directement ou indirectement commandée par la direction scientifique des entreprises et l'absence de plaisir du travailleur au cours de son activité avaient tendance à orienter l'énergie libidinale du côté de la pulsion de destruction. Aussi, si la cause de cette orientation négative est supprimée, c'est aussi la trajectoire de l'énergie libidinale qui est modifiée. Le travail désaliéné doit donc permettre de réorienter le cours de cette énergie vers Éros et ceci permettra de reconstituer les liens organiques entre les personnes que la société industrielle a eu tendance à entamer si ce n'est à détruire. Se référant à *Psychologie collective et analyse du moi*, Marcuse signale en effet que les liens libidineux non sublimés autant que sublimés sont au fondement des « relations sociales », de la « communauté » dans la civilisation⁸²⁹. Encore faut-il montrer, pour

829 Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit., p. 181.

que cette argumentation fonctionne, que le travail désaliéné parvient à libérer les tendances érotiques des individus. Marcuse y parvient en deux temps au chapitre 10 de *Éros et civilisation*.

Il commence par redire à quel point il est nécessaire de comprendre le terme « Eros » de manière élargie. Éros intègre la sexualité sans lui être réductible : « Eros, en tant qu'instinct de vie, désigne un instinct biologique plus large, plutôt qu'une plus vaste étendue de la sexualité »⁸³⁰. Aussi, la libération des tendances érotiques des individus est distincte de la libération sexuelle même si celle-là inclut celle-ci. Mobilisant une argumentation analogue à celle que nous avons observée précédemment lorsque nous avons évoqué la réduction du concept ontologique de travail à sa signification économique, Marcuse montre que la répression sexuelle imposée par les exigences économiques capitalistes doit d'abord être comprise comme une réduction d'Éros.

Sous la domination du principe de rendement, la *cathexis* libidinale de l'individu et les relations libidineuses avec les autres sont normalement et étroitement réservées au temps de loisir et dirigées vers la préparation et l'exécution de l'acte génitale ; il n'y a que dans des cas exceptionnels et d'une manière très sublimée, que les relations libidineuses sont autorisées à pénétrer dans la sphère du travail. Ces contraintes, imposées par le besoin de réserver une grande quantité d'énergie et de temps à un travail non satisfaisant, perpétuent la déssexualisation du corps nécessaire à la transformation de l'organisme en sujet-objet de réalisations socialement utiles⁸³¹

Dans une société soumise au principe de rendement, la satisfaction érotique est cantonnée au temps de loisir et, dans ce temps réduit, la libido a tendance à s'orienter vers un acte déterminé, l'acte génital, pour déployer son énergie spécifique. La sexualité entendue en son sens restreint, dérive donc au fond de la répression d'Éros dans les conditions tayloro-fordiennes de production. La répression sexuelle que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer doit donc d'abord être comprise comme une contraction et une saturation d'Éros qui s'exprime tout à la fois dans la réduction de la libido à la sexualité et dans la libération de celle-ci par le seul canal sexuel. Le sujet

830 *Ibid.*, p. 179.

831 *Ibid.*, p. 175.

recherchant avidement l'acte sexuel durant son temps de loisir est déjà un sujet dont la libido se trouve socialement réprimée. Dès lors, « le développement d'un principe de réalité non répressif, l'abolition de la sur-répression rendue nécessaire par le principe de rendement provoquerait le renversement de ce processus »⁸³². Dans une société non soumise aux exigences du régime économique capitaliste, on assisterait à une resexualisation de l'ensemble du corps : « tout le corps deviendrait un objet de *cathexis*, une chose pour jouir, un instrument de plaisir. Les satisfactions libidineuses ne seraient plus uniquement orientées vers l'acte génital »⁸³³. Le renversement du processus de réduction d'Éros engagé par la suprématie du principe de rendement permettrait une transformation de la libido au sens où l'investissement libidinal serait étendu. La libération d'Éros dans des conditions sociales et existentielles déterminées ne conduit pas à une explosion de la sexualité mais à « une érotisation de toute la personnalité »⁸³⁴. La libido pourrait trouver des canaux de satisfaction divers et multiples. Cette transformation de la libido consécutive au dépassement de sa réduction à la sexualité est décisive : « le développement libre de la libido transformée, *au-delà* des institutions du principe de rendement, diffère essentiellement de la libération de la sexualité régie à *l'intérieur* du domaine de ces institutions »⁸³⁵. La libération d'Éros doit donc être comprise comme une ouverture de l'investissement libidinal, comme une sublimation de la sexualité : réintégrée dans des zones et des moments de la vie quotidienne « comprenant l'ordre du travail », les manifestations de la sexualité brute diminueraient⁸³⁶. Si Marcuse peut penser une satisfaction érotique au travail, c'est donc parce qu'il s'appuie sur cette conception élargie de la libido. Penser un investissement libidinal au travail ne veut pas dire que les individus pourront entretenir des relations sexuelles sur leur lieu de travail. Il s'agit de penser un investissement libidineux dans les rapports spécifiques que le travailleur entretient

832 *Ibid.*, p. 176.

833 *Ibid.*

834 *Ibid.*

835 *Ibid.*, p. 177.

836 *Ibid.*

avec les objets du travail et avec ses collègues. À travers la désaliénation du travail, c'est donc aussi cette ouverture de la libido qu'il s'agit de mettre en œuvre de manière à donner une nouvelle substance aux rapports interindividuels.

Nous pouvons donc en venir au second temps de l'argumentation : la désaliénation du travail passe par la restauration de rapports affectifs, libidineux entre les hommes au travail. Mais comment se concrétise cette restauration dans le cadre d'un travail désaliéné ? Si Marcuse s'intéresse à la satisfaction libidinale permise par le rapport que le travailleur entretient avec l'objet du travail dans le cadre du travail désaliéné⁸³⁷, nous nous concentrerons, en vertu de l'objet qui est le nôtre ici, sur les relations libidineuses qui peuvent se tisser dans des structures de production non soumises au principe de rendement. À nos yeux, la place qui est confiée à la collaboration interindividuelle dans le cadre d'un travail désaliéné ainsi que l'influence des modalités domestiques du travail ouvrent la voie à une érotisation des rapports interindividuels dans le travail. On a vu précédemment lors de l'évocation des réformes concrètes visant la désaliénation du travail que la collaboration des travailleurs devait être réelle et permettre l'expression par chacun de son avis personnel. En effet, si le travail ne se limite plus à une application de règles déterminées à l'avance, qu'il n'est plus codifié, mais qu'il est sujet à une perpétuelle reconfiguration par la délibération, la parole humaine retrouve un véritable statut. Il ne s'agit plus de répéter docilement des discours mécaniques dont on a été instruit et que l'on répète inlassablement de jour en jour mais d'être pleinement l'auteur de son discours, de s'y investir et de l'interroger. En ce sens la parole retrouve une dimension soulignée par Arendt dans *Condition de l'homme moderne* : elle est l'expression de la singularité individuelle. Le statut de la parole dans les conditions du travail désaliéné nous autorise à penser que les individus peuvent y réaliser de véritables échanges

837 Voir *Ibid.*, pp. 185 à 192 où Marcuse esquisse un parallèle entre le travail et le jeu sur le plan de la satisfaction instinctuelle. Ici, pour ce qui est du plaisir ressenti dans l'ouvrage, la distinction fondée sur le rapport à l'objet entre le travail et le jeu n'a pas une valeur discriminante : que le travailleur doive se confronter à un objet n'empêche pas l'apparition du plaisir au travail.

dialogiques où la pensée des interlocuteurs circulent, passent d'un esprit à un autre en y laissant les marques d'une subjectivité singulière. Or, puisque « rien dans la nature d'Eros ne justifie la notion selon laquelle “l'extension” de l'instinct est limité au domaine corporel »⁸³⁸, on est en droit de penser que ce dialogue est à même de favoriser le désir instinctif de fusion entre les individus. La libération de la parole sur le lieu de travail est créatrice de liens interindividuels et, si l'on accepte la conception élargie d'Eros proposée par Marcuse, on peut penser que cette unité prend appui sur des instincts libidineux : « *Le Banquet* contient la célébration la plus claire de l'origine et de la substance sexuelles des relations spirituelles [...] la “procréation” spirituelle est l'œuvre d'Eros tout autant que la procréation corporelle »⁸³⁹. À cet égard la « culture du travail » prônée par Weil ne peut que renforcer cette unité spirituelle et elle contribue donc aussi à la satisfaction du principe de plaisir. Par ailleurs, puisque le rythme du travail désaliéné se rapproche du travail domestique, les individus ont non seulement le temps de procéder à ces dialogues centrés sur les besoins de la production, mais ils sont aussi libres de nouer des relations amicales : leurs conversations ne sont plus contraintes de se limiter aux seules nécessités de la production. Des liens chaleureux de camaraderie sont susceptibles d'y apparaître. Ce sont ces transformations touchant le travail individuel et collectif qui doivent permettre la satisfaction au travail des désirs érotiques des individus.

La « civilisation du travail » cultive les rapports libidineux entre individus au sens où elle se sert de l'activité économique de production des biens de subsistance pour éveiller et renforcer les rapports interindividuels. Cette civilisation considère le travail comme un soutien fondamental des relations interpersonnelles. Elle admet l'investissement de la libido des individus dans le travail et parvient de ce fait à rapprocher les individus, à donner une substance réelle,

838 *Ibid.*, p. 183. Marcuse signale dans la même page que la réduction d'Eros au domaine corporel est elle-même un résultat historique de la répression et que le dépassement de l'antagonisme entre le corps et l'esprit « ouvrirait la sphère dite spirituelle à l'instinct ».

839 *Ibid.*, p. 184. Voir aussi le passage extrait de *Psychologie collective et analyse du moi* que Marcuse cite à la page 186. Freud a lui-même vu que les liens de camaraderie entre des collègues pouvait avoir une substance libidineuse.

organique parce qu'instinctuelle et donc solide à leurs relations : « les relations de travail qui sont à la base de la civilisation, et ainsi la civilisation elle-même, seraient soutenues par une énergie instinctuelle non-déssexualisée »⁸⁴⁰. L'intégration des relations libidineuses dans le travail consécutive à sa désaliénation doit renforcer la vie en communauté des individus. Aussi, la « civilisation du travail » constitue un idéal au sens où elle restaure les liens inter-personnels dissous par les modalités tayloro-fordiennes de production. Elle est une véritable communauté au sens où les individus n'existent plus de manière séparée, juxtaposée.

C. Au delà de la raison technicienne

Reste à voir si la « civilisation du travail » peut se défaire du motif intellectuel de la raison technicienne. Si les conditions d'un travail désaliéné permettent de mettre fin à la réification intellectuelle et affective du travailleur et que la « civilisation du travail » peut ainsi se présenter comme une société d'individus libres et unis par des liens affectifs solides, il faut aussi voir si cette civilisation ne reconduit pas le trait intellectuel majeur de la figure du travailleur taylorien. La réalisation de la liberté dans la « civilisation du travail » n'est-elle pas la réalisation de la liberté technicienne ? N'est-ce pas un culte de la maîtrise du travailleur sur la matière qu'une telle civilisation promeut ? Le travailleur libre n'est-il pas celui qui manifeste toute sa puissance intellectuel et physique de transformation consciente du monde ? Finalement, à travers la mise en lumière de l'aphorisme baconien dans le discours weilien, c'est peut être à l'éloge de la raison technicienne que l'on assiste.

Persistance d'un problème : liberté et domination

Des précisions sont nécessaires sur ce point car si tel est le cas,

840 *Ibid.*, p. 186.

si la « civilisation du travail » coïncide avec la culture de la raison technicienne, alors sa capacité à offrir une réponse à la crise nihiliste traversée par l'Occident sera illusoire. En effet, on l'a vu, la raison technicienne engage un rapport à l'être dans lequel celui-ci est perçu comme un fond d'énergie commissible devant être libéré. Or, cette ontologie a deux conséquences importantes. D'abord, elle porte en son sein un impératif de soumission de l'individu aux exigences techniques du système de production. Pour cette raison, ce trait intellectuel spécifique paraît ruiner l'idéal de l'individualité libre et consciente. De plus, l'ontologie de l'arraisonnement entraîne une valorisation éthique de la force dont nous avons mis en évidence l'orientation nihiliste. Aussi, la « civilisation du travail » peut-elle se baser sur une autre ontologie que celle de l'arraisonnement ? Faire du travail désaliéné une source de contenus culturels positifs, n'est-ce pas encore s'appuyer sur le rapport arraisonnant à l'être ? En quoi le travail désaliéné peut-il échapper à cette ontologie ? N'est-elle pas naturellement constitutive de toute forme de travail ? N'appartient-elle pas à l'essence du travail ?

Ce problème intervient dans la philosophie du travail de Simone Weil. S'il n'est pas formulé dans les termes qui sont les nôtres, il nous semble que la philosophe fut consciente de la nécessité de penser le problème du rapport au monde engagé par l'activité de travail, et ce d'autant plus lorsqu'on soutient l'idée d'une « civilisation constituée par une spiritualité du travail »⁸⁴¹. Le lexique de la maîtrise, de la domination, du contrôle qui traverse les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*⁸⁴² nous laisse penser que l'idéologie de la raison technicienne n'est pas absolument absente, au moins implicitement, de la première version weilienne de la « civilisation du travail ». Ce sentiment est encore renforcé par le lien de « fraternité *virile* qui unit les compagnons de travail»⁸⁴³ : la

841 Simone Weil, *L'enracinement* dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, p. 191.

842 Mais aussi les autres textes de l'époque. Voir par exemple « Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 1, *op. cit.*, p. 277 : l'objectif de Weil à travers la désaliénation du travail est notamment de « rendre [...] à l'individu, la domination qu'il a pour fonction propre d'exercer sur la nature, sur les outils, sur la société elle-même ».

843 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Œuvres complètes*, Tome 2,

« civilisation du travail » réaliserait l'idéal cartésien d'hommes qui seraient comme maîtres et possesseurs de la nature. Si le travail est l'expression de la capacité de chacun à faire preuve de sa maîtrise technique du monde, alors, loin de mettre fin au règne de la raison technique et à son désir de domination de l'énergie planétaire, le travail peut contribuer à l'exacerber. Contrairement à ce que Weil pensait à la fin des années 1920⁸⁴⁴, le travail n'est pas nécessairement pacificateur ; il peut être à l'origine d'une volonté de puissance s'exprimant de manière violente. Si ce problème ne nous paraît pas clairement thématique par Weil, certains passages de ses *Cahiers* montrent qu'elle a pressenti le rapport existant entre la raison technique et l'agressivité, le désir de domination : « cause des guerres : chaque homme, chaque groupe humain se sent, à juste titre, légitime maître et possesseur de l'univers »⁸⁴⁵. Alors même que c'est par l'intermédiaire d'un éloge de la science moderne issu de la Renaissance que Weil promeut l'idéal de la « civilisation du travail » en 1934, elle remarque ici, au début des années 1940, le danger interne de la posture cartésienne.

Weil semble reconnaître la faillite de l'idéal de la science moderne. La quête de l'efficacité pratique a finalement entraîné une corruption de l'idéal représenté par la science moderne. La domination de la nature est mal interprétée. L'adage baconien selon lequel « on ne commande à la nature qu'en lui obéissant »⁸⁴⁶ signifie que c'est par une « soumission consciente à la nécessité »⁸⁴⁷ que l'homme commande à la nature. Or, l'orientation pratique de la science moderne entraîne progressivement une réduction de l'adage à l'acte par lequel l'homme commande à la nature. Le phénomène de compréhension de la nécessité extérieure est surtout compris comme un moyen de domination ; la dimension passive inscrite dans

vol. 2, *op. cit.*, p. 92. (Nous soulignons).

844 Voir Simone Weil, « Réflexions concernant le service civil » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 1, *op. cit.*, pp. 47 sq.

845 Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 1, *op. cit.*, p. 306.

846 Francis Bacon, *Novum Organum*, Paris, PUF, 1986, Livre 1, aphorisme 3.

847 Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » dans *Œuvres Complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 92.

l'obéissance tend à être évacuée. Certains passages des *Cahiers* font apparaître cette faillite de la science classique. Si l'objet de la science grecque était de « faire de l'univers l'œuvre de Dieu »⁸⁴⁸, « celui de la science classique est de “nous rendre maîtres et possesseurs de la nature” »⁸⁴⁹. Simone Weil souligne le renversement opéré : l'assimilation à Dieu est bien différente dans chacun de ces deux cas. Dans le cas de la science moderne, la distance qui sépare l'homme et Dieu, s'atténue. L'homme semble transcender la nécessité qui régit l'ordre de l'univers. Il ne lui est pas soumis, il la domine. Ce renversement fait l'objet d'une critique de la science moderne en termes moraux : « la science grecque était à base de piété. La nôtre est à base d'orgueil. Il y a un péché originel de la science moderne »⁸⁵⁰.

La question est dès lors la suivante : la valorisation du travail à l'œuvre dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* qui insiste sur le rapport existant entre le travail et l'exercice de l'intelligence, de la liberté, n'est-elle pas imprégnée du même orgueil ? Finalement, cette valorisation du travail n'enferme-t-elle pas la « civilisation du travail », entendue dans son sens normatif, dans une impasse ? L'exercice du travail désaliéné peut-il être autre chose que la réalisation de la raison faustienne ?

L'épreuve de l'objet dans le travail et le dépassement du mythe faustien

La reprise de l'idéal de la « civilisation du travail » dans *L'enracinement* assume cette question. Dans ce texte, il s'agit bien pour Weil de chercher, au sein même de l'activité de travail, « un mode d'action qui échappe à cet empire de la force »⁸⁵¹. Aussi, sans renier la

848 Simone Weil, *Oeuvres Complètes*, Tome 6, vol. 1, *op. cit.*, p. 299.

849 *Ibid.*

850 Simone Weil, *Oeuvres complètes*, Tome 6, vol. 3, Paris, Gallimard, 2002, p. 261 et p. 163 où dans le même ordre d'idée, Simone Weil écrit : « tous nos maux spirituels viennent de la Renaissance ».

851 Joël Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002, pp. 61-62. La perspective d'un dépassement de la raison technicienne intervient également chez Marcuse lorsqu'il tente de penser une société qui ne serait plus soumise à l'hégémonie du principe de rendement, notamment dans *Éros et civilisation*. Les figures d'Orphée et de Narcisse sont en effet des figures concurrentes de Prométhée, elles incarnent le combat contre la raison technique prométhéenne. Cependant, Marcuse n'envisage pas la désaliénation du travail comme moyen privilégié d'organiser ce dépassement. Certes, un travail désaliéné ne sera plus dirigé par le principe de rendement, il sera la manifestation d'Éros mais ce n'est pas du travail lui-même que semble devoir venir l'éveil d'un autre rapport à l'Être. Il semblerait plutôt que sous l'influence des écrits freudiens, Marcuse en soit venu à chercher l'au-delà de la raison technicienne dans les réactions

valorisation du travail à l'œuvre dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de 1934, Simone Weil oriente sa réflexion vers un nouvel aspect essentiel de l'activité de travail. Dans la mesure où le travail est le lieu d'un contact entre un sujet et un objet, entre l'homme et le monde, il implique tout à la fois une dimension active d'expression du sujet dans l'objet mais aussi une dimension passive que nous appellerons « l'épreuve de l'objet ». L'épreuve de l'objet désigne ce qui dans le travail s'impose à l'homme, de manière nécessaire et extérieure. L'épreuve de l'objet renvoie à l'hétéronomie essentielle de l'activité de travail. Elle est double. Cette hétéronomie concerne d'abord le caractère nécessaire du travail, c'est à dire le caractère naturellement servile de cette activité : nous devons travailler, c'est une nécessité de nature. Elle relève ensuite de la résistance de l'objet à travailler, des lois qui lui sont propres et qui s'imposent à quiconque tente de transformer l'objet. En s'orientant vers l'épreuve de l'objet, Weil souligne davantage la dimension passive du travail. En témoigne la référence au « caractère pénal du travail, indiqué par le récit de la Genèse »⁸⁵² dans la dernière section de *L'enracinement*. Il s'agit pour elle de voir si la dignité du travail ne peut pas être extraite de son caractère de fardeau, de « soumission imposée »⁸⁵³. Le fait que cette réorientation soit doublée d'une focalisation sur le travail physique va également dans le sens d'un déplacement de la curiosité de Weil vers la passivité du travail : le travail physique a l'avantage de rendre plus patente l'épreuve de l'objet dans la mesure où cette épreuve, l'effet produit par le contact de l'objet extérieur sur nous, a des manifestations physiques évidentes. La valeur que Weil confère à l'épreuve de l'objet se fonde sur un éloge de l'obéissance qui, à nos yeux, est lourd de sens quant au problème que

contre la répression des instincts. Ce sont ces réactions qui font apparaître les tendances subversives de la société. Ce ne serait donc pas du travail lui-même mais de l'ensemble des réactions instinctives à la répression qu'il faudrait attendre l'avènement d'un univers « trans-prométhéen » (nous empruntons ici l'expression utilisée par André Nicolas dans son ouvrage *Herbert Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen*, Paris, Seghers, 1969). Sur la localisation des tendances subversives dans les réactions instinctives à la répression, voir Herbert Marcuse, *Vers la libération*, Paris, Minuit, 1969. Puisqu'il ne cherche pas dans le travail lui-même le renouveau de la civilisation, Marcuse ne nous apparaît pas comme un représentant radical de la « civilisation du travail ».

852 Simone Weil, *L'enracinement* dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, p. 359.

853 Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 4, Paris, Gallimard, 2006, p. 373.

nous avons posé ici : « le travail physique consenti est, après la mort consentie, la forme la plus parfaite de la vertu d'obéissance »⁸⁵⁴. Après avoir valorisé la liberté du travailleur, Weil décide cette fois-ci, dix ans plus tard, de prendre en un certain sens le contre-pied de son premier discours, comme s'il s'agissait de le corriger, de le modérer. Le travail physique est consenti : il est accepté humblement après que la volonté du travailleur ait été mise à l'épreuve. Le travail est d'abord un fardeau qui s'impose au travailleur et c'est dans la nécessité pour le travailleur de se soumettre au dur labeur que Weil situe cette fois-ci la valeur du travail. L'éloge un peu déstabilisant du travail physique qui clôt la troisième partie de *L'enracinement* intervient comme un moyen de mettre l'accent sur une dimension que la première version weilienne de la « civilisation du travail » avait non pas occulté mais moins mise en relief. Si l'obéissance intervient bel et bien dans l'aphorisme de Bacon, Weil l'employait surtout pour montrer que l'homme pouvait parvenir à un contrôle de la nature. Cette fois-ci, la nécessité d'obéir à l'univers, le consentement de l'individu se pliant à ses lois, est soulignée de manière à prévenir la reconduction de la rationalité technique dans la « civilisation du travail ». Si cette rationalité n'est pas reconduite, c'est parce que le péché d'orgueil de la science moderne est compensé par l'humilité du travailleur pliant humblement sous le joug de la nature.

Après avoir valorisé le travail au nom d'une perspective que l'on pourrait dire intellectualiste au sens où la valorisation du travail physique tient à ce que le produit du travail manuel est l'expression de l'esprit du producteur, Weil insiste cette fois-ci sur l'incorporation douloureuse de la nécessité naturelle par le travailleur. Le décalage du passage qui suit par rapport aux textes des *Réflexions* est marquant. Dans *L'enracinement*, c'est le caractère passif du travail qui est au centre de l'analyse.

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 autre état

854 Simone Weil, *L'enracinement*, *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, p. 359.

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.⁸⁵⁵

Dans ce passage, Weil valorise la subordination du travailleur au cycle biologique de la nature. Cette subordination incarnée par l'échange de métabolisme de l'homme avec la nature que Arendt décriait fait ici figure d'élément positif car il est le lieu d'acceptation par l'homme de l'ordre naturel. En travaillant, l'homme se fond dans l'univers. Non seulement il accepte la dure nécessité du labeur au cours duquel il trouve le temps long. Il accepte de se faire violence pour vivre et prendre place de manière durable dans le monde⁸⁵⁶, mais de plus il accepte la loi de la chose à faire, les exigences qu'elle implique en fonction des méthodes de travail qui permettent de la fabriquer mais aussi en fonction de sa nature propre, de sa composition, de sa texture etc... La soumission à la nécessité est donc double ; elle concerne tout à la fois la nécessité du cycle biologique mais aussi la nécessité de l'objet à produire. Cette double subordination fait que le travail est détournement de soi au profit de la nature et de l'objet à produire. Si le travail est une mort c'est parce qu'il exige ce détournement de soi, cette mise à l'épreuve de la volonté personnelle toujours plus soucieuse de satisfactions immédiates que d'efforts médiats. Au travail l'homme sert la simple reproduction de la vie. Il s'oublie pour un temps ; s'il se situe encore, indirectement, à la fin de son action, il n'est pas, durant le travail, la fin immédiatement visible. Il paraît bien plutôt servir l'objet qu'il façonne. En ce sens, on peut dire que l'homme fait place au monde en travaillant. Son insertion active dans le monde exige parallèlement l'acceptation des lois du monde. En ce sens, le travail contient en lui-même les remèdes contre l'hégémonie de la

855 *Ibid.*, p. 378.

856 La thématisme weilienne du travail nous paraît ici proche de l'analyse que Patočka déploiera plus tard en associant le travail au premier mouvement de l'existence humaine. Voir sur ce point Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduit par Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988 et *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981 et l'étude de Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence : études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2007.

rationalité technique. Le rapport d'arrondissement de l'être se double, dans le travail, d'un don de soi, d'une ouverture à l'être.

Si Weil valorise ici une dimension qu'Arendt avait eu tendance à enfermer dans la négativité⁸⁵⁷, c'est parce que la nécessité pour le travailleur de se détourner de soi et de se plier à la nécessité vient compenser la maîtrise qui est la sienne dans son acte de production consciente. Son insistance sur le thème de l'obéissance et du consentement douloureux a pour but de présenter le travail comme une activité productrice d'humilité⁸⁵⁸. Weil dégage donc ici un second aspect de l'objectivation matérielle, second aspect qu'elle adjoint comme pour la compenser à l'objectivation de l'esprit, à sa matérialisation dans la valorisation hégélienne du travail encore développée dans les *Réflexions* de 1934. La dimension considérée ici est la suivante : le travail matériel de l'objet permet au travailleur d'éprouver corporellement la résistance de la matière et sa subordination à la loi biologique de la nature. L'altérité du monde dans lequel l'homme a à s'intégrer se manifeste de manière sensible. Elle entre dans le corps du travailleur. En effet, la peine que l'homme endure pour transformer les objets du monde lui est rendue visible par sa sueur, sa fatigue physique voire ses blessures. La thématization de la douleur physique, de l'obéissance et du consentement a vocation à rétablir l'équilibre perdu par la science moderne⁸⁵⁹. La valorisation du travail dans la dernière section de *L'enracinement* fait donc écho à

857 En ce sens il nous semble que l'éloge que Arendt adresse à Weil tient aussi au fait que la philosophe d'origine allemande n'ait pas vu le sens positif que Weil accordait au caractère cyclique et asservissant du travail. Voir *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 181. Si Weil critique l'idée d'une possible libération à l'égard du travail comme un élément purement utopique du marxisme, elle voit dans l'asservissement à la loi du travail la source d'une valeur culturelle positive. Sur ce point les deux philosophes nous paraissent très éloignées l'une de l'autre.

858 Cette thèse n'est pas isolée. Max Scheler essaye aussi de faire droit à cette valeur du travail, qu'il relie explicitement à la tradition chrétienne. Voir « Arbeit und Weltanschauung » dans Max Scheler, *Ethik und Kapitalismus, zum problem des kapitalistischen geistes*, Wiesbaden, VS Verlag, 2010, pp. 133 à 148. Le travail, écrit-il, est « d'après la conception chrétienne l'école de l'humilité [die Schule der Demut] » (p. 141, nous traduisons). Au lendemain de la première guerre mondiale, Scheler tente de repenser l'éthique du travail afin de « développer dans l'âme de notre peuple des moteurs religieux et moraux actifs, qui lui redonneront la volonté, la force et la joie de travailler » (p. 133). Une pensée de la « civilisation du travail » en son sens normatif répond donc à l'analyse critique déployée dans « Der Bourgeois ». Dans l'esprit de l'auteur, le réinvestissement de la conception chrétienne du travail doit intervenir comme un remède à la crise nihiliste provoquée par l'éthique du ressentiment. L'humilité intervient comme une réponse à la haine de soi, des autres et du monde que Scheler repère dans l'idiosyncrasie bourgeoise. Voir sur point « la culture du travail comme expression du ressentiment selon Scheler » dans le chapitre deux de la première partie.

859 Voir notamment *L'enracinement* dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, p. 285 : « notre conception de la grandeur est la tare la plus grave et celle dont nous avons le moins conscience comme d'une tare ».

l'éloge de la liberté du travailleur des *Réflexions* : elle met en valeur son obéissance afin d'éviter qu'il ne succombe à la puissance et à l'orgueil. Sur ce point, le titre de l'ouvrage, *L'enracinement*, est significatif : en travaillant, l'homme s'enracine, il s'intègre à un monde dont il n'est qu'une partie, il ne le domine pas. S'enraciner, c'est se lier à un sol objectif pour y puiser les nutriments dont on a besoin. Les racines sont la marque de notre dépendance à l'égard de ce milieu. À travers la thématique ouverte par ce titre, c'est bel et bien à une critique de la rationalité abstraite et moderne que l'on assiste : Weil critique son indifférence aux situations concrètes, sa tendance à se réaliser de manière désincarnée, tendance conduisant celui qui en est le porteur à perdre conscience de son inscription dans un monde qui pèse sur lui⁸⁶⁰.

L'expérience de la douleur dans le travail physique complète le mouvement d'inscription de l'homme dans l'univers au sens où elle montre que cette inscription n'est pas unilatérale : s'insérer dans le monde, c'est sans doute y laisser sa marque mais c'est aussi être marqué par lui. Le fait que le travail physique rende plus manifeste le caractère d'épreuve du travail justifie la valeur que Weil lui confère dans ses derniers écrits⁸⁶¹.

Si la « civilisation du travail » semble reposer sur la restauration de l'idéal de liberté cher aux Lumières, elle n'en constitue pas une pure reprise. En insistant dans ses derniers écrits sur la dimension passive du travail, Weil insiste sur la nécessité de penser l'individu comme une entité devant trouver une place dans l'univers en acceptant ses lois : l'homme est obligé de se plier à ses lois. Cette insertion est une condition de son épanouissement. L'importance que Weil accorde à l'insertion sociale nous paraît déjà être le reflet d'un

860 Nous sommes ici redevables, dans la construction de cette analyse, aux articles de Frédéric Worms et Joël Janiaud consacrés au dernier texte écrit par Weil et respectivement intitulés « L'obligation dans *L'Enracinement* » et « Simone Weil et le déracinement du moi » dans Valérie Gérard (dir.), *Simone Weil, Lectures politiques*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2011.

861 Voir un passage significatif dans la lettre ironique que Simone Weil adresse à Xavier Vallat, commissaire au Questions juives, le 18 octobre 1941. Weil le remercie de l'« avoir ôté de la catégorie sociale des intellectuels et [lui] avoir donné la terre et avec elle toute la nature. Car seuls possèdent la nature et la terre ceux à qui elles sont entrés dans le corps par la souffrance quotidienne des membres rompus de fatigue ». Simone Weil, « Lettre à Xavier Vallat », *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 974.

travail de réflexion sur l'idéal de liberté des Lumières. Alors que cet idéal s'élabore souvent autour du mythe de l'entité abstraite et séparée des autres, n'accédant à la pleine et entière liberté qu'en rompant avec le poids des déterminations sociales et familiales, l'homme libre de la « civilisation du travail » est un individu inséré dans une communauté⁸⁶². Ce paradoxe apparent indique déjà qu'une redéfinition de la liberté est envisagée. En fait, à travers son éloge de la dimension passive du travail, Weil montre qu'elle pense bel et bien la liberté comme une capacité à prendre place dans le monde plutôt que comme une capacité à prendre possession du monde. En ce sens l'épreuve de l'objet dans le travail est le lieu de dépassement du mythe faustien. Le thème de l'insertion intellectuelle développé par Simone Weil et Herbert Marcuse doit être pris comme l'indice d'une thématization singulière de la liberté. Cette thématization singulière est décisive. C'est en elle que s'enracine la possibilité d'un dépassement de la raison technicienne caractéristique du nihilisme. Pour Weil comme pour Marcuse, il semble que la liberté doive être comprise non plus sous la forme de la puissance, de la réalisation d'une volonté abstraite. La liberté véritable se situe plutôt dans l'arrachement à cette croyance : être libre, c'est d'abord en finir avec cette conception orgueilleuse de la liberté. Cet arrachement permis par le travail doit finalement aboutir à la construction d'une conception positive de la liberté définie comme inscription dans le monde. Être libre, c'est être capable de comprendre le monde dans lequel on vit de manière à s'y faire une juste place, c'est saisir intellectuellement les lois extérieures de la réalité objective pour apprécier sa compatibilité avec nos volontés.

Travail et humilité

C'est donc en repartant du travail comme épreuve, comme fardeau, que Weil envisage le dépassement de la raison technicienne. Le caractère d'épreuve du travail est à la source d'une métaphysique de l'humilité qui répond immédiatement à l'orgueil de la raison

862 Voir Benjamin Constant « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » dans *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, chapitre 3.

technicienne. Cette manière de concevoir le sens de la valorisation du travail physique dans *L'enracinement* nous semble justifier par la place de cet éloge dans l'économie générale du texte. Il intervient immédiatement après l'élaboration de la thèse suivante : le consentement à la pesanteur du monde doit constituer la source d'inspiration de la civilisation occidentale⁸⁶³. Weil voit dans le consentement l'acte par lequel l'individu parvient à adhérer à la nécessité extérieure : il ne se contente pas de plier sous son poids, il lui obéit, il l'intègre et l'accepte. Or, pour qu'une telle adhésion puisse voir le jour, l'individu doit parvenir à se défaire de son point de vue propre, il doit réussir à se détacher de ses désirs personnels. C'est bien cela que le travail met en jeu. Il n'est pas rare de voir le travailleur se rendre au travail malgré lui, contre sa volonté, parce qu'il le faut⁸⁶⁴. La reprise du labeur lui est souvent pénible mais il ne s'écoute pas. Le consentement constitue un élément capital de la décréation dans la métaphysique religieuse de Weil. Se décréer consiste à se défaire de son autonomie pour adhérer à la nécessité qui constitue l'ordre du monde. En consentant à l'ordre du monde l'individu se décréé, il accepte l'inscription de son individualité dans l'univers. Il accepte en un sens de ne plus être pour faire place à l'univers et cet effacement du sujet au profit de l'être témoigne d'un amour pur, non égoïste, désintéressé qui constitue un pont vers la « connaissance surnaturelle »⁸⁶⁵. Si le travail physique doit être « le centre spirituel » d'une « vie sociale bien ordonnée »⁸⁶⁶, c'est donc parce qu'il est le vecteur pratique d'exercice de cette vertu qu'est le consentement. Réhabiliter le consentement du travailleur permettra à l'Occident de renouer avec les valeurs d'humilité, d'obéissance et d'amour des

863 Voir Simone Weil, «L'enracinement» dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, pp. 350 à 358. « Le problème d'une méthode pour insuffler une inspiration à un peuple » (*Ibid.*, p. 260) devient un thème central des réflexions de Simone Weil dans les dernières années de sa vie. Sur ce point, nous renvoyons le lecteur aux textes consacrés aux civilisations grecque, indienne et occitanienne dans les *Écrits de Marseille* rassemblés dans *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 2, Gallimard, 2009.

864 Voir « Journal de la vie d'usine » dans *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 2, *op. cit.*, p. 198 : « En rentrant, maux de tête accrus, vomissements, ne mange pas, ne dors guère ; à 4 h ½, décide de rester à la maison ; à 5 h me lève... ».

865 C'est le titre d'un volume des œuvres complètes. Voir Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 4, *op. cit.*, 2006.

866 Simone Weil, *L'enracinement* dans *Œuvres complètes*, Tome 5, vol. 2, *op. cit.*, p. 365.

civilisations anciennes⁸⁶⁷.

La pensée qui a véritablement enivré les anciens, c'est que ce qui fait obéir la force aveugle de la matière n'est pas une autre force plus forte. C'est l'amour. Ils pensaient que la matière est docile à la sagesse éternelle par la vertu de l'amour qui la fait consentir à l'obéissance. [...] C'est de là que vient la conception stoïcienne de *l'amor fati*, l'amour de l'ordre du monde, mis par eux au centre de toute vertu. L'ordre du monde doit être aimé parce qu'il est pure obéissance à Dieu.⁸⁶⁸

Weil prend soin de préciser dans les lignes qui suivent immédiatement ce passage que *l'amor fati* des stoïciens n'est pas un acte d'« insensibilité à base d'orgueil »⁸⁶⁹ mais un acte d'amour. Le consentement à la nécessité n'est pas l'acte d'une volonté virile, il intervient grâce à l'épuisement de la volonté personnelle, grâce à la mort du *Je*⁸⁷⁰. Ainsi, il s'agit bel et bien d'un acte dans lequel l'oubli de soi au profit de l'être est central : le consentement symbolise tout à la fois le détachement vis-à-vis de nos désirs personnels et l'acceptation d'un ordre contrevenant à ces désirs. C'est ce type d'attitude de retrait de l'individu faisant place à l'être que Simone Weil entend promouvoir à travers l'éloge du travail physique. Pour Weil, si l'on veut sortir de la crise nihiliste véhiculée par le règne de la raison technique et sa valorisation aveugle de la force, il faut faire du travail le lieu d'exercice de la vertu de consentement. S'il ne s'agit pas pour la philosophe de proposer d'étendre son expérience spirituelle à l'ensemble de la société⁸⁷¹, elle voit néanmoins le travail physique comme un moyen d'inoculer un germe d'humilité dans le corps social.

Le travail peut donc être à la source d'une métaphysique de l'humilité qui réponde à la volonté de puissance technique de l'homme faustien. L'épreuve de la servitude dans le travail, que Simone Weil

867 *Ibid.*, p. 352.

868 *Ibid.*, pp. 350-351

869 *Ibid.*, p. 352.

870 La mort du je est l'expression qui traduit le mieux le concept weilien de décréation. Ce motif parcourt les *Cahiers*. Voir par exemple *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 4, *op. cit.*, p. 117 : « le but est de perdre la personnalité ». Nous nous permettons aussi de citer au commentaire du concept proposé par Sylvie Courtine-Denamy dans *Simone Weil, La quête de racines célestes*, *op. cit.*, p. 130 : se décréer, c'est « imiter le renoncement volontaire de Dieu en refusant notre existence ». L'être décréer abdique sa toute puissance tout comme Dieu l'a fait lors de la création puisqu'elle fut, pour Weil, non pas « un mouvement d'expansion de soi » mais au contraire « un mouvement de rétractation, de renoncement, d'abdication à Sa toute puissance ».

871 Voir à cet égard les précisions apportées par Joël Janiaud dans l'article évoqué précédemment « Simone Weil et le déracinement du moi » dans Valérie Gérard (dir.), *Simone Weil, lectures politiques*, *op. cit.*, pp. 43 à 51.

vécut personnellement au cours de son expérience de la vie d'usine, « délivre de l'illusion de la puissance, de l'imagination d'un moi qui croit être la mesure de toute chose et pense que sa puissance peut lui permettre de dominer les conditions de sa propre existence ainsi que l'ordre du monde »⁸⁷². Le simple fait d'éprouver la nécessité cyclique du travail libère de la rationalité technique car cette nécessité est étrangère au finalisme.

Il y a dans le travail des mains et en général dans le travail d'exécution, qui est le travail proprement dit, un élément irréductible de servitude que même une parfaite équité sociale n'effacerait pas. C'est le fait qu'il est gouverné par la nécessité, non par la finalité. On l'exécute à cause d'un besoin, non en vue d'un bien ; « parce qu'on a besoin de gagner sa vie » comme disent ceux qui y passent leur existence.⁸⁷³

Si l'impératif technique se définit par une dialectique des moyens et des fins, le travailleur voit que les fins que l'homme prétend poursuivre ne sont finalement que des moyens : « on travaille seulement parce qu'on a besoin de manger. Mais on mange pour pouvoir continuer à travailler et de nouveau on travaille pour manger »⁸⁷⁴. Ainsi l'apprentissage de l'humilité et le dépassement de la rationalité technique commence avec la découverte du caractère circulaire plus que linéaire de l'activité de travail : « c'est quand l'homme se voit comme un écureuil tournant dans une cage circulaire que, s'il ne se ment pas, il est proche du salut »⁸⁷⁵. Mais c'est aussi dans l'expérience de la nécessité, de la résistance de l'être au cours de son acte de production que le travailleur comprend qu'il se définit moins par la liberté que par la servitude, par la fragilité que par la puissance ; il saisit l'être comme un réseau matériel structuré qui pèse sur lui, auquel il doit se soumettre et non pas seulement comme une matière qu'il peut manipuler au gré de ses désirs. Dans son travail, l'individu nie son existence d'être séparé ; il doit s'intégrer à ce réseau en se pliant à ses exigences. Ainsi, au travail, l'homme s'oublie et consent à cet oubli. Il apprend ainsi l'humilité : « l'humilité est la

872 Robert Chenavier, Simone Weil. *Une philosophie du travail*, op. cit., p. 492.

873 Simone Weil, « Condition première d'un travail non servile » dans *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 1, op. cit., p. 418.

874 *Ibid.*, pp. 419-420.

875 Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 3, op. cit., p. 196.

connaissance qu'on est néant en tant qu'être humain, et plus généralement en tant que créature »⁸⁷⁶. Il est nécessaire de nier une partie de soi pour adhérer à l'ordre de l'univers, lui obéir. Si cette adhésion peut conférer une certaine dignité à celui qui en est capable, cette dignité n'a rien à voir avec un quelconque mouvement d'orgueil : « l'obéissance serait-elle parfaite (et elle ne l'est presque jamais), on ne peut être orgueilleux de ce qu'on accomplit – du moins au moment qu'on l'accomplit – tant qu'on ne fait qu'obéir »⁸⁷⁷. La domination du monde qui structure le comportement du technicien n'est qu'une apparence orgueilleuse. En dernière instance nous nous soumettons à la nécessité impersonnelle de l'univers. L'expérience de la vie d'usine en tant qu'expérience douloureuse de la servitude radicale a permis à Weil de prendre conscience de la servilité radicale du travail et ainsi de la vanité et du caractère mensonger de la maîtrise technique de l'être. Le mythe de l'homme faustien ne correspond pas à notre situation dans le monde : « orgueil, croyance aux qualités occultes. Croire qu'on a des droits [...]. Comment le croire dans un monde où tout peut nous tuer ? C'est oublier que les hommes font partie de l'univers »⁸⁷⁸. À l'usine, c'est le poids de notre incarnation que Weil a éprouvé. Le consentement à la souffrance que doit effectuer celui qui cherche à se rendre comme maître et possesseur de la nature restaurerait finalement la vérité de l'adage baconien. Par l'entremise de la souffrance, l'homme reprend conscience de son obéissance fondamentale aux lois de l'univers⁸⁷⁹.

Travail et attention

Le dépassement de la raison technique ne s'achève pas avec la seule reconnaissance de notre servitude fondamentale. Il s'opère également dans l'attitude pratique concrète du travailleur. L'oubli de soi au profit du monde qui caractérise l'attitude générale du travailleur s'exprime aussi dans son acte de travail lorsque le travailleur est

876 Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 2, Paris, Gallimard, 1997, p. 383.

877 *Ibid.*, p. 200.

878 *Ibid.*, p. 121.

879 Voir Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 1, *op. cit.*, p. 306.

attentif. La métaphysique de l'humilité se prolonge dans une conception de l'action comme don de soi et non plus comme affirmation de soi. L'importance que Simone Weil accorde au concept d'« attention » tout spécialement dans les dernières années de sa vie tient au fait qu'elle incarne pratiquement la métaphysique de l'humilité : « dans l'ordre de l'intelligence, l'humilité n'est pas autre chose que l'attention »⁸⁸⁰. Le travailleur attentif actualise le mode d'action spécifique de cette métaphysique de l'oubli de soi au profit de l'être. L'attention, dans la mesure où elle procède d'un oubli du sujet au profit de l'objet, est le signe d'un rapport au monde qui ne se réduit pas à sa maîtrise. L'attention est l'acte par lequel le sujet qui se tourne vers un objet se trouve finalement submergé par lui⁸⁸¹. Dès ses premiers écrits philosophiques, Simone Weil soulignait l'effacement du sujet attentif : « quand on est attentif à l'objet on ne fait plus attention à soi »⁸⁸². L'oubli de soi est une condition de l'action efficace : on se tourne vers l'extériorité pour agir et on prête attention aux propriétés de l'objet de manière à exploiter ou à contourner ce qui fait obstacle à la finalité poursuivie. Mais ce qui est décisif ici, ce n'est pas tant le résultat de l'action que le geste d'effacement de soi qui permet de le produire. Weil insiste sur la spécificité de ce geste en le rapprochant, dans ses derniers textes, de la prière : « la prière [n'est] que l'attention sous sa forme pure »⁸⁸³. Ce rapprochement rend manifeste l'approfondissement de l'effacement interne à l'attention. Celui qui prie est à la merci de ce qui est au-delà de lui. Il se nie comme être, et cette négation est la condition du salut. Si la prière consiste à se nier soi-même pour recevoir la grâce⁸⁸⁴, de la même manière, l'attention est l'activité de l'esprit par laquelle le sujet

880 Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 2, *op. cit.*, p. 383.

881 Nous parlons ici de l'attention intuitive qui est « le modèle de l'attention la plus aboutie » pour Simone Weil. Voir Joël Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002, p. 21.

882 Simone Weil, « L'attention » dans *Œuvres complètes*, Tome 1, *op. cit.*, p. 392.

883 Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 3, *op. cit.*, p. 315. Voir aussi « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » dans *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 1, *op. cit.*, pp. 255 à 262.

884 Voir à cet égard Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 4, *op. cit.*, p. 126 : « Supplier c'est attendre du dehors la vie ou la mort. À genoux, la tête inclinée, dans la position la plus commode pour que le vainqueur, d'un coup d'épée, tranche le cou ; la main touchant ses genoux [...] pour recevoir de sa compassion, comme de la semence d'un père, le don de la vie. Dans le silence, quelques minutes d'attente s'écoulaient ainsi. Le cœur se vide de tous ses attachements, glacé par le contact imminent de la mort. Une vie nouvelle est reçue, faite purement de miséricorde ».

s'efface pour laisser être l'objet. La plénitude d'être de l'objet se mesure au degré d'oubli de soi : « ce qui saisit la réalité est l'attention, de sorte que plus la pensée est attentive, plus l'objet est plein d'être »⁸⁸⁵. L'objet est sans que nous soyons. Le travailleur pleinement investi dans son travail est si attentif à l'objet qu'il ne pense plus à lui. Cet investissement, ce transport du sujet hors de lui-même est à la source du plaisir extatique du travailleur⁸⁸⁶. L'attention permet de dépasser la perspective personnelle dans la mesure où l'attention sous sa forme la plus pure « semble devoir dissoudre littéralement la personnalité »⁸⁸⁷.

En vertu de cet effacement du sujet, l'attention se distingue de la concentration vigilante qui est structurée par un rapport de maîtrise. Dès lors, l'attention a plus à voir avec la contemplation qu'avec la domination pratique. L'être véritablement attentif se laisse envahir par l'objet qui lui fait face. On peut même aller plus loin et dire que l'attention pleine et entière permet de dépasser la séparation du sujet et de l'objet. Dès lors, si on pense l'attention dans le domaine du travail, il apparaît qu'elle rompt avec le rapport de maîtrise essentiel à la technique. La proximité entre le sujet et l'objet est trop forte pour que l'arraisonement puisse être le rapport engagé. L'acte de travail implique à certains égards un tel laisser être de l'objet dans le regard attentif que l'objet cesse en cet instant d'être perçu comme une matière à exploiter. Si le sujet ne se distingue plus, au cours de son travail, de l'objet qu'il façonne, alors, il peut difficilement le soumettre à ses catégories, le concevoir de manière extérieure comme une substance manipulable. Lorsque le sujet doit faire preuve d'attention dans son travail, il s'extrait du rapport arraisonnant. Certes, il s'agit toujours bel et bien de façonner l'objet en fonction d'un but et d'une certaine méthode. Mais pour que ce but puisse être atteint et la méthode réalisée, le travailleur doit également prêter attention à l'objet particulier qu'il travaille et voir comment, compte tenu de ses

885 Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 3, *op. cit.*, p. 228.

886 Voir *Ibid.*, p. 216 : « la plus haute extase est la plénitude de l'attention ».

887 Joël Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, *op. cit.*, p. 70.

singularités, il peut se plier à un schéma général et abstrait. La mise en adéquation du schéma général et de l'objet particulier implique d'être « prêt à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer »⁸⁸⁸ : « l'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contacts avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser »⁸⁸⁹. La réalisation effective d'un plan général se faisant dans une situation concrète, le travailleur doit faire droit à la singularité de la situation et, s'il maîtrise bien les méthodes et le plan d'exécution prédéfinis, il trouvera un moyen de les appliquer à cette situation. Pour ce faire, il se peut qu'il parte non pas du plan qu'il connaît, mais de l'objet singulier qui lui fait face ; si l'on peut penser qu'il fait entrer de force l'objet dans son plan, il paraît également légitime de dire qu'il adapte son plan à la situation particulière qui lui fait face. Son regard est donc tendu non pas vers le but à atteindre et les méthodes qui permettent de l'atteindre, mais vers l'objet. Le but à atteindre et les méthodes sont paradoxalement en retrait au cours de l'acte de travail, incorporés qu'ils sont par l'esprit du travailleur. On peut illustrer cette idée en faisant référence au travail de l'artisan. Certes, un menuisier choisit son morceau de bois en fonction de l'objet qu'il prétend produire. Cette matière est donc appréhendée selon ce que nous avons nommé un rapport de maîtrise. Cependant, au moment de son choix et au cours de son travail, il prête une telle attention aux propriétés de l'objet qu'il est, d'une certaine manière, en lui. Il est tout entier absorbé par la forme des veines du bois, par exemple. Ce sont ces formes de l'objet à transformer qui le dominent. Dans le rapport attentif à l'être, on remarque que le rapport de domination s'inverse : ce n'est pas seulement le sujet qui imprime les marques de son esprit sur l'objet, c'est aussi l'objet qui s'impose à lui. Ainsi, au sein même du rapport de domination que le travailleur entretient avec l'objet qu'il façonne, une part de contemplation, c'est-à-dire d'ouverture passive,

888 Simone Weil, « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » dans *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 1, *op. cit.*, pp. 260.

889 *Ibid.*

s'introduit. L'attention introduit une part de dé-maîtrise, d'ouverture non absolument maîtrisée dans le procès de travail. Au travail, l'homme entre en contact avec le monde en ce sens qu'il le découvre dans la plénitude de sa singularité. C'est en vertu de la spécificité de ce rapport attentif à l'être que Simone Weil peut rapprocher le travail de la contemplation comprise comme ouverture à l'altérité : « vocation des travailleurs : contemplation des choses »⁸⁹⁰. Contrairement à une idée reçue, le travail n'est pas tout entier une activité de maîtrise de l'être, il est aussi, s'il fait une part à l'attention, l'acte par lequel l'homme fait droit à l'altérité de l'être et s'y plie. « L'esprit du don de soi »⁸⁹¹ qui caractérise l'attitude du travailleur attentif le libère de l'appréhension technique du monde dans lequel l'être est appréhendé comme un objet de domination : le travailleur est lui aussi dominé par l'objet qu'il prétend maîtriser. Le dépassement de la rationalité technique permise par le déploiement de l'attention apparaît dans la transposition de cette attitude aux rapports interindividuels. Dans le regard attentif porté sur autrui, « l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle même l'être qu'elle regarde tel qu'il est, dans toute sa vérité »⁸⁹². Dans le regard attentif, l'autre n'est pas vu comme un objet maîtrisable que l'on pourrait soumettre à ses catégories. Au contraire, être attentif à l'autre, c'est le laisser nous submerger, s'oublier pour le laisser être et respecter son altérité.

La désaliénation au service de l'humilité et de l'attention du travailleur

Mais en quoi le travail désaliéné est-il plus à même que le travail aliéné de permettre au travailleur de consentir à la nécessité, de faire l'épreuve de son obéissance passive aux lois de l'univers ? En quoi favorise-t-il le déploiement d'un regard attentif ? Ces questions sont cruciales car s'il y a une égalité sur ce point entre le travail aliéné et le travail désaliéné, alors on peut dire que Weil court le risque de légitimer les formes les plus extrêmes d'oppressions du travailleur. Ne

890 Simone Weil, *Œuvres complètes*, Tome 6, vol. 3, *op. cit.*, p. 309.

891 Joël Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, *op. cit.*, p. 95.

892 Simone Weil, « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » dans *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 1, *op. cit.*, p. 262.

risque-t-on pas de cautionner l'oppression des travailleurs en faisant du travail une « école de l'humilité »⁸⁹³ ? En fait cette critique ne fonctionne pas et ce parce que Weil pense justement la désaliénation du travail comme un moyen de rendre sensible la subordination du travailleur à la nécessité, et comme un moyen de favoriser le déploiement d'une attention véritable. À l'inverse, le travail aliéné est un travail qui empêche le travailleur d'appréhender les lois de l'univers et de saisir sa subordination. Le travail aliéné est aussi un travail qui empêche le travailleur de faire usage de la faculté d'attention.

Si le travail aliéné empêche le travailleur de saisir sa subordination aux lois de l'univers, c'est essentiellement parce que ce travail s'opère sans l'intelligence du travailleur. Dans le travail parcellisé, l'individu ne fait qu'exécuter un geste, il ne saisit pas le sens de ce geste. De plus, puisque ce geste s'effectue selon le schéma des séries et non pas des suites, le travailleur ne fait pas usage de sa pensée méthodique. Or, la mise en sommeil de l'intelligence dans le travail aliéné empêche le travailleur de comprendre les lois de l'univers auquel il devra se soumettre. De ce fait, elle le prive de toute saisie intellectuelle de sa subordination. Le travailleur éprouve sa subordination mais il ne comprend pas. De ce fait, il est soumis mais ne peut consentir à sa soumission. Il la vit sans la comprendre et ne peut donc pas l'accepter intellectuellement. Pour Weil, il s'agit là d'un problème de taille. La différence entre une soumission vécue et une soumission comprise et acceptée est décisive. C'est elle qui fait la différence entre la décréation et la destruction⁸⁹⁴. Lorsque l'individu

893 Nous réemployons ici l'expression utilisée par Max Scheler dans « Arbeit und Weltanschauung », article publié dans *Ethik und Kapitalismus, zum Problem des kapitalistischen Geistes*, op. cit., p. 141. Dans la dernière page de son article, Scheler montre le caractère anticapitaliste de cette éthique du travail : « la conception chrétienne est en contradiction avec tout impérialisme économique, ainsi qu'avec toute forme de "capitalisme" pour lequel le principe de développement des besoins par une par une production intérieure infinie est essentiel pour le libre marché et la mentalité économique d'une aspiration également infinie à toujours plus de bénéfices » (p. 145, nous traduisons). Cependant, Scheler ne présente pas les modalités concrètes d'exercice du travail qui sont sensées lui permettre d'assumer cette fonction pédagogique. À nos yeux, il ne va donc pas assez loin dans l'exploitation du caractère critique et normatif de la conception du travail qu'il tente de déterrer en s'appuyant sur la tradition chrétienne. Toujours est-il qu'il voit dans la restauration de l'éthique chrétienne du travail un moyen d'ouvrir une voie au dépassement du nihilisme. Voir à cet égard l'article d'Olivier Agard intitulé « Anthropologie philosophique et nihilisme : le cas de Max Scheler » paru dans Marc Crépon, Marc De Launay (dir.), *Les configurations du nihilisme*, op. cit., tout spécialement les pages 143 à 145.

894 Nous renvoyons à nouveau le lecteur à l'article de Joël Janiaud « Simone Weil et le déracinement du moi » dans Valérie Gérard (dir.), *Simone Weil, Lectures politiques*, op. cit., pp. 46 : où l'auteur commente un passage du *Cahier 7* de Simone Weil. Il écrit : « Détruire un moi humain, de l'extérieur, n'équivaudra jamais à une décréation. L'ascèse du moi

comprend sa soumission, il accepte une loi qui contrevient à ses désirs personnels. Ainsi il se défait *volontairement* du moi égoïste, et c'est par cet acte volontaire qu'il sème en lui l'humilité. L'humilité ne se confond pas avec la soumission aveugle. Dans l'humilité, une part de dignité est conservée. Lorsqu'il ne comprend pas la nécessité à laquelle il se soumet, le travailleur a tendance à vouloir compenser la négation de soi vécue au travail dans des activités qui lui permettent de regonfler son orgueil. L'individu dont le *Je* est détruit au lieu d'être volontairement mis entre parenthèse fuit sa subordination à la nécessité, il cherche à reconquérir un sentiment de puissance en dehors du travail⁸⁹⁵.

Par ailleurs, en imposant des contraintes artificielles, non nécessaires et donc injustes, le travail aliéné donne une fausse image de la subordination à la nécessité. En imposant des souffrances inutiles aux travailleurs, l'aliénation du travail leur donne une fausse image de la nécessité. Elle opacifie donc la nécessité réelle en la mélangeant à l'injustice sociale. Dans le travail aliéné, le travailleur ne parvient pas à démêler la vraie et la fausse nécessité.

[Dans une telle situation], il est inévitable qu'on se trompe, soit en regardant comme des injustices des souffrances inscrites dans la nature des choses, soit en attribuant à la condition humaine des souffrances qui sont des effets de nos crimes et tombent sur ceux qui ne le méritent pas. Une certaine subordination et une certaine uniformité sont des souffrances inscrites dans l'essence même du travail et inséparables de la vocation surnaturelle qui y correspond. Elles ne dégradent pas. Tout ce qui s'y ajoute est injuste et dégrade.⁸⁹⁶

En mêlant ainsi nécessité réelle et injustice sociale, le travail aliéné ne produit pas l'humilité mais la révolte. Or le risque de l'espoir révolutionnaire consiste selon Weil en ce qu'il peut laisser croire aux travailleurs qu'il se libéreront un jour du travail.

En tant que révolte contre l'injustice sociale l'idée révolutionnaire est bonne et saine. En tant que révolte contre le malheur essentiel de la

vient du sujet lui-même ; aucun dictateur ne pourra jamais prétendre faire œuvre spirituelle en écrasant la personnalité des individus sur lesquels il a du pouvoir. Pour entrer dans l'impersonnel, l'être humain a d'abord besoin d'être un moi, nourri du collectif mais pas écrasé par le collectif »

895 Voir à cet égard Simone Weil, « Condition première d'un travail non servile » dans *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 1, *op. cit.*, p. 420.

896 *Ibid.*, p. 428. Voir aussi *Œuvres complètes*, Tome 2, vol. 3, *op. cit.*, pp. 258-259.

condition même des travailleurs, elle est un mensonge.⁸⁹⁷

L'idée révolutionnaire est bonne en tant que révolte contre l'aliénation du travail. Le problème de cette idée, lorsque la nécessité réelle n'est plus saisie, est qu'elle peut porter en elle un espoir eschatologique indu et contraire à l'humilité inspiratrice de la « civilisation du travail ». Elle peut laisser penser qu'en s'émancipant de l'oppression sociale les travailleurs parviendront également à échapper à l'épreuve du travail. Pour que l'humilité puisse germer, il faut donc évacuer les souffrances superflues du travail⁸⁹⁸.

Enfin, en réservant un triste sort à l'intelligence du travailleur, en faisant de son activité celle d'un automate, le travail aliéné commet un « attentat contre l'attention des travailleurs »⁸⁹⁹.

La basse espèce d'attention exigée par le travail taylorisé n'est compatible avec aucune autre, parce qu'elle vide l'âme de tout ce qui n'est pas le souci de la vitesse. Ce genre de travail ne peut pas être transfiguré, il faut le supprimer.⁹⁰⁰

Le travailleur ayant incorporé les techniques de production et travaillant donc sans avoir besoin de faire attention à ce qu'il fait tout en restant néanmoins vigilant, prêt à réagir en fonction des vicissitudes du procès de production, n'a pas besoin d'être attentif. Il ne fait pas place à l'objet, puisqu'on ne peut pas dire qu'il le travaille, à proprement parler. Il agit sur lui de manière mécanique, préconçue. Si

897 Simone Weil, « Condition première d'un travail non servile » dans *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 1, *op. cit.*, p. 428.

898 Voir *Ibid.*, p. 429. Emmanuel Mounier fait exactement le même constat dans « Note sur le travail » : avec la poussée rapide du machinisme, les éléments de la peine au travail ont été gravement développés, ils ont rendu plus écrasante la peine essentielle du travail. Voir Emmanuel Mounier, *Œuvres 3, 1944-1950*, Paris, Seuil, 1962. Cet article résume bien la manière dont Mounier envisage les problèmes relatifs au travail. De manière générale, sa position est modérée : sans adhérer à l'idéologie technicienne qui verrait dans les progrès de la mécanisation un moyen de réduire le temps de travail, il ne plaide pas non plus pour une « civilisation du travail ». Même si Mounier refuse le pessimisme qui ferait du travail « un esclavage inévitable et sans joie » (p. 278) et qu'il tente de dégager les « humbles destinations du travail » pour la personne (p. 280), ce n'est pas au travail qu'il confie la tâche de réaliser, d'accomplir l'existence humaine. Ceci tient au fait qu'il souscrit à la distinction entre le travail et la création, laquelle « est la forme d'activité la plus proprement spirituelle » (p. 277). En fait le travail n'est « qu'un exercice particulier de l'activité, naturel mais pénible, appliqué à l'élaboration d'une œuvre utile, matérielle ou immatérielle. Le travail n'est donc pas, en droit, toute la vie, ni l'essentiel de la vie de l'homme » (p. 277). S'il reconnaît la fonction du travail pour l'insertion physique et sociale de l'homme dans le monde et qu'il voit dans le travail « un remarquable instrument de discipline » (p. 280), arrachant l'individu à lui-même, il ne fait pas du travail un concept ontologique. Son adhésion à la dichotomie du travail et de la création, prenant elle-même appui sur l'opposition du travail et du loisir, l'empêche de songer à une « civilisation du travail » entendue en son sens normatif.

899 Simone Weil, « Condition première d'un travail non servile » dans *Œuvres complètes*, Tome 4, vol. 1, *op. cit.*, p. 429.

900 *Ibid.*

Weil valorise tant la suite par rapport à la série, c'est donc aussi parce que contrairement à la série, la suite exige que le travailleur soit attentif à ce qu'il fait, que son esprit fusionne avec l'objet qu'il travaille. Dans le même ordre d'idée, on peut ici reconvoquer une analyse faite par Marcuse dans *Éros et civilisation* lorsqu'il remarquait que la production tayloro-fordienne détruit l'objet en le fragmentant et c'est sur cet objet fragmenté, détruit que le travailleur intervient pour le reconstruire⁹⁰¹. Cependant cette reconstruction se fait également de manière fragmentée afin de faciliter la répétition mécanique des gestes. Le travail parcellisé est donc un travail qui, en un certain sens, est sans objet parce que le travailleur n'a pas affaire à une altérité véritable qui réclamerait sans cesse une prise en compte de la singularité de l'objet donné⁹⁰². La destruction préalable de l'objet vise son uniformisation de manière à rendre possible la production en série qui, comme on vient de le dire, rend superflue l'attention du travailleur. Aussi, la promotion d'une désaliénation du travail est solidaire d'une défense de l'attention des travailleurs.

La valorisation par Weil de l'épreuve du travail et de l'attention comme moyens d'apprentissage et d'expression de l'humilité ne rompt donc pas avec l'idéal du travail sain qu'elle commence à construire au début des années 1930. Les réformes concrètes qui soutiennent l'essor de la pensée méthodique du travailleur ne sont pas remises en question par la valorisation de la dimension passive du travail. Pour que cette passivité puisse être féconde, il faut que le travailleur puisse comprendre la nécessité à laquelle il accepte de se soumettre. Il faut également qu'il puisse travailler de manière attentive. Or, la compréhension de la nécessité et le déploiement de l'attention exigent la désaliénation du travail. Cette désaliénation est donc, dans un même mouvement, au service de la liberté du travailleur et d'une juste compréhension de sa servitude. C'est parce qu'elle sert ainsi deux

901 Nous renvoyons ici au passage déjà cité de *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 83.

902 Comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler en nous référant au commentaire des *Manuscrits de 1844* proposé par Franck Fischbach, le travailleur aliéné est une pure dépense d'énergie abstraite : c'est un individu dont le rapport passif aux objets est effacé. Cette analyse reçoit ici une nouvelle illustration : c'est au cœur de l'activité de travail, activité dans laquelle l'homme est sensé faire l'épreuve de l'objectivité, que l'objectivité est évacuée par les modalités techniques de la production.

tendances intellectuelles apparemment opposées qu'elle permet véritablement son insertion. La désaliénation du travail permet au travailleur de s'insérer dans le monde au sens où le travailleur ne prend pas possession du monde, il s'y fait une place en se soumettant intellectuellement à ses règles. Dans le travail désaliéné, l'homme entre en contact avec la nécessité objective, il en fait l'épreuve et c'est seulement par l'intermédiaire de cette épreuve qu'il peut façonner le monde à son image. Alors que le travail aliéné gâche la fécondité de l'épreuve du travail en voilant la nécessité réelle et en ruinant toute forme de pensée attentive, le travail désaliéné dévoile cette nécessité et réclame l'exercice de l'attention. Ce faisant, il donne une base pratique à l'éveil d'une pensée nouvelle, libérée du mythe de la raison technicienne. Les modalités concrètes d'exercice du travail sain doivent permettre au travailleur de saisir son inscription dans le monde. Cette saisie exige qu'il comprenne le monde dans lequel il s'intègre, qu'il s'ouvre à lui, qu'il en fasse véritablement l'épreuve. La désaliénation du travail doit restaurer la prise de contact entre l'homme et l'hétéronomie objective. C'est ainsi que le travailleur comprendra que la liberté dont il dispose est toujours seconde et qu'elle ne peut se réaliser de manière abstraite et détachée des lois extérieures de la réalité objective.

Conclusion

Notre réflexion s'était donnée pour objectif d'étudier les rapports entre le travail et la culture en les interrogeant selon une perspective sociologique et philosophique. Deux questions ont animé notre réflexion. D'une part, quelle est la signification anthropologique de la valorisation moderne du travail ? De quel type de mentalité, de quel type d'homme est-elle l'expression ? D'autre part, le travail peut-il être au fondement d'une civilisation authentique, c'est-à-dire d'une société cultivant de nobles valeurs intellectuelles et morales ?

Au terme de notre réflexion guidée par ces deux questions, deux thèses principales peuvent être dégagées. Tout d'abord, la « civilisation du travail » existant de fait, dans le régime économique capitaliste, présente, à bien des égards, des accents nihilistes. La figure du travailleur moderne sacrifiant « tous les instants du jour, tous les jours de l'année, [et] toutes les années de sa vie »⁹⁰³ au travail est une figure qui nie les idéaux philosophiques des Lumières sans porter de véritable culture positive parce qu'elle est animée par une visée essentiellement destructrice. En vertu de ces deux motifs, cette figure ne paraît pas étrangère à l'apparition historique des phénomènes totalitaires. Ensuite, toute perspective de dépassement du nihilisme doit reconsidérer les modalités techniques d'exercice du travail en s'appuyant sur une révision de la dichotomie du travail et du loisir :

903 Pour reprendre l'expression déjà citée de Werner Sombart dans *Le Bourgeois, op. cit.*, p. 196.

c'est en réinvestissant dans le travail les attitudes et les pratiques que l'industrialisation a progressivement relégué dans la sphère du loisir que la « civilisation » pourra espérer retrouver son sens normatif. Une « civilisation du travail » au sens normatif du terme paraît envisageable à condition d'entreprendre sa désaliénation.

Repartant du cadre théorique établi par Marx, nous avons tout d'abord tenté de justifier la caractérisation des sociétés qui appartiennent à notre espace géographique et à notre époque par l'intermédiaire de l'expression « civilisation du travail ». Sur ce point, il nous faut ici insister sur l'importance de l'œuvre marxienne. Marx nous paraît être le fondateur de la pensée de la « civilisation du travail » dans la mesure où c'est grâce à son étude matérialiste de l'avènement historique du capitalisme et à l'analyse qu'il propose de sa formule générale que la survalorisation du travail dans nos sociétés modernes apparaît dans toute sa clarté. En tant que producteur de la sur-valeur nécessaire à l'accroissement du capital, le travail est sur-investi dans le régime économique capitaliste : il est saturé de manière intensive et extensive. Cette saturation intensive et extensive est par ailleurs rendue possible par l'aliénation du travail que Marx comprend avant toute chose comme la réduction progressive du travail à une pure dépense d'énergie abstraite consécutive à la séparation du travailleur et des moyens de production et à sa radicalisation dans la décomposition progressive de l'activité technique de travail qui arrache la maîtrise technique des modes de production des mains du travailleur. Si l'analyse des effets culturels de l'aliénation et de la saturation du travail n'est pas étrangère au corpus marxien, il nous a pourtant semblé que sa position méta-théorique matérialiste l'avait pourtant conduit à privilégier l'analyse des bases matérielles de la société industrielle plutôt que l'idéologie de cette société. En ce sens, si Marx met à jour les bases matérielles de la « civilisation du travail », sa pensée ne dépeint pas suffisamment la mentalité d'une telle civilisation. Si l'idéologie de la société industrielle a bel et bien une place dans le cadre théorique matérialiste et que le philosophe

matérialiste peut viser cet objet, l'idéologie apparaît comme un effet des structures matérielles si bien que la pensée de l'idéologie est seconde dans l'œuvre de Marx : elle doit être pensée à partir d'une analyse de ses bases matérielles. Il nous semble que la primauté théorique de la base matérielle a eu des conséquences sur le déploiement effectif de sa pensée : l'idéologie de la société industrielle n'a pas toujours été thématifiée en profondeur. Les intuitions et la perspective des *Manuscrits de 1844* nous semblent avoir été progressivement délaissés au profit d'une étude des structures techniques de production dans leur rapport avec leur fonction économique au sein du régime capitaliste. Aussi, même si la pensée marxienne construit le cadre théorique d'une analyse de la mentalité moderne dans ses rapports avec la sur-valorisation économique du travail, la pensée de Marx ne brosse pas vraiment le portrait intellectuel et moral de l'homme moderne. De ce fait, elle ne montre pas que ce portrait est, plus que celui des autres grandes figures des âges de l'histoire, largement teinté par une sur-valorisation du travail et ne s'engage pas vraiment dans la mise en lumière des effets intellectuels et moraux de cette valorisation. La justification marxienne de la caractérisation de notre société comme « civilisation du travail » est en ce sens incomplète.

Il nous a semblé que les débats internes à la sociologie compréhensive sur l'esprit du capitalisme et ses origines devait permettre de combler les lacunes de l'analyse marxienne. S'appuyant sur le postulat d'une autonomie relative des contenus intellectuels et moraux par rapport à leur base matérielle, cette sociologie a attiré notre attention dans la mesure où elle cherchait à démasquer les transformations subjectives qui auraient pu être à l'origine du phénomène économique capitaliste. Ce faisant, elle permettait d'esquisser le portrait intellectuel et moral de l'homme faisant du travail une valeur ; elle livrait les premiers éléments de réponse à notre question anthropologique en décrivant les ressorts moraux de la valorisation du travail, en faisant apparaître le sens de sa valorisation

dans la modernité. Deux descriptions intellectuelle et morale du travailleur sont ressorties des analyses de Weber et Scheler. La thèse weberienne des affinités électives entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme décrit la valorisation moderne du travail en la reliant à l'ascétisme protestant. La culture du travail apparaît alors comme le fait d'un homme angoissé, cherchant à dissiper ses inquiétudes en se soumettant à un contrôle de soi systématique. Valoriser le travail, c'est combler le vide lié au mystère de la prédestination en déployant l'ascétisme monastique dans la sphère prosaïque de l'économie. Pour sa part, Scheler présente cette culture comme l'expression d'une éthique du ressentiment : à travers la valorisation du travail, c'est une attitude réactive empreinte d'un désir de vengeance qui se manifeste. La mentalité du travailleur est celle d'un homme affaibli et apeuré, en quête de sécurité. En investissant toute son énergie dans l'activité quotidienne et routinière de travail, il se détourne d'une libération risquée, aventureuse de l'énergie vitale en même temps qu'il parvient à discipliner ses instincts les plus sombres et les plus désordonnés. Ainsi, en valorisant le travail, l'homme libère sa haine de soi, des autres, du monde et de la vie. On remarquera ici que si la généalogie de la « valeur-travail » est sujette à une polémique entre les deux auteurs, cette polémique concerne plus l'origine factuelle et historique de cette valeur que son contenu éthique : sur ce dernier point on peut faire valoir la proximité de Weber et Scheler. Une signification anthropologico-caractérologique unifiée, cohérente de notre culture du travail semble pouvoir être reconstruite à partir de leurs analyses dans la mesure où on y trouve des points de recoupements. Malgré tout, il nous a semblé que la perspective généalogique qu'ils adoptent risquaient de manquer les motifs actuels, spécifiquement contemporains de notre culture du travail. Si la sociologie compréhensive se focalise bel et bien sur les représentations intellectuelles et morales dominantes d'une société centrée sur le travail, il n'est pas garanti que l'impulsion originelle ayant déterminé l'engagement illimité dans le travail soit encore le principe d'animation de la culture du travail. De plus, le type humain visé par les

sociologues de la compréhension correspond plus à l'entrepreneur bourgeois qu'au travailleur moderne. Or, dans une société où le type humain incarnant le travail s'apparente plus à l'ouvrier ou au salarié qu'à l'entrepreneur, il paraît nécessaire de renouveler l'analyse en s'intéressant à l'influence des procédés modernes de production sur la culture. Réorienter l'analyse du côté du travail concret, vivant, c'est-à-dire en s'intéressant aux modalités matérielles, techniques du procès de travail reçoit une justification théorique et socio-historique : cette méthode se donnant la « figure du travailleur » comme objet spécifique paraît plus à même de cerner les soutiens intellectuels et moraux contemporains de la culture du travail. La perspective matérialiste constitue une méthode d'investigation permettant de combler les lacunes de la méthode généalogique.

Repartant alors des écrits de Taylor et Ford, nous avons essayé d'examiner les relations que les principes d'organisation scientifique du travail pouvaient entretenir avec la subjectivité moderne en les considérant tout à la fois comme les reflets d'une certaine mentalité et comme des éléments matériels structurant la conscience intellectuelle et morale des individus. Le cadre théorique de notre recherche et son objet ayant été clairement définis, nous avons découvert un vaste corpus philosophique et sociologique lui correspondant dans la période de l'entre-deux guerres et des Trente glorieuses. L'étude de ce corpus, regroupant majoritairement des auteurs liés à la tradition marxiste, mais faisant aussi intervenir des interlocuteurs étrangers à cette tradition nous a permis de reconstruire un portrait intellectuel et moral relativement unifié de la figure du travailleur. En effet, il fut remarquable de constater la convergence des analyses proposées par des auteurs appartenant à un ensemble relativement hétéroclite. À partir de cette convergence, la figure du travailleur a été décrite selon trois traits saillants. Les structures de production expriment et forment une mentalité orientée vers la libération maximale de l'énergie planétaire, faisant de l'efficacité comprise comme accession à un niveau de rendement maximal une valeur ultime. Or, ce principe

métaphysique, qui est le principe fondamental de la « civilisation du travail » modelée par les principes tayloro-fordiens, engendre un certain type de rapport à soi : il favorise la mise à disposition de soi au nom de l'efficacité productive. La « civilisation du travail » est celle d'un individu se mettant en service. La figure du travailleur-soldat semble alors se greffer sur celle du moine ou du croyant travaillant apparu dans les analyses de la sociologie compréhensive. Le culte de la force donne alors un sens nouveau à l'ascèse rationnelle, à la discipline de soi que le travail était sensé réaliser. Travailler, ce n'est pas seulement se maîtriser, se discipliner, c'est aussi exprimer sa force virile, sa capacité à se soumettre aveuglément à une autorité par un dépassement courageux de soi au profit des intérêts supérieurs de la collectivité. Dans ce cadre, le travail favorise la réification de soi : l'individu adopte par rapport à lui-même une attitude contemplative. Il se voit lui-même de l'extérieur comme un objet manipulable dont il observe la mise en service. Cette rupture de l'unité subjective, de la présence à soi influe très largement sur le rapport aux autres et au monde de l'individu. La réification exprime non seulement le rapport à soi du sujet pris dans les structures de production tayloro-fordienne mais aussi son rapport aux autres et au monde. Puisqu'il n'entretient plus de rapport intime avec lui-même, le sujet reste étranger à l'intimité d'autrui : autrui n'est lui-même qu'un objet, qu'un être se réduisant à une présence matérielle. Puisque le sujet ne fait plus usage de sa pensée mais qu'il est le simple exécutant d'un acte défini en amont par d'autres membres de l'entreprise collective, il ne voit plus le monde comme un ensemble de relations intellectuelles, comme un ensemble pouvant avoir un sens et dans lequel il comprend sa place mais comme une réalité toute extérieure, lui faisant face et lui résistant parce qu'il ne parvient plus à le comprendre par la pensée. Enfin, dans un monde organisé par le principe métaphysique de l'efficacité et de l'arraisonement, le travail devient le lieu où se construit un complexe affectif paradoxal : il est un lieu de contrition, où la vie érotique de l'individu se voit réprimée en même temps que son énergie libidinale est orientée vers la jouissance destructrice.

Ces trois caractères ayant été dégagés, nous avons alors mis en évidence le caractère nihiliste de la « civilisation du travail » existant de fait. La description proposée de la figure du travailleur nous a en effet semblé devoir être mise en relation avec le constat critique dressé par de nombreux analystes de la crise de la civilisation. À l'heure où l'Europe et le monde se déchirent de manière sanglante, une topique de la crise de la civilisation s'établit en Europe. Or, même si cette topique fait l'objet de diagnostics divers et variés, il nous a semblé intéressant de mettre en relation les symptômes caractéristiques de cette crise avec le portrait intellectuel et moral du travailleur que nous venions de broser. La « civilisation du travail » comprise en son sens scientifique devait être mise en rapport avec le thème de la crise de la civilisation dans la mesure où les traits saillants de la figure du travailleur semblaient être en connivence avec les symptômes propres à la crise de la civilisation. Cette crise nihiliste s'exprime dans la négation, historiquement incarnée par les phénomènes totalitaires, des idéaux politiques et moraux que les Lumières avaient commencé à définir deux siècles auparavant. Elle se manifeste également par le sentiment assez largement partagé d'une crise des valeurs : le monde occidental peine à définir des principes directeurs positifs capables d'orienter les individus dans leur existence et dans l'histoire. Repartant de ces symptômes, nous avons alors tâché de montrer le lien qu'ils pouvaient entretenir avec les caractères spécifiques de la figure du travailleur. Dès lors, nous avons pu en arriver à établir de manière discursive le constat critique qu'Aldous Huxley illustre déjà de manière exemplaire dans *Le meilleur des mondes* : la « civilisation du travail » élaborée par Taylor et Ford est une civilisation nihiliste, les modalités techniques d'exercice du travail doivent être mises en rapport avec la crise de la culture occidentale.

C'est à ce stade de notre texte que le rapport entre l'usage scientifique de l'expression « civilisation du travail » et son usage pragmatique fut établi. Puisque la « civilisation du travail » existant de fait est une civilisation nihiliste, nous pouvions nous diriger vers notre

second axe de réflexion : il s'agissait alors de voir si « une civilisation du travail » comprise au sens noble du terme pouvait avoir un sens. La « civilisation du travail » au sens normatif de l'expression peut-elle permettre de sortir de la crise nihiliste ? Une valorisation anthropologique du travail qui ne serait pas l'expression et la source d'une crise de la culture est-elle possible ?

Si nous avons voulu, au cours de notre travail, défendre cette possibilité, il fallait bien reconnaître qu'elle n'apparaissait pas de manière immédiate. Face aux problèmes culturels posés par la culture du travail de la société industrielle, le dépassement du nihilisme paraissait plutôt s'ancrer dans une « civilisation des loisirs » : c'est en se libérant du travail et de sa valorisation que l'Occident semblait devoir trouver une voie pour sortir de la crise. Aussi, c'est à cette pensée que nous nous sommes tout d'abord intéressés. Nous avons voulu montrer que la promotion d'une « civilisation des loisirs » qui se construisait en Occident à partir de l'entre-deux-guerres s'enracinait dans la pensée de la crise : c'est bien au nom d'une régénération de la culture, de la santé intellectuelle et morale du vieux continent et des États-Unis que le temps de travail doit être réduit. L'enjeu culturel de la « civilisation des loisirs » ayant été mis en évidence, nous avons tâché de préciser les fondements pratiques et théoriques d'une émancipation par les loisirs. À cet égard, deux éléments nous paraissent devoir être retenus. D'une part, la « civilisation des loisirs » se propose d'exploiter les avantages productifs portés par le progrès technique : il faut utiliser les innovations techniques dans la mesure où elles permettent une économie de travail humain. Ensuite, l'émancipation par les loisirs engage une réflexion sur leur contenu. Si les loisirs sont le lieu d'une libération à l'égard des exigences de la sphère productive et qu'en ce sens ils ouvrent l'accès à une pensée et à des attitudes distinctes de celles qui prévalent dans le temps de travail, cette ouverture n'est pas immédiate. Il faut préciser le sens des loisirs car ils peuvent être solidaires des dispositions en vigueur dans l'entreprise. Certes, le loisir compris comme activité de délasserment

et de divertissement paraît opposé à toute morale utilitaire et à la quête de l'efficacité de la raison technicienne. De plus, le loisir est un lieu de liberté où l'individu échappe aux contraintes et aux obligations de la sphère productive ; il est maître de son temps et de ses activités, en ce sens on peut bien penser que c'est au loisir qu'il recouvre la liberté qui lui fait défaut dans l'existence réifiée qui est la sienne au travail. Cette brèche s'agrandit d'autant plus que l'on définit avec rigueur leur contenu. La réhabilitation de l'œuvre et de l'action chez Hannah Arendt nous est apparue comme une tentative pour penser une émancipation par les loisirs. L'investissement de l'art et de la politique remplit plusieurs fonctions culturelles opposées aux accents nihilistes de la figure du travailleur : il s'agit tout à la fois de lutter contre le culte de l'efficacité et sa vocation destructrice et contre la réification de soi, des autres et du monde portée par le travail rationalisé. Les loisirs doivent être le lieu de réalisation des idéaux humanistes mis à mal par la « civilisation du travail », il doivent également être le lieu au sein duquel se définiraient de nouveaux idéaux.

Cependant, la thèse de la « civilisation des loisirs » comprend un problème majeur : elle s'appuie pratiquement sur l'exploitation des modalités techniques de production élaborées dans le processus historique de rationalisation du travail. De ce fait, il paraît vraisemblable de penser que les effets culturels de la morphologie du travail tayloro-fordien risquent de se prolonger dans la « civilisation des loisirs ». Ce faisant, c'est l'ouverture même offerte par les loisirs qui risque d'être obstruée. Les traits de caractère de la figure du travailleur risquent, dans le meilleur des cas, d'être compensés par les traits intellectuels et moraux différents voire opposés que les loisirs seraient capables de former. Mais cette « compensation » serait, comme son nom l'indique un moyen de pérenniser les caractéristiques propres de la figure du travailleur en les canalisant, c'est-à-dire en évitant leur expansion et leur explosion. Dans ce cas, la fonction des loisirs est d'assurer la survie de la figure du travailleur, et le dépassement de la crise nihiliste par l'investissement des loisirs paraît

compromis. Dans le pire des cas, lequel n'est pas le moins probable, la mentalité de la figure du travailleur se prolonge dans le temps libre. Les loisirs sont alors un nouveau lieu d'expression du désir de maîtrise technique de l'être ; le culte de l'efficacité et la valorisation de la force imprègnent les activités de loisir. Parallèlement, les loisirs ne font que reproduire les attitudes réifiées et passives du travailleur tout en lui offrant l'occasion de libérer ses pulsions d'agressivité. Dans une telle perspective, d'ailleurs corroborée par de nombreuses études sociologiques, les loisirs renforcent les traits de caractère de la figure du travailleur : en permettant leur réalisation sur un mode plus libre, moins contraint, ils facilitent le processus d'appropriation et d'incorporation de ces attitudes par le sujet. Le constat est alors le même que dans l'hypothèse d'une compensation : une « civilisation des loisirs » qui exploiterait les modalités techniques du travail rationalisé serait finalement incapable de réaliser sa visée émancipatrice. Par delà cette limite interne, la promotion d'une « civilisation des loisirs » se heurte au problème suivant : elle accepte la négation de la personnalité humaine au travail. Repartant du caractère nécessairement servile de l'activité de travail, elle l'emprisonne dans le registre de la contrainte et de la peine. À partir de là, cette thèse fait sien l'idéal suivant : on ne doit attendre de libération du travail, il faut se libérer du travail. Mais ce qui nous semble problématique ici, c'est que cet idéal semble accepter la négation du sujet au travail. Or, l'acceptation de cette négation risque d'entraîner une justification des contraintes imposées par les modalités de production tayloro-fordienne. Taylor et Ford n'auraient rien fait d'autre que réduire la place du fardeau dans le temps de l'existence humaine. Ils auraient permis de produire plus en un temps limité. Dès lors, si on veut se libérer au maximum du travail, il faut accepter de se plier aux modalités de production qu'ils ont défini pendant un temps que l'on espère aussi court que possible. Il est vrai que certains auteurs ont privilégié la réduction de la consommation à cette solution technique : si les loisirs ne sont plus consacrés à la consommation, on peut envisager de réduire le temps de travail par la réduction de la

demande. Mais, quoiqu'il en soit, cette seconde position intègre également une position segmentaliste acceptant la division de l'existence humaine en deux temps distincts : le temps de l'existence servile et le temps de l'existence libre. Cette division du sujet humain en sujet nié pendant le temps de travail et sujet réel pendant le temps de loisir nous paraît, non seulement empiriquement difficile à réaliser, mais aussi moralement inacceptable. Le segmentalisme interne à la thèse de la « civilisation des loisirs » rencontre des limites de fait et une limite de droit : elle semble mettre en péril la cohérence existentielle de l'individu. Le segmentalisme caractéristique de la « civilisation des loisirs » accepte la négation du sujet au travail parce qu'elle condamne le travail à l'hétéronomie, au pur et simple entretien de la vie.

La défense d'une « civilisation du travail » comprise en son sens normatif, idéal, prétend éviter ces deux difficultés dans la mesure où son but propre est de penser qu'une transformation des modes d'exercice du travail doit permettre de renouer avec un travail sain qui serait le lieu d'élaboration de valeurs culturelles positives. C'est à cette position que nous avons fait droit dans la quatrième et dernière partie de notre étude.

À l'opposé de la perspective segmentaliste, nous avons voulu montrer, dans le chapitre sept, que la désaliénation du travail qui se développait dans les œuvres d'Herbert Marcuse et de Simone Weil reposait sur une profonde remise en question de la dichotomie du travail. La critique de cette dichotomie est au fondement de leur pensée d'un travail sain. Finalement, loin de chercher à renforcer la frontière séparant le travail du loisir, il faut chercher à réinvestir, dans la production des biens économiques, les attitudes et les modes d'exercice que le procès historique d'industrialisation a progressivement relégué dans la sphère des loisirs. Nous appuyant sur l'analyse phénoménologique du travail que Marcuse développe au début des années 1930 en s'appuyant notamment sur Hegel et Marx, nous avons essayé d'exhiber la signification existentielle élargie du

travail. Le travail est, pour reprendre les mots de l'auteur, « un concept ontologique », c'est-à-dire un concept saisissant « l'être même de l'existence humaine en tant que tel »⁹⁰⁴ et nous avons essayé de montrer que la fonction ontologique du travail était de permettre l'insertion toute à la fois physique, sociale et intellectuelle de l'homme dans le monde. Repartant de cet idéal du travail sain défini par sa signification existentielle générale, nous avons essayé de décrire aussi concrètement que possible les réformes concrètes pouvant être mises en œuvre pour le réaliser. De manière générale, nous avons montré que ces réformes étaient animées par le principe suivant : soigner le travail, le désaliéner, c'est lui permettre de jouer pleinement son rôle ontologique, lui permettre d'assurer la triple insertion physique, sociale et intellectuelle de l'homme dans le monde. Aussi le soin du travail passe principalement par la réintégration en son sein des besoins d'insertion sociale et intellectuelle de l'homme dans le monde. Finalement à travers la découverte de la signification existentielle générale du travail, nous avons pu montrer que le segmentalisme de la « civilisation des loisirs », la séparation stricte entre le travail et les loisirs, soutient l'aliénation du travail au sens où il contribue au voilement de sa signification ontologique générale en le réduisant à sa fonction économique, c'est-à-dire à la seule insertion physique de l'homme dans le monde. Le segmentalisme soutient l'aliénation du travail parce qu'il accepte de ne plus voir le travail comme une activité devant prendre en charge les besoins sociaux et intellectuels des individus. Ce faisant, en confiant aux loisirs la tâche d'assumer ces besoins, les promoteurs d'une « civilisation des loisirs » menacent l'humanité d'une déformation ontologique car ces besoins risquent de s'exprimer artificiellement, indépendamment de toute médiation objective : si l'insertion sociale et intellectuelle de l'homme dans le monde se réalise sans qu'il ait à faire l'épreuve du monde objectif et de sa résistance, alors cette insertion risque d'être irréaliste. L'insertion sociale et intellectuelle risque d'être feinte et illusoire parce qu'elle

904 Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, op. cit., p. 24 (passage cité dans le corps du texte).

risque, en se déployant hors de la sphère économique de production des biens de subsistance et de la nécessaire confrontation avec la réalité objective qu'elle implique, de perdre ce qui la rend sensible et durable.

L'idéal d'un travail sain ayant été déterr   à partir de la critique de la dichotomie du travail et des loisirs, il s'agissait, dans notre dernier chapitre, de cerner les valeurs culturelles mises en jeu par la « civilisation du travail ». Quelles valeurs le travail sain permet-il de cultiver ? D'abord, une « civilisation du travail » serait le lieu de réalisation de l'idéal de liberté cher aux Lumières. Puisque celui qui veut commander à la nature doit, en premier lieu, lui obéir, et que le travail sain est justement un travail qui permet au travailleur de réfléchir en agissant et ainsi de saisir la nécessité du monde objectif, le travail permet à l'homme de prendre possession du monde par la pensée. La prise de possession intellectuelle précède l'action qui marquera son inscription dans le monde. Ainsi, l'homme réalise au travail l'idée de liberté définie par Bacon : il est libre au sens où il fait usage de sa pensée pour commander à la nature. Ce faisant, il prépare la réalisation d'une société dans laquelle les individus mettent en exercice leur pensée méthodique, tentent de comprendre le monde afin de le transformer à leur guise. C'est à cette seule condition que le monde naturel peut être le reflet de l'esprit de l'homme, qu'il peut porter la marque de sa liberté. Ensuite, la « civilisation du travail » est une société où les individus entretiennent des rapports interindividuels fréquents et approfondis. Puisque le travail sain s'opère selon des rythmes organiques, qu'il n'est plus soumis à la saturation intensive ni à la division hiérarchique systématique du travail et à la séparation des travaux de conception et d'exécution, il favorise l'échange entre les travailleurs : ceux-ci ont à s'entretenir pour définir collégialement les modalités de la production mais leur lieu de travail leur laisse aussi l'occasion d'avoir des conversations plus familières. Autrement dit, puisque le travail n'évacue plus la personne humaine, le contact qu'il crée entre les individualités devient un contact entre des personnes.   

la juxtaposition d'automates mécaniques, anonymes et muets de la « civilisation du travail » existant de fait, la « civilisation du travail » authentique substitue une communauté de personnes. Si le travail désaliéné peut permettre d'en finir avec la réification de soi, des autres et du monde, sa capacité à permettre le dépassement de la raison technique et des tendances affectives qu'elle satisfait pouvait paraître plus problématique. En fait, la résolution de ce problème passe par une juste compréhension de la conception de la liberté que le travail désaliéné permet de réhabiliter. Puisque l'action de l'homme, qui est le symbole de sa puissance technique, passe par l'intégration des lois hétéronomes de la nature, la liberté de l'homme ne peut être comprise comme une pure maîtrise. La maîtrise dont l'homme peut faire preuve est conditionnée par l'incorporation de la pesanteur mondaine, de sa résistance : la forme que l'homme veut inscrire dans la nature restera irréaliste s'il n'assume pas la loi de la chose objective lui faisant face. Aussi, le concept de liberté que la « civilisation du travail » entend promouvoir ne doit pas être entendu comme un symbole de puissance technique, de maîtrise univoque de l'homme sur l'univers. La liberté n'est réelle que si l'homme obéit humblement à la nature, s'il consent à sa nécessité. Les deux temps du célèbre aphorisme de Bacon ne peuvent être séparés : l'homme commande à la nature *en lui obéissant*. La thématique de la liberté comme inscription dans le monde vise justement à redéfinir le sens moderne de la liberté, à dépasser le concept de liberté compris comme exercice univoque de notre puissance sur le monde. S'inscrire, c'est certes laisser sa marque dans le monde, mais une telle marque n'est possible qu'à condition de faire l'épreuve de la réalité objective. Si le travail désaliéné peut ouvrir la voie à un dépassement de la raison technicienne et de la pulsion de destruction qu'elle ne cesse de nourrir, c'est donc parce qu'il favorise cette épreuve, parce qu'il engage une confrontation réelle du sujet et de l'objet. En effet, dans le travail désaliéné, la loi de la chose est assumée : l'homme fait l'épreuve douloureuse de l'objet et déploie sa faculté d'attention, il s'oublie pour faire place au monde. Le travail désaliéné est donc un travail qui permet une juste compréhension de la

subordination du travailleur à la nécessité objective. Ainsi, c'est parce qu'il est le lieu privilégié d'une expérience de cette subordination que le travail peut être le socle d'une civilisation inspirée par l'humilité. La « civilisation du travail » comprise en son sens pragmatique est le contraire d'une civilisation vouant un culte aveugle et destructeur à la puissance.

Il resterait désormais à évaluer l'actualité des thèses que nous avons défendues. Il faudrait voir si la figure du travailleur tayloro-fordien que nous avons dégagée peut encore constituer un modèle pour l'analyse sociologique de nos sociétés de travail. Cette figure n'est-elle pas dépassée ? N'a-t-elle pas été remplacée par une nouvelle figure du travailleur ? Derrière cette question, il s'agirait en fin de compte de voir si les modalités contemporaines d'exercice du travail continuent d'exercer l'influence nihiliste que nous leur avons prêtée. Si tel est le cas, alors il se pourrait que la thèse de la « civilisation du travail » comprise en son sens normatif puisse encore constituer un idéal philosophique et politique. Permettons-nous de revenir, rapidement ici, sur les principales reconfigurations qui ont affecté l'exercice technique du travail depuis la fin des années 1960 et tâchons de mesurer l'actualité ou non de la figure du travailleur taylorien⁹⁰⁵. Bien évidemment, les développements qui vont suivre ne prétendent pas être exhaustifs, il s'agit simplement d'esquisser les prolongements de notre recherche en faisant apparaître les questions qu'elle ne pourrait manquer de rencontrer et les hypothèses qu'elle aurait tendance à faire valoir.

Depuis la fin des années 1960, les conditions de travail ont été sujettes à d'importantes transformations. La remise en question de l'organisation scientifique du travail définie par Frederik Winslow Taylor et Henri Ford, notamment au cours des événements de 1968, et les nouvelles exigences de l'économie du juste-à-temps ont constitué

905 Les développements qui vont suivre sont en grande partie tirés des réflexions développées dans un article intitulé « Le travailleur taylorien : une figure dépassée ? », à paraître dans le numéro consacré au « Mille peaux du capitalisme » de la revue *L'homme et la société*.

les causes majeures de cette reconfiguration. En effet, lassés d'être réduits au statut d'automates mécaniques soumis à la discipline rigide des chefs, les salariés ont fait part, avant même que les Trente Glorieuses ne manifestent leurs premiers signes d'essoufflement, de leur volonté d'autonomie. Quelques années plus tard, la demande nouvelle de biens moins standardisés, plus personnalisés jointe à la nécessité pour les entreprises de réduire les coûts de production dans le contexte économique redéfini par la montée des prix du pétrole ont semble-t-il favorisé la satisfaction des exigences ouvrières. « Le nouvel esprit du capitalisme »⁹⁰⁶ était né, portant en son sein l'idée selon laquelle les exigences du capital et celle de la main d'œuvre pourraient désormais marcher de concert. Loin d'assister à la chute du capitalisme, la fin du 20^{ème} siècle pouvait laisser penser que le capitalisme parvenait à sa réalisation complète, au stade au cours duquel il aurait surmonté l'un de ses conflits majeurs : celui de la résistance de la main d'œuvre aux modalités techniques de production de la survaleur. Cet « âge d'or » semblait d'autant moins irréel que les nouvelles innovations techniques semblaient, elles aussi, s'intégrer à cette « harmonie préétablie » du capital et de la main d'œuvre. « "Notre" révolution industrielle, celle de l'informatique »⁹⁰⁷ semble avoir permis de satisfaire les exigences du salariat tout en répondant aux réquisits de la nouvelle conjoncture économique. Elle a permis de mettre en place le flux tendu tout en favorisant le développement de travaux à compétences multiples, où l'on demande au travailleur de faire usage de son intelligence, de s'adapter le plus rapidement possible à des situations variées et de faire preuve de qualités de communication.

Dans ce nouveau contexte, le type du travailleur semble avoir évolué : comme en témoigne le modèle toyotiste, qui apparaît à l'époque, le travailleur contemporain n'est plus cantonné à la répétition mécanique d'une même tâche. Son activité est plurielle, il intervient

906 Nous reprenons ici l'expression qui constitue le titre de l'ouvrage de Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

907 Daniel Cohen, *Nos temps modernes*, Paris, Flammarion, 1999, p. 42.

dans des tâches différentes, et souvent reliées entre elles, du procès de production. Les discours sociologique et économique ont souvent fait valoir cette évolution du type du travailleur : « à la spécialisation du monde fordiste, se substitue la "polyvalence" de nos temps modernes »⁹⁰⁸. À travers la participation, l'« investissement » demandé aux employés, l'entreprise semble faire droit aux compétences singulières de la personne. De manière générale, l'activité de travail semble s'être assouplie. Au-delà de l'activité technique elle-même, c'est l'ensemble des dimensions du travail qui semble concerné par cet assouplissement. La gestion du personnel paraît moins rigide qu'auparavant, elle semble désormais faire droit à la communication entre le travailleur et le personnel de direction. L'assouplissement du travail touche également son cadre spatio-temporel. Dans l'économie du juste à temps, les experts patronaux ont fait valoir la nécessité d'un assouplissement des horaires de travail pour ajuster la production au marché et cet assouplissement a favorisé le développement du travail à temps partiel. Par ailleurs, l'essor du travail à domicile permis par les techniques de l'information et de la communication nous laisse imaginer une gestion plus personnelle du temps de travail et une plus grande liberté de déplacement. Partant de cet assouplissement, on peut parler d'une reconfiguration du type du travailleur. À l'automate humain des *Temps modernes* de Chaplin succéderait le type du travailleur flexible.

Certes, un tel diagnostic mérite d'être nuancé. Les modalités tayloro-fordienne d'exercice du travail n'ont pas disparu. Les principes organisationnels définis par Taylor et Ford ont souvent continué d'être appliqués non seulement dans l'industrie mais aussi dans le secteur des services⁹⁰⁹. Cette permanence des formes traditionnelles de l'organisation technique du travail nous invite à rester circonspect devant la caractérisation du travail contemporain comme « postfordien ». Mais la pérennité du type du travailleur tayloro-

908 *Ibid.*, p. 46.

909 Voir sur ce point Danièle Linhart, « À propos du post-taylorisme » dans *Sociologie du travail*, n° 1, 1993, pp. 63 à 73. Voir également Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière : l'enquête aux usines Peugeot*, Paris, Fayard, 1999.

fordien ne saurait occulter la réalité des transformations qui ont affecté l'activité technique de travail. Soutenue par le développement de l'informatique, l'économie du juste-à-temps issue d'un essoufflement de la norme de la consommation de masse a entraîné une reconfiguration des conditions de travail et une revalorisation générale de l'adaptation, de la polyvalence, de la responsabilité et des qualités de communication du travailleur⁹¹⁰. La nouvelle combinatoire productive fondée sur l'injonction du juste-à-temps façonne un type de travailleur qui se distingue du travailleur taylorien par sa flexibilité, sa souplesse, sa capacité d'ajustement aux vicissitudes de la demande et du réseau dont il fait partie. La présence constante de la demande finale a provoqué un élargissement de ses compétences. La nécessité d'ajuster l'offre à la demande engage le travailleur à coopérer avec ses clients, ses fournisseurs (internes ou externes à l'entreprise) et ses partenaires commerciaux ; il doit mettre en jeu des compétences relationnelles et intellectuelles d'écoute et de persuasion, il est le membre actif et discutant d'un groupe et non plus un être muet, condamné à l'isolement sur son poste de travail. La versatilité de la demande des clients requiert aussi une capacité d'ajustement du travailleur : il effectue des tâches diverses et n'est plus cantonné à la répétition mécanique d'une même tâche. Enfin, la nouvelle organisation du travail en flux tendu a restauré une certaine forme de responsabilité du travailleur : puisque sa capacité d'adaptation et de prise d'initiatives est une condition du respect de la livraison d'une commande spécifique en un temps déterminé, l'échec ou la réussite de l'opération peuvent directement lui être imputés. L'archétype contemporain du travailleur semble relever d'un modèle nouveau, distinct du modèle thermodynamique de la dépense d'énergie physique dont dérivait le travailleur taylorien. L'activité du travailleur flexible s'apparente à celle d'un ordinateur intelligent capable d'enregistrer des informations, de les traiter et de prendre les décisions qui s'imposent. Contrairement à la machine, l'ordinateur intelligent est capable de

910 Voir sur ce point Jean-Pierre Durand, *La chaîne invisible. Travailler aujourd'hui : flux tendu et servitude volontaire*, Paris, Seuil, 2004, pp. 13-14 et Pierre Boisard, *Le nouvel âge du travail*, Paris, Hachette, 2009, p. 65

réaliser des tâches variées mais aussi d'ajuster une séquence prédéfinie en fonction des situations. Par-delà la diversité des emplois effectués par chacun, et en dépit de l'existence encore présente du travail à la chaîne, il semble bien qu'il faille reconnaître l'émergence d'un nouvel archétype du travailleur : le travailleur flexible.

Dès lors, conscient de cette reconfiguration, il faudrait voir si le nouveau type du travailleur flexible est porteur d'une figure différente de celle du travailleur taylorien. Là où le « type » renvoie à la physionomie du travailleur en tentant de décrire la singularité de son apparence physique et les formes particulières de son activité, le concept de « figure » a pour but de décrire sa conscience, sa subjectivité. Aussi, tout en reconnaissant l'émergence du type du travailleur flexible, il s'agirait de mesurer la portée des transformations culturelles induites par la reconfiguration du type du travailleur. La transformation des modalités techniques d'exercice du travail fait-elle apparaître une figure radicalement différente de celle du travailleur taylorien ? Derrière cette transformation, n'assiste-t-on pas en fait à la reconduction invisible de la figure du travailleur taylorien ? Le nouveau type du travailleur flexible ne masque-t-il pas la pérennité de la figure du travailleur taylorien ? Autrement dit, les qualités psychiques du travailleur flexible ne sont-elles pas similaires à celles du travailleur taylorien ?

Précisons cette question générale en la divisant en trois temps correspondant aux trois caractères de la figure du travailleur taylorien. Le travailleur flexible est-il étranger à la mentalité technique qui se caractérise, comme on l'a vu, par la réduction de l'être à un quantum d'énergie disponible ? La réification de soi, d'autrui et la perte du monde suscité par la mise en sommeil de l'intelligence et de la vie affective sont-ils encore d'actualité ? Enfin, la flexibilité du travail a-t-elle permis de rompre avec la répression de la sexualité et ses conséquences psychopathologiques spécifiques ? Notre hypothèse est la suivante : la transformation du type du travailleur n'est peut-être

qu'une « pseudomorphose »⁹¹¹. Derrière la nouveauté apparente du type du travailleur se cache en réalité une figure nihiliste ancienne. Le nouveau type du travailleur flexible peut être vu comme le nouveau masque porté par la figure du travailleur taylorien. Comme nous allons tenter de le montrer en nous appuyant sur des analyses psychosociologiques récentes, les contenus culturels de la figure du travailleur taylorien s'appliquent encore au travailleur flexible. En dépit des mutations ayant affecté les modalités techniques de production, les formes d'activité de travail du travailleur flexible ont des conséquences intellectuelles et morales très proches de celles du travail tayloro-fordien. Si la transformation des méthodes de production ne peut manquer d'entraîner avec elle une évolution des traits intellectuels et moraux qui correspondaient à la figure du travailleur taylorien, il semble néanmoins que les concepts issus de l'analyse culturelle de cette figure aient conservé leur pertinence et leur acuité.

Il semble, en premier lieu, que l'idéologie de la raison technicienne permette encore de caractériser la mentalité du travailleur flexible. En effet, les deux dimensions de la raison technique paraissent encore décrire le comportement du travailleur contemporain : la mise à disposition de soi au nom d'une exploitation maximale des ressources naturelles constitue toujours le principe de son engagement dans l'activité de travail. Comme en témoignent les discours de management du travailleur flexible, le rapport au monde spécifique de la raison technique ne semble pas dépassé. La rhétorique de l'efficacité et de la compétitivité des entreprises et de leur personnel reste l'axe majeur, le principe directeur de la littérature de management. Certes, comme l'ont repéré les analystes qui se sont penchés sur ces discours, l'objet de l'enrégimentement managérial a subi une évolution. Désormais, c'est l'énergie psychique toute entière et pas seulement l'arc réflexe comme dans le travail en miettes qui est

911 Ce concept emprunté au second volume de l'ouvrage d'Oswald Spengler, *Le déclin de l'occident*, *op. cit.* désigne dans notre acception l'intégration d'un phénomène nouveau dans une structure ancienne, phénomène par lequel cette structure se perpétue par delà son originalité apparente.

exploitée au maximum. Puisque la valeur ajoutée trouve désormais sa source dans la capacité à tirer parti des connaissances les plus diverses, c'est moins son corps que son âme que le travailleur doit mettre à la disposition de l'appareil de production pour permettre son développement.

Cette évolution apparaît d'ailleurs à travers les nouvelles méthodes d'enrégimentement. Elles sont spécifiquement adaptées à une mobilisation de l'énergie subjective : la création d'un réseau de relations, l'autonomie, le mérite, la responsabilité et la distinction de soi par sa capacité à innover et à avoir une vision stratégique interviennent comme des valeurs susceptibles de motiver le salarié. Par ailleurs, la flexibilité spatio-temporelle requise par l'économie très concurrentielle du juste-à-temps a entraîné l'intégration d'une rhétorique de la mobilité passant par la valorisation du risque et de l'adaptation à une succession de projets différents⁹¹². Les nouveaux dispositifs de contrôle de la main d'œuvre font intervenir l'adhésion subjective du travailleur flexible. C'est par son implication que le maximum de sur-valeur peut être produit. En ce sens, le discours de management repose pour une large part sur l'exploitation des thèmes contenus dans la littérature relative au développement personnel des individus⁹¹³. Mais cela ne signifie pas qu'une logique domestique viendrait désormais concurrencer la logique de l'efficacité productive : si les managers ont pour fonction de permettre à chacun de développer tout son potentiel, la finalité réelle d'un tel développement réside moins dans le déploiement d'une vie accomplie que dans une mise à disposition efficiente des capacités subjectives des individus. Derrière le credo managérial de l'accroissement de « l'employabilité » du travailleur⁹¹⁴, c'est l'idéal d'un opérationnalisme maximal des ressources subjectives qui est en jeu. Par ailleurs, le culte de la performance achève de mettre en évidence la permanence de l'efficacité productive comme critère fondamental d'évaluation de

912 Voir Richard Sennett, *Le travailleur sans qualité, les conséquences humaines de la flexibilité*, Paris, Albin Michel, 2000, chapitre 5.

913 Voir Valérie Brunel, *Les managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?*, Paris, La Découverte, 2004.

914 Voir Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 156.

l'individu au travail : La rationalité instrumentale caractéristique de la raison technicienne et tournée vers l'exploitation maximale des ressources reste le paradigme intellectuel de référence du travailleur flexible⁹¹⁵.

Si la raison technicienne continue d'animer la figure du travailleur flexible, la pérennité du motif de la « réification » de soi et de ses conséquences paraît en revanche plus problématique. Contrairement au travailleur taylorien, l'activité du travailleur flexible est marquée par son investissement personnel dans son travail. La structure productive l'invite à faire preuve de réflexion et d'initiatives. En ce sens les nouvelles méthodes de production semblent restaurer l'exercice de l'intelligence du travailleur. De plus, dans le cadre de l'entreprise en réseau fondée sur le travail en équipe, les relations interindividuelles sont au centre de l'activité. La figure de l'homme réifié, abruti par la répétition mécanique d'un même geste physique, isolé de ses congénères et contraint au mutisme apparaît comme une figure du passé. Le travailleur flexible n'est plus le simple contemplateur de son exercice physique, il est personnellement engagé dans son activité tant et si bien que le concept de « réification » rendu célèbre par Lukacs ne semble plus convenir à la description intellectuelle et morale du travailleur flexible. Pourtant, malgré le caractère apparemment inapproprié de l'application de ce concept au travailleur flexible, l'analyse psychosociologique du travail contemporain montre qu'il n'est pas nécessairement judicieux de le considérer comme un outil théorique obsolète. En effet, même si le nouveau travailleur ne se considère pas comme une simple chose physique au cours de son activité de travail, le rapport qu'il entretient avec lui-même n'est pas pour autant dénué d'une forme d'objectification de soi qui se réalise concrètement par l'instrumentalisation de ses qualités psychiques. La mobilisation des qualités psychiques des travailleurs aurait finalement entraîné un élargissement de la sphère concernée par l'instrumentalisation. Ce

915 Voir à cet égard Vincent de Gauléjac, *La société malade de la gestion : Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*, Paris, Seuil, 2005, p. 57.

n'est plus seulement le corps du travailleur qui est mis en demeure de servir l'effort productif. Désormais, ce sont aussi les qualités affectives et intellectuelles du travailleur qui constituent un outil de production. Si cette instrumentalisation de la subjectivité du travailleur n'est pas toujours perçue comme telle parce que la réintégration des capacités subjectives dans le travail favorise l'identification du soi et de l'agent, il semble pourtant que les fractures subjectives vécues par le sujet ne se reconnaissant plus dans son travail soient des signes de l'objectification instrumentale de sa subjectivité. Cette instrumentalisation du soi apparaît également dans toute sa clarté lorsque vient l'heure de l'évaluation individuelle des compétences : à cette occasion, ce sont bien les qualités psychiques du travailleur qui sont mises sur la table, observées de l'extérieur et jugées en fonction de leur capacité à servir l'effort productif. Dans ce contexte, le travailleur flexible contemple la mise au travail de sa propre intériorité. Les psychosociologues ont largement souligné les dangers que cette nouvelle forme de « réification » de soi faisait peser sur l'intégrité personnelle : la menace d'une aliénation comprise comme devenir étranger à soi du sujet n'a pas été évacuée par l'intégration dans le travail des ressources intellectuelles et affectives de l'individu et elle est d'autant plus pernicieuse qu'elle est de plus en plus difficilement identifiée comme telle⁹¹⁶. La « réification » de soi continue donc de s'appliquer au travailleur flexible à condition de la concevoir comme une mise à disposition de sa propre subjectivité.

Il semble par ailleurs qu'on ne puisse souscrire aveuglément à l'idée selon laquelle l'organisation en réseau aurait permis de dépasser des relations interpersonnelles réifiées en redonnant une place à la coopération interindividuelle et à la solidarité. Si la restauration des contacts entre travailleurs est d'une évidence incontestable, elle ne signifie pas que le travail soit devenu le lieu d'expression de relations affectives positives entre les individus. Il n'est pas rare d'entendre le travailleur flexible comparer son entreprise à un « panier de crabes »

916 Voir à cet égard l'article d'Emmanuel Renault, « Du fordisme au post-fordisme : dépassement ou retour de l'aliénation ? » dans *Actuel Marx*, n°39, Paris, PUF, 2006, pp. 89 à 105.

où chacun tente de se faire une place au détriment de l'autre. La surcharge de travail pesant sur les équipes de travail jointe à l'individualisation des carrières, à la concurrence généralisée entre les agents et à la précarisation de l'emploi conduit au développement de conduites déloyales entre pairs et à la ruine des solidarités : « le résultat de ces pratiques managériales est l'isolation de l'individu, la solitude et la désagrégation du vivre ensemble »⁹¹⁷. La coopération entre travailleurs peut prendre la forme de relations empreintes de méfiance ou d'inimitié qui aboutissent finalement à la reproduction de relations interindividuelles très proches de celles du travailleur réifié.

Enfin, la capacité du travailleur flexible à comprendre le monde dans lequel il s'inscrit peut également être mise en doute. Certes, contrairement au travailleur taylorien, le travailleur flexible s'occupe d'un segment productif. Ce faisant il relie entre elles différentes étapes de la production et semble faire usage d'une pensée discursive. Néanmoins cet usage reste très limité. D'une part, le segment productif désigne encore un simple morceau du processus de production : il ne permet aucunement à celui qui s'y consacre d'avoir une vue synoptique de l'ensemble du parcours de production. Par ailleurs, les opérations constitutives de ce segment productif font l'objet d'un effort croissant de codifications visant à restaurer la part du travail prescrit. Mais cette dernière remarque, fondée sur l'observation empirique, dénature le modèle archétypal du travailleur flexible que nous nous étions donné en faisant resurgir le type du travailleur taylorien. Pour cette raison elle nous conduit immanquablement mais de manière illégitime à faire valoir la similitude du rapport au monde de ces deux figures. En fait, c'est bien plutôt vers l'adaptabilité à outrance du travailleur flexible qu'il faut se tourner pour faire valoir la perte du monde qui caractérise sa figure. Bien sûr, la valorisation de l'adaptation peut être à la source d'une culture de l'intelligence et de notre capacité à relier entre eux des éléments de manière fine et circonstanciée, mais la multiplication des projets et des tâches à accomplir simultanément ainsi que la mobilité

917 Christophe Dejours, *travail vivant, 2 : Travail et émancipation*, Paris, Payot, 2009, p. 39.

spatio-temporelle incessante peuvent également avoir des effets déroutants⁹¹⁸. La saturation du flux d'information et le changement perpétuel peuvent avoir pour effet d'aveugler l'intelligence du travailleur. Si le travailleur flexible paraît de prime abord moins concerné par le danger d'une perte du monde, les nouvelles méthodes de travail sont en fait susceptibles d'entraîner une reproduction originale de ce sentiment.

Enfin, si on s'intéresse au motif de la morbidité et de l'agressivité, on peut sans difficulté faire valoir la continuité qui existe entre la figure du travailleur taylorien et celle du travailleur flexible. Comme le laisse présager la pérennité de la logique technicienne, la dépense d'énergie reste indexée aux impératifs économiques du système : c'est au travail que l'individu doit s'investir et faire montre de ces capacités. En ce sens la répression sexuelle et érotique induite par la raison technique et repérée dans les années 1930 par Antonio Gramsci continue de s'exercer dans l'univers du travailleur flexible. La morbidité et l'agressivité de la figure du travailleur flexible nous paraissent d'autant plus probables que ces deux motifs sont couramment identifiés par les psychologues, psychiatres et psychanalystes s'intéressant aux rapports entre l'activité de travail et la vie affective et pulsionnelle des individus. S'appuyant sur une étiologie des névroses renouvelée par rapport à celles qui structurent les analyses de Gramsci et de Marcuse, Christophe Dejours a mis en évidence le rapport existant entre les situations de souffrance au travail et les phénomènes de décompensation qu'elles engendrent : lorsque les stratégies de défense échouent à contenir la souffrance vécue au travail, la violence physique ou psychologique tournée vers soi ou vers autrui peut intervenir comme un moyen de se décharger de cette souffrance, elle peut constituer un mécanisme de défense contre la souffrance⁹¹⁹. Si le travail prend désormais la forme d'un travail déréglementé, moins soumis aux ordres de la hiérarchie et faisant davantage de place à l'autonomie du sujet, cela ne signifie pas qu'il

918 Voir Richard Sennett, *Le travail sans qualités, les conséquences humaines de la flexibilité*, op. cit., chapitre 4 dont le titre est significatif : « Illisible ».

919 Voir Christophe Dejours, *Conjurer la violence*, Paris, Payot, 2011.

soit exempt de souffrances. Au contraire, Dejours montre que la réduction des effectifs et l'augmentation de la charge de travail confiée à ceux qui restent sont productrices d'un climat délétère et agressif au sein de l'entreprise. Le travailleur flexible, surmené par la multiplicité des tâches qui lui sont confiées, souvent simultanément, et mis sous pression par l'évaluation individualisée des performances dans un contexte fortement concurrentiel, est sujet à une souffrance psychique qui peut constituer un terreau favorable au déclenchement de la violence au travail et en dehors. Il remarque par ailleurs que la stratégie de défense consistant à faire valoir sa force virile, son courage, sa bravoure et son endurance – autant de valeurs que nous avons relié à l'idéologie de la raison technicienne – pour surmonter ces situations de souffrance a des effets désastreux dans la mesure où elle banalise la violence et accroît les risques liés à la décompensation.

En dépit de la reconfiguration partielle des conditions de travail, les traits saillants de la figure du travailleur taylorien continuent de caractériser la figure du travailleur flexible : nous aurions donc tendance à dire que l'organisation technique du travail continue d'exercer une influence délétère sur la culture de notre époque. Dès lors, il nous semble important de reposer aujourd'hui la question de la place, de la forme et du sens de l'activité de travail, et ce non pas seulement au nom de motifs économiques mais aussi pour des raisons socio-culturelles. C'est l'avenir intellectuel et moral des hommes qui est en jeu. Refuser d'engager une réflexion sur les modalités d'exercice du travail, c'est s'engager toujours plus avant dans l'impasse nihiliste que nous avons eu l'occasion de décrire. Sur ce point, nous pensons que le modèle du travail sain élaboré par Marcuse et Weil constitue encore un outil théorique pertinent pour développer un examen critique des situations de travail et proposer certains axes de réformes. Si certains ont cru, non sans raisons, que le nouveau contexte économique apparu au cours des années 1970 allait favoriser la réintégration dans le travail des besoins intellectuels et sociaux de l'homme, on remarque désormais que l'intégration de ces besoins dans la sphère économique n'a pas permis leur satisfaction. En ce sens, on

peut dire sans détour que la « civilisation du travail » comprise en son sens normatif est loin d'avoir vu le jour. L'intégration des besoins intellectuels et sociaux de l'homme dans la sphère économique ne s'est pas faite dans le sens voulu par Marcuse : les analyses psychosociologiques contemporaines nous invitent en effet à penser que nous n'avons pas assisté à la « réduction de l'activité économique au mouvement même de l'existence humaine »⁹²⁰, mais bien plutôt à la réduction de l'existence humaine au mouvement même de l'économie capitaliste. Ce faisant, il est probable que les besoins intellectuels et sociaux de l'homme aient subi une corruption : la nature du travail contemporain semble pérenniser le risque d'une déformation ontologique porteuse d'effets intellectuels et moraux particulièrement inquiétants.

920 Nous nous permettons de reprendre à nouveau cette formule déjà citée. Voir Herbert Marcuse, « les fondements philosophiques du concept économique de travail » dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 38.

Index nominum

(comprend seulement les noms des personnes citées dans le corps du texte)

- A**.....
Adorno.....205
Arendt...21, 172, 202, 205, 216 sv, 219, 223 sv, 226, 231, 238, 249 sv, 252 sv, 256 sv, 260, 282 sv, 289 sv, 292 sv, 330 sv, 364, 370, 378 sv, 403
Aristote.....162, 241 sv, 256, 270, 274, 328
Aron205, 242, 246, 276, 287 sv, 290, 292 sv, 302, 330
- B**.....
Bacon.....162, 294, 358, 363, 372, 374, 377, 385, 407 sv
- C**.....
Chenavier.....290
Coriat.....151, 158
Crépon.....353
- D**.....
Dandieu205, 242, 246, 276, 287 sv, 290, 292 sv, 302, 330
Dejours.....419 sv
Dilthey.....28, 71 sv, 74, 76, 113, 118
Dumazedier.....264 sv, 278 sv, 301 sv, 305 sv
- E**.....
Engels.....59, 61 sv
- F**.....
Febvre.....11
Fischbach.....54, 180 sv
Ford.....14, 19, 134, 141, 144 sv, 156 sv, 160, 195, 203, 210, 238, 245, 268, 399, 401, 404, 409, 411, 435
Freud.....194 sv, 196 sv, 205, 366
Friedmann.....153, 205, 278
Fromm.....19, 205
- G**.....
Gorz.....57
Gramsci.....19, 193 sv, 197, 212 sv, 367, 419
Guénon.....205
- H**.....
Hegel.....16, 27, 30 sv, 35, 312, 314 sv, 320, 360, 405
Heidegger...161, 172, 221 sv, 310 sv, 314 sv, 318, 320, 353
Honneth.....89, 186, 190
Horkheimer.....139, 205
Horney.....200, 203
Husserl.....205
Huxley.....254, 401
- J**.....
Jünger...19, 134 sv, 161, 164 sv, 171 sv, 174, 176, 226
- K**.....
Kant.....74, 206, 208, 211, 215
Kaplan.....279
Korsch.....138
- L**.....
Lafargue.....230 sv, 241, 248
Lafitte.....339
Lukacs19, 138, 179 sv, 183, 187 sv, 191, 212 sv, 416
- M**.....
De Man...38, 57, 161, 176, 246 sv, 287, 314, 338, 406, 411
Marcuse 19, 23, 58, 138, 165 sv, 169 sv, 175, 197 sv, 201, 208, 218, 225, 307 sv, 326 sv, 332 sv, 349, 352 sv, 359, 366 sv, 381, 393, 405, 419 sv
Marx.....14, 15 sv, 26 sv, 31, 33, 35 sv, 41 sv, 46, 48, 52, 55 sv, 59, 61 sv, 65 sv, 69sv, 72, 77, 81 sv, 85, 88, 126 sv, 132 sv, 137sv, 178 sv, 180 sv, 183 sv, 188, 228, 231 sv, 241, 243, 249, 270 sv, 274 sv, 293, 295, 311 sv, 314 sv, 318, 320, 322 sv, 331, 334, 336, 338, 349, 352, 366, 396 sv, 399, 405, 434 sv
Méda.....5
Mosse.....176
Mumford.160, 238, 240, 243, 245 sv, 301 sv, 303, 306, 351
Münster.....331
- N**.....
Nietzsche.....19, 105 sv
- P**.....

Palmier.....	172		
R		T	
Rabinbach.....	63, 65, 149, 353 sv	Tassin.....	294
Renault.....	6	Taylor.....	14, 19, 134, 141, 144 sv, 160, 167, 203, 210, 238, 245, 268, 399, 401, 404, 409, 411, 435
Rifkin.....	5	V	
Rousseau.....	194, 205, 298	Valéry.....	204 sv, 208 sv
Russell. .21, 235 sv, 237, 248 sv, 266, 292 sv, 330		W	
S		Weber..	17 sv, 28, 71, 77 sv, 80, 85, 87 sv, 93, 95 sv, 98 sv, 102 sv, 113 sv, 137, 174, 193, 398
Scheler..	17, 28, 71, 77 sv, 82 sv, 85 sv, 91 sv, 103 sv, 112 sv, 114, 119 sv, 132, 398	Weil...	19, 21, 23 sv, 180, 185 sv, 191 sv, 211, 213, 218, 271 sv, 290 sv, 293sv, 334 sv, 339, 347 sv, 352, 357 sv, 363, 365 sv, 371sv, 377, 385 sv, 389 sv, 393, 405, 420
Simmel.....	77		
Smith.....	338		
Sombart	17, 28, 71, 77 sv, 82 sv, 87 sv, 91 sv, 95, 106 sv, 114 sv, 121, 132		
spengler.....	162, 165		
Spengler.....	161 sv, 172, 205, 225		

Index lexical

- A**.....
- aliénation. 23, 51 sv, 59, 66 sv, 149, 153, 178 sv, 183 sv, 190, 275, 301, 306, 316, 318, 325, 330 sv, 333, 337, 352 sv, 391 sv, 396, 406, 417
 - angoisse.....5, 100, 102, 112, 144, 200, 205, 210, 231, 239, 343
 - anonyme.....135, 168, 187, 215, 218
 - appareil...13, 19, 125, 130 sv, 160 sv, 165 sv, 169 sv, 175 sv, 187, 193, 208, 353, 361, 415
 - appauvrissement.....150, 155, 300 sv
 - archétype.....142, 146, 412 sv
 - arraisonnement....141, 161, 173 sv, 214, 217, 220 sv, 225 sv, 356, 373, 379, 387, 400
 - atelier.....79, 151, 154, 158, 226
 - attention....48, 148, 213, 240, 252, 364, 378, 385 sv, 392 sv, 397, 408
 - automate.....152, 159, 278, 291 sv, 295, 338, 364, 392, 411
 - autonomie20, 29 sv, 71, 74, 76, 79, 118, 121, 141, 166 sv, 188 sv, 209, 211, 215, 239, 257, 303, 340, 345, 351, 358, 365, 382, 397, 410, 415, 419
- B**.....
- bourgeois. 28, 71 sv, 78, 85, 87 sv, 93 sv, 103 sv, 106 sv, 120, 122 sv, 130, 132 sv, 161, 165, 169, 215, 218, 233, 399
 - Bourgeois....79, 84, 88, 91, 94, 103, 108, 119
- C**.....
- camaraderie.....345, 347, 349, 371
 - capital. 18, 40 sv, 47 sv, 55 sv, 59, 62, 66, 82, 125, 127 sv, 136, 147, 150 sv, 154, 156, 183, 224, 243 sv, 300, 333, 336, 382, 396, 410
 - capitalisme. 16 sv, 39, 45, 47, 71 sv, 77 sv, 81 sv, 87 sv, 104, 106, 109, 113, 116 sv, 122 sv, 126 sv, 132, 138, 161, 164, 174, 237, 243, 352, 396 sv, 410
 - capitaliste 16 sv, 27 sv, 39 sv, 50 sv, 59 sv, 65 sv, 73, 77 sv, 103, 105 sv, 113 sv, 119, 121, 127, 132 sv, 137, 148, 164, 183, 190, 234, 237, 243, 245 sv, 248, 251, 275, 283 sv, 300, 303, 326, 331, 333, 336 sv, 352, 367, 369, 395 sv, 421
 - communauté.....46, 113, 188 sv, 215 sv, 255, 259, 302, 329, 363 sv, 366 sv, 372, 381, 408
 - compensation....171, 278, 280, 303, 326, 403 sv
 - concentration....48, 167, 199, 212, 273, 344, 387
 - concurrence.....6, 166, 168, 343, 365, 418
 - confort. 223 sv, 249 sv, 257 sv, 279, 288, 302
 - consentement.....176, 377, 379, 382 sv, 385
 - consommation....42, 55, 147 sv, 156, 198 sv, 202 sv, 224 sv, 233, 237 sv, 245 sv, 251, 259, 275, 283, 290, 293, 326, 365, 404, 412
 - consommérisme.....245
 - coopération.....148, 342, 345, 350, 417 sv
 - corruption...66, 204, 282 sv, 298 sv, 374, 421
 - crise...15, 18 sv, 24, 140 sv, 168, 191 sv, 196 sv, 204 sv, 208 sv, 216, 218 sv, 221, 227 sv, 230, 232, 236, 238, 243 sv, 247 sv, 259, 268, 274, 282, 296 sv, 300, 302 sv, 306, 356 sv, 363, 373, 383, 401 sv
 - culture du travail. 12 sv, 28, 73, 89 sv, 93, 95, 97, 103, 106, 111, 113 sv, 118 sv, 340, 342, 346 sv, 365, 371, 398 sv, 402
- D**.....
- dé-maîtrise.....389
 - décréation.....382, 390
 - décréer.....382
 - dénaturation.....298, 300
 - déréification.....261 sv, 356, 364, 366 sv
 - désaliénation....9, 22 sv, 228, 297, 299, 301, 303, 306 sv, 332 sv, 341, 350 sv, 357, 366 sv, 370, 372, 389 sv, 393 sv, 396, 405
 - désaliéné...24, 356, 363 sv, 370 sv, 375, 389, 394, 408
 - désaliéner.....299, 300, 302, 332, 406
 - destruction 45, 141, 158, 200 sv, 215 sv, 219, 221, 223, 225 sv, 262, 267, 367, 390, 393, 408
 - dichotomie du travail et du loisir.....22, 306, 325, 330 sv, 395
 - divertissement. 261, 264, 277 sv, 280 sv, 291, 403
 - division du travail.....152, 217, 341
 - domination 49, 136, 160, 162 sv, 172, 175 sv, 191, 201, 203, 215 sv, 219 sv, 224 sv, 232 sv, 254, 259, 279, 368, 372 sv, 385, 387 sv
- E**.....

- culte de l'efficience.....403 sv
échange...41 sv, 50, 60 sv, 69, 163 sv, 182 sv,
255, 342, 349, 378, 407
égalité.....109, 263, 389
émancipation...65, 73, 207, 247 sv, 250, 260,
263, 265, 272, 277, 296, 302, 402 sv
entrepreneur 18, 72, 108, 110 sv, 122, 131 sv,
161, 174, 284, 399
épreuve...3, 32, 329, 375 sv, 380 sv, 383, 389,
392 sv, 406, 408
esclave.....167, 207, 235, 340
esprit.8, 12, 17 sv, 29 sv, 35, 55, 68 sv, 73 sv,
78 sv, 90 sv, 103 sv, 112 sv, 126 sv, 132 sv,
137, 141 sv, 146 sv, 170, 174 sv, 177, 191 sv,
205 sv, 209, 211, 213, 225, 229, 232, 235,
240, 260 sv, 268, 303, 314, 319, 341, 360 sv,
371, 377 sv, 386, 388 sv, 393, 397 sv, 407,
410
éthique du ressentiment.....398
éthique du travail.....13, 96, 99, 236
éthique juive.....95
éthique monastique.....97
éthique protestante...18, 87, 90, 95, 97, 104,
115 sv, 122 sv, 126 sv, 132, 174, 398
éthique thomiste.....110
ethos.....7, 87, 120, 132
exécution. 150, 152, 155, 159, 275, 291, 302,
308 sv, 368, 384, 388, 407
exploitation.....21, 43, 51, 56, 60, 69 sv, 117,
141, 163, 169, 173, 175, 223, 241, 243 sv,
268, 272 sv, 284, 287, 290, 295, 367, 403,
414 sv
- F**.....
culte de la force.....400
fabrique 47, 50, 55, 64, 124, 128 sv, 153, 296
fascisme.....216, 218 sv
fasciste.....177
figure....14, 18 sv, 28, 52, 71 sv, 97, 102, 122
sv, 130 sv, 136 sv, 144 sv, 159 sv, 169, 174,
176 sv, 193, 199, 203 sv, 210 sv, 214 sv, 223
sv, 227 sv, 238 sv, 251 sv, 256, 258 sv, 277
sv, 282, 284, 287, 297 sv, 356 sv, 367, 372,
378, 395, 399 sv, 403 sv, 409, 413 sv, 416,
418 sv
force. .9, 34, 42 sv, 47 sv, 52, 54 sv, 60 sv, 63
sv, 82, 104, 117, 119, 136, 157, 160 sv, 163
sv, 169 sv, 173 sv, 176 sv, 183 sv, 191, 195
sv, 202, 214 sv, 217 sv, 220, 222 sv, 225,
254, 256, 270, 272, 285, 289, 328, 346, 353,
359, 373, 375, 383, 388, 400, 404, 420
fraternité.....373
valorisation de la force 160 sv, 174, 178, 215,
353, 404
- G**.....
généalogie.....16, 82, 84 sv, 87 sv, 90, 104 sv,
108, 114, 124, 398
Généalogie.....107
GÉNÉALOGIE.....4
- H**.....
habileté.....47 sv, 151, 177, 303
hétéronomie....157, 167, 259, 293 sv, 329 sv,
350, 359, 376, 394, 405
humilité.....97, 377, 379, 381 sv, 386, 389 sv,
409
- I**.....
idéal-type.....122, 131 sv, 178
inconscience.....186 sv, 190, 218, 362
inconscient.....65, 186, 339
industrialisation.....8, 16, 23, 136, 300, 332,
396, 405
ingénieur.....168, 338 sv
insertion intellectuelle. 191, 193, 319 sv, 323,
332, 337 sv, 340, 345 sv, 348, 356, 381
insertion physique 324, 328, 332, 336 sv, 406
insertion sociale.....323, 329, 342 sv, 365 sv,
380, 406
instinct....141, 194 sv, 200 sv, 225, 368, 371
intensification....16, 51, 57, 62, 70, 149, 151,
154 sv, 199, 275
- J**.....
joie.....136, 235, 266, 349, 360
jouissance. 92, 117, 168, 232 sv, 245, 248 sv,
268, 400
- L**.....
labour.....51, 59, 109, 111, 136, 242 sv, 290,
295, 302, 360, 363, 377 sv, 382
libération....9, 23, 92, 170, 175, 191, 196 sv,
201 sv, 212, 215, 219, 229, 235, 243 sv, 261,
272, 274, 288, 297, 312, 367 sv, 371, 398 sv,
402, 404
libérer 20, 230 sv, 242 sv, 272, 289, 361, 368,
404
liberté....20, 24, 43, 60, 74 sv, 170, 191, 212,
214, 218, 239, 241 sv, 256 sv, 261, 263, 268,

271, 288, 290 sv, 293 sv, 319, 334, 339, 350, 357 sv, 362 sv, 365, 372 sv, 375 sv, 380 sv, 384, 393 sv, 403, 407 sv, 411

libido.....197, 201 sv, 368 sv
loisir. .21 sv, 241 sv, 244 sv, 249 sv, 256, 259 sv, 271, 274, 276 sv, 291, 296, 300, 302, 304 sv, 325 sv, 329 sv, 348 sv, 359, 368 sv, 395 sv, 402 sv

rapports libidineux.....371

M.....

machine.....49, 64, 125, 135, 149, 157, 166, 186, 239, 241 sv, 246 sv, 304, 316, 339, 347, 412

machinisme.....14, 49 sv, 242, 266, 273 sv

manufacture.....47 sv, 64, 152, 338

matière...41, 44, 63, 67, 80, 151, 155, 161 sv, 169 sv, 173, 175, 201, 225, 236, 314, 332, 337, 359 sv, 372, 377 sv, 383 sv, 387 sv

mécanique. 47 sv, 56, 75, 118, 135, 153, 155, 157 sv, 170, 184 sv, 188, 190, 192, 195 sv, 212, 225, 243 sv, 278, 291, 303 sv, 306, 337 sv, 341, 349, 351, 392 sv, 410, 412, 416

mentalité..9, 16, 19, 38, 59, 65, 71, 80, 85 sv, 130, 133 sv, 138, 141, 160 sv, 220, 395 sv, 404, 413 sv

métaphysique 30, 36, 62 sv, 65 sv, 74, 83, 99, 104, 113, 162, 172 sv, 221 sv, 341, 353, 381 sv, 386, 400

moine.....400

monotonie.....213 sv, 278, 349

morale du travail 20, 26, 99, 232 sv, 235, 266

morcellement...153, 188, 192, 211, 217, 255, 269, 286, 288

moyens de production. .43 sv, 53, 60, 82, 243 sv, 266, 396

N.....

nécessité extérieure.....291, 337 sv, 358, 374, 382

nécessité naturelle.....294, 377

nécessité objective.....74, 78, 394, 409

nihilisme. .20, 22, 111 sv, 210 sv, 221 sv, 224 sv, 227 sv, 238, 240, 247 sv, 251, 256, 258, 280, 285, 299, 302, 381, 395, 402

nihiliste 20 sv, 24, 110 sv, 141, 143, 204, 209 sv, 214, 221 sv, 224 sv, 227, 237 sv, 244, 247, 249, 251, 261, 268, 296 sv, 302, 356, 373, 383, 401 sv, 409, 414, 420

O.....

concept ontologique de travail 307, 313, 319, 325, 352 sv, 368

monde objectif. 33 sv, 53, 175, 187, 190, 316 sv, 323, 328, 406 sv

obéissance...101, 169, 208, 214, 218, 375 sv, 379 sv, 382 sv, 385, 389

objectification.....180, 416 sv

objectivation...34, 42, 53 sv, 66, 183 sv, 322 sv, 328 sv, 360, 379

ontologie.....296, 311, 314 sv, 320, 325, 333, 373

organisation scientifique du travail...58, 264, 399, 409

orgueil.....375, 377, 380 sv, 383, 385, 391

outil. .76, 106, 119 sv, 122 sv, 130 sv, 137 sv, 164, 226, 339, 378, 416 sv, 420

ouvrier.....47, 49, 52 sv, 55, 64, 66, 70, 131, 134, 138, 144, 150 sv, 185 sv, 192, 196, 212 sv, 271, 308, 336, 338 sv, 343 sv, 347, 359, 399

P.....

paysan.....93, 163, 342, 350 sv
peine....109, 112, 136, 162, 189, 276, 288 sv, 296, 300, 307, 349, 379, 401, 404

pensée méthodique.....141, 192, 208, 337 sv, 358 sv, 390, 393, 407

personnalité.....155, 168, 185 sv, 196 sv, 200, 203, 217, 219, 254, 264 sv, 278, 280, 300, 369, 387, 404

phénoménologie du travail.....311

plaisir92, 198 sv, 233 sv, 248 sv, 261 sv, 266, 268, 281, 349, 367, 369, 371, 387

politique. .5 sv, 20, 36, 39, 63, 123, 147, 156, 169, 176 sv, 208, 216, 219, 221, 232 sv, 235, 249, 254 sv, 263 sv, 287, 308 sv, 330 sv, 352, 354 sv, 361, 403, 409

portrait...8, 16 sv, 105, 130, 138, 140 sv, 144 sv, 160, 174, 178 sv, 199, 203, 397, 399, 401

praxis. .35, 37, 313 sv, 317 sv, 323, 328, 331

production...12 sv, 18 sv, 30, 32 sv, 52 sv, 59 sv, 65 sv, 69 sv, 78, 82, 86, 88, 109, 111, 118, 123, 125 sv, 128 sv, 135 sv, 138 sv, 141 sv, 145, 147 sv, 152 sv, 165 sv, 178 sv, 186 sv, 192 sv, 198, 202, 209 sv, 214, 223, 225 sv, 230, 232, 237 sv, 240, 243 sv, 254, 258, 262, 266, 268, 270 sv, 273 sv, 280, 283 sv, 290, 292, 294 sv, 297 sv, 300, 302, 307, 309 sv, 318 sv, 322, 328, 330 sv, 334, 336 sv, 343

sv, 348 sv, 354 sv, 362 sv, 368, 370 sv, 379, 384, 392 sv, 396 sv, 399 sv, 403 sv, 407, 410 sv, 414 sv
 productivisme.....67
 progrès technique. 229 sv, 239, 241, 268, 270 sv, 402

R.....
 raison technicienne.....141, 160 sv, 163, 171, 253, 258, 280, 356, 372 sv, 381, 394, 403, 408, 414, 416, 420
 rationalisation....8, 14, 19, 22, 58, 90, 94, 99, 101, 107, 112, 146, 149, 153, 158 sv, 167, 169, 184, 194 sv, 272 sv, 287, 290, 292, 295 sv, 304, 334, 342, 348, 350, 352, 354, 403
 reconnaissance. 109, 144, 237, 241, 291, 316, 321, 347, 365 sv, 385
 réduction.5, 15, 21 sv, 47 sv, 51 sv, 54 sv, 58, 61, 66, 110, 112, 134 sv, 154, 159, 183, 186, 195, 197, 199, 223, 228 sv, 233 sv, 238 sv, 241 sv, 245 sv, 250, 258, 270, 273 sv, 287 sv, 290 sv, 295 sv, 306 sv, 309 sv, 318, 320, 324 sv, 329 sv, 333, 335, 344, 367 sv, 374, 396, 404, 413, 420 sv
 réflexion.....3, 6 sv, 9 sv, 13 sv, 18, 22, 71 sv, 77, 89, 131, 137 sv, 161, 165, 171, 197, 204, 212, 214, 222, 227, 250, 268, 281, 292, 295, 302, 305, 308, 312, 332, 337 sv, 351, 376, 381, 395, 402, 416, 420
 réforme.....13, 15, 340, 348
 réification....141, 178 sv, 186 sv, 189 sv, 193 sv, 197, 211, 214, 217, 250, 253, 255, 267, 286, 298, 301, 356, 363, 367, 372, 400, 403, 408, 413, 416 sv
 répétition. 47 sv, 56, 153, 159, 190, 212, 214, 223, 240, 266, 275, 278, 307, 337, 393, 410, 412, 416
 répression.....160, 195 sv, 367 sv, 413, 419
 révolution. 58, 134, 136 sv, 147 sv, 160, 176, 219, 239, 242 sv, 272, 276, 287, 292 sv, 333, 410
 rigidification.....150, 154 sv
 rupture...27, 30, 44, 47 sv, 52, 54, 58, 68, 85, 101, 141, 156, 165, 181, 183, 250 sv, 253, 266 sv, 275, 277 sv, 284, 286, 298, 300, 302, 304, 315, 354, 356, 400
 rythme.....153, 155, 157, 159, 212, 224, 245, 338, 344, 371

S.....

saire. 42, 50, 53, 58, 96, 156, 198, 336, 343 sv
 saturation. .16, 51 sv, 56 sv, 59, 89, 149, 151, 153, 198 sv, 246, 275 sv, 367 sv, 396, 407, 419
 science moderne.....62, 67, 173, 374 sv, 377, 379
 segmentalisme....23, 285, 288, 290, 306, 309 sv, 325, 329 sv, 335, 405 sv
 séparation44 sv, 54, 60, 82, 151, 183, 189 sv, 269, 290, 300 sv, 303, 331, 338, 387, 396, 406 sv
 servitude..258, 290, 292, 295 sv, 363, 383 sv, 393
 sexualité...141, 195, 198, 200 sv, 368 sv, 413
 socialisme.....352, 354
 sociologie de la culture.....133
 sociologie du loisir...260, 264, 266, 280, 285
 sociologues du loisir...261, 263 sv, 277, 279, 285, 304
 soldat.....168, 171, 174 sv, 215, 400
 solidarité...171, 183, 215, 249, 278, 330, 417
 souffrance.....97, 109, 186, 343, 385, 419 sv
 spirituel.....72, 74, 88, 142, 239, 318 sv, 382
 structure....12 sv, 17, 19, 30, 37, 39 sv, 45 sv, 53, 59 sv, 67 sv, 71, 73, 79 sv, 84 sv, 87, 113, 115 sv, 124 sv, 144, 156, 160, 166, 168 sv, 175, 178, 182 sv, 193 sv, 214, 246, 265, 268, 277, 279, 298, 313, 325, 331, 342, 356, 385, 416
 subordination...56, 62, 243, 257, 303 sv, 330, 336, 343, 350, 378 sv, 390 sv, 409

T.....
 tayloro-fordien. 22, 140, 145 sv, 159 sv, 169, 179, 191, 202, 210, 212, 216, 220, 226, 230, 239, 259, 266, 277 sv, 283, 298, 300, 356, 403, 409, 411, 414
 tayloro-fordisme.....14, 354
 technique...7 sv, 14, 49, 63 sv, 102, 123, 125, 128, 132 sv, 139, 145 sv, 149 sv, 154, 158 sv, 185, 194, 201, 203, 208, 212, 214 sv, 217, 219 sv, 224 sv, 229 sv, 238 sv, 241 sv, 246, 250, 254 sv, 258 sv, 268, 270 sv, 279, 286, 294, 298, 302, 340 sv, 349, 351, 365, 374, 377, 379, 383 sv, 387, 389, 396, 402, 404, 408 sv, 411 sv, 419 sv
 totalitaire.....216 sv, 220 sv
 totalitarisme.....216 sv, 364
 traits.....19, 21, 48, 83, 130, 140 sv, 144, 177,

216, 298, 348 sv, 367, 399, 401, 403 sv, 414, 420
travail rationalisé...19, 246, 263, 269, 276 sv, 403 sv
travailleur flexible.....411 sv
travailleur taylorien...19, 213, 224, 356, 372, 409, 412 sv, 416, 418 sv
type 11 sv, 67 sv, 77 sv, 83, 85, 87 sv, 92, 103 sv, 107 sv, 113 sv, 120, 122 sv, 129 sv, 133, 155 sv, 160 sv, 171, 174 sv, 178, 188, 214, 216, 339, 395, 398 sv, 410 sv, 418

U.....
uniformisation.....254, 393

V.....
valeur-travail.....5 sv, 16 sv, 20, 398
valorisation anthropologique du travail.....11, 331, 402
valorisation du travail6, 8, 10, 13, 16, 73, 88, 91 sv, 95 sv, 99, 101 sv, 106, 109 sv, 112 sv, 119, 121, 127, 232, 236, 351, 359, 375 sv, 379, 382, 397 sv
violence...67, 90, 173, 175, 201, 203, 215 sv, 219 sv, 378, 419 sv
volonté de puissance 162, 176, 224, 374, 383
Volonté de Puissance.....172

Bibliographie

Abendroth Wolfgang, *Histoire du mouvement ouvrier en Europe*, Paris, La Découverte, 2002.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max, *Dialectique de la raison*, traduit par É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

Althusser Louis (dir.), *Lire le Capital*, Paris, PUF 1996.

Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005.

Amar Jules, *Le rendement de la machine humaine*, thèse, Paris, Bailère, 1909.

Amar Jules, *Le moteur humain et les bases scientifiques du travail professionnel*, Paris, Dunod et Pinat, 1913.

Angus Ian, « A Review Essay on Marcuse's Heideggerian Marxism », *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 13, 1, printemps 2009.

Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire*, traduit par J-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Seuil, 1972.

Arendt Hannah, *La crise de la culture*, traduit sous la direction de P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduit par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

Arendt Hannah, *Qu'est ce que la politique ?*, traduit par S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

Aristote, *Les politiques*, traduit par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.

Aristote, *De l'âme*, traduit par R. Bodéus, Paris, Flammarion, 1993.

- Árnason Jóhann Páll, *Von Marcuse zu Marx*, Neuwied, Luchterhand, 1971.
- Aron Raymond, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, 1961.
- Aron Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967.
- Aron Robert, Dandieu Arnaud, *La révolution nécessaire*, Paris, J. M. Place, 1993.
- Artous Antoine, *Travail et émancipation sociale, Marx et le travail*, Paris, Syllepse, 2006.
- Bacon Francis, *Novum Organum*, traduit par M. Malherbe et J. M. Pousseur, Paris, PUF, 1986.
- Balaudé Jean-François, Wotling Patrick (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Livre de poche, 2000.
- Barbaras Renaud, *Le mouvement de l'existence : études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2007.
- Baudelot Christian, Gollac Michel, *Travailler pour être heureux ? Le bonheur et le travail en France*, Paris, Fayard, 2003.
- Baverez Nicolas, Reynaud Bénédicte, et Salais Robert, *L'invention du chômage*, Paris, PUF, 1986.
- Beaud Stéphane et Pialoux Michel, *Retour sur la condition ouvrière : l'enquête aux Usines Peugeot*, Paris, Fayard, 1999.
- Belot Émile, « Principes généraux de l'organisation systématique des machines et des usines » dans *La Technique moderne*, octobre 1911.
- Beltran-Vidal Danièle, *Les frères Jünger et la révolution conservatrice*, Montpellier, Centre de recherche et de documentation Ernst Jünger, 2002.
- Berki Robert Nandor, « On the nature and origin of Marx's concept of labor » dans *Political theory*, vol. 7, 1979.
- Berlan Aurélien, *La fabrique des derniers hommes : retour sur le présent avec Tonnies, Simmel et Weber*, Paris, La découverte, 2012.
- Berlin Isaiah, *Karl Marx*, traduit par A. Guérin et P. Tilche, Paris, Gallimard,

1962.

Bernanos Georges, *La France contre les robots*, Paris, Robert Laffont, 1947.

Berstein Serge, *La France des années 30*, Paris, Armand Colin, 1988.

Besnard Philippe, *Protestantisme et capitalisme*, Paris, Armand Colin, 1970.

Bidet Jacques, Tixier Jacques (dir.), *La Crise du travail*, Paris, PUF, 1995.

Binoche Bertrand (dir.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

Black Bob, *Travailler, moi ? Jamais !*, traduit par Julius Van Daal, Montreuil, L'insomniaque, 2010.

Boisard Pierre, *Le nouvel âge du travail*, Paris, Hachette, 2009.

Boissonnat Jean, *Le Travail dans vingt ans*, Paris, Odile Jacob, 1995.

Boltanski Luc, Chiapello Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Boni Livio, « Gramsci et la psychanalyse : sur les traces d'une réception fragmentaire dans les *Cahiers de prison* » (1 et 2) dans *Cliniques méditerranéennes*, n° 75 et 76, Marseille, 2007.

Bouglé Célestin, Lefranc Georges, *Histoire du travail et de la civilisation*, Paris, Société universitaire d'éditions et de librairie, 1938.

Bouvier Pierre, *Le Travail au quotidien. Une démarche socio-anthropologique*, Paris, PUF, 1989.

Braverman Harry, *Travail et capitalisme monopoliste, la dégradation du travail au 20ème siècle*, traduit par D. Letellier et S. Niemetz, Paris, Maspéro, 1976.

Braudel Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 2008.

Brunel Valérie, *Les managers de l'âme ; le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?*, Paris, La Découverte, 2004.

Bücher Karl, *Arbeit und Rythmus*, Leipzig, B. G. Teubner, 1899.

- Bücher Karl, *Die Entstehung der Volkswirtschaft : Vorträge und Versuche*, Tübingen : H. Laupp'schen Buchhandlung, 1906.
- Burguière André, « L'anthropologie historique » dans Charlier Roger, Le Goff Jacques, Revel Jacques (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz, 1978.
- Burguière André, « La notion de mentalités chez Bloch et Febvre » dans *Revue de synthèse*, n° 111-112, juillet-déc., 1983.
- Burguière André, *L'École des annales, une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- Calvet Louis-Jean, Véronis Jean, *Les mots de Nicolas Sarkozy*, Paris, Le Seuil, 2008.
- Calvez Jean-Yves, *Nécessité du travail, disparition d'une valeur ou redéfinition ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1997.
- Cedronio Marina (dir.), *Modernité, démocratie et totalitarisme. Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris, Klincksieck, 1996,
- Chenavier Robert, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, éd. du Cerf, 2001.
- Clot Yves, *La Fonction psychologique du travail*, Paris, PUF, 2000.
- Cohen Daniel, *Nos temps modernes*, Paris, Flammarion, 2002.
- Colliot-Thélène Catherine, *Max Weber et l'héritage de la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Minuit, 1991.
- Constant Benjamin, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » dans *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997.
- Coriat Benjamin, *Science, technique et capital*, Paris, Seuil, 1976.
- Coriat Benjamin, *L'Atelier et le chronomètre. Essai sur le taylorisme, le fordisme et la production de masse*, Paris, Christian Bourgeois, 1979.
- Counson Albert, *Qu'est ce que la civilisation ?*, Bruxelles, Public de l'académie de langue et littérature française, 1923.
- Courtine-Denamy Sylvie, *Simone Weil. La quête de racines célestes*, Paris, Cerf, 2009.

Crépon Marc, « la “valeur” du travail et la “force” des idéologies » dans *Esprit*, n° 352, février 2009, p. 177-190.

Crépon Marc, *Vivre avec, La pensée de la mort et la mémoire des guerres*, Paris, Hermann, 2009.

Crépon Marc, De Launay Marc (dir.), *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, 2012.

De Coster Michel, Pichault François, *Trait é de sociologie du travail*, Bruxelles, De Boeck-Westmael, 1994.

Dejours Christophe, Veil Claude, Wisner Alain (dir.), *Psychopathologie du travail*, Paris, Entreprise moderne d'édition, 1985.

Dejours Christophe, *Plaisir et souffrance dans le travail*, Orsay, Éd. De l'AOCIP, 1988.

Dejours Christophe, *Travail, usure mentale*, Paris, Bayard, 1993.

Dejours Christophe, *Souffrance en France : la banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Éd. Du Seuil, 1998.

Dejours Christophe, *Le facteur humain*, Paris, PUF, 2005.

Dejours Christophe, *Conjurer la violence : travail, violence et santé*, Paris, Payot, 2007.

Dejours Christophe, *travail vivant, 2 : Travail et émancipation*, Paris, Payot, 2009.

De Gaudemar Jean-Paul (dir.), *Usines et ouvriers. Figures du nouvel ordre productif*, Paris, Maspero, 1980.

De Gauléjac, *La société malade de la gestion : Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*, Paris, Seuil, 2005.

De Man Henri, *Au delà du marxisme*, Paris, Alcan, 1929.

De Man Henri, *La joie au travail : enquête basée sur des témoignages d'ouvriers et d'employés*, Paris, Alcan, 1935.

De Man Henri, *L'idée socialiste suivi du plan de travail*, Paris, Grasset, 1935.

- Dewerpe Alain, *Le monde du travail en France*, Paris, Armand Colin, 1989.
- Dilthey Wilhelm, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, traduit par L. Sauzin, Paris, PUF, 1942.
- Dilthey Wilhelm, *Théorie des conceptions du monde : essai d'une philosophie de la philosophie*, traduit par L. Sauzin, Paris, PUF, 1946.
- Dilthey Wilhelm, *Oeuvres 3 : L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, traduit par S. Mesure, Paris, Le Cerf, 1988.
- Dilthey Wilhelm, *Oeuvres 1 : critique de la raison historique, introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, traduit par S. Mesure, Paris, Le Cerf, 1992.
- Disselkamp Annette, *L'éthique protestante de Max Weber*, Paris, PUF, 1994,
- Dubreuil Hyacinthe, *Travail et civilisation*, Genève, Radar, 1946.
- Duhamel Georges, *Civilisation 1914 – 1917*, Paris, Mercure de France, 1918.
- Durkheim Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1960.
- Dumazedier Joffre, *Vers une civilisation des loisirs ?*, Paris, Seuil, 1962.
- Dumazedier Joffre, *La Révolution du temps libre, 1948-1988*, Paris, Méridiens-Klinsieck, 1988.
- Dupuy Maurice, *La philosophie de Max Scheler : son évolution et son unité*, 2 vol., Paris, 1959.
- Durand Jean-Pierre, *La chaîne invisible. Travailler aujourd'hui : flux tendu et servitude volontaire*, Paris, Seuil, 2004
- Elias Norbert, *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- Elias Norbert, *La dynamique de l'occident*, traduit par P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- Elias Norbert et Dunning Éric, *Sport et civilisation : la violence maîtrisée*, traduit par J. Chicheportiche et F. Duvigneau, Paris, Fayard, 1995.

- Enegrén André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984.
- Engels Friedrich, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, traduit par Gilbert Badia et Jean Frédéric, Paris, Éditions sociales, 1961.
- Erbès-Seguin Sabine, *La sociologie du travail*, Paris, La Découverte, 1999.
- Febvre Lucien, Mauss Marcel, Niceforo Alfredo, Tonnelat Emile, Weber Louis, *Civilisation, Le mot et l'idée*, Paris, La renaissance du livre, 1930.
- Ferreras Isabelle, *Critique politique du travail*, Paris, Les Presses de Sciences-Po, 2007.
- Ferro Marc, *L'occident devant la révolution soviétique*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1980.
- Fischbach Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, PUF, 2005.
- Fischbach Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.
- Flacher Bruno, *Travail et intégration sociale*, Paris, Bréal, 2002.
- Fleury Laurent, *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, Paris, Armand Colin, 2006.
- Flores d'Arcais Paolo, *Hannah Arendt : la politique, l'existence et la liberté*, traduit par Carole Walter, Paris, Bordas, 2003.
- Ford Henry, *Le progrès*, traduit par S. Crowther, Paris, Payot, 1930.
- Ford Henry, *Ma vie et mon œuvre*, S. Crowther, Paris, Payot, 1927.
- Freddy Raphaël, *Judaïsme et capitalisme, Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, Paris, PUF, 1982.
- Freud Sigmund, *La vie sexuelle*, traduit par D. Berger, J. laplanche (et collaborateurs), Paris, PUF, 1969
- Freud Sigmund, *Oeuvres complètes*, traduit sous la direction de A. Bourguignon, P. Coctet et J. Laplanche, 20 vol., Paris, PUF, 1988-2010.

- Freund Julien, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1983.
- Friedmann Georges, *La crise du progrès*, Paris, Gallimard, 1936.
- Friedmann Georges, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, 1946.
- Friedmann Georges, *Où va le travail humain ?*, Paris, Gallimard, 1950.
- Friedmann Georges, *Le travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1956.
- Frisby David, *The alienated mind, the sociology of knowledge in Germany, 1918-1933*, London, Routledge, 1992.
- Fromm Erich, *Société aliénée et société saine : du capitalisme au socialisme*, traduit par J. Claude, Paris, Le courrier du livre, 1956.
- Gabellieri Emmanuel, *Être et don, Simone Weil et la philosophie*, Louvain, Peeters, 2003.
- Garo Isabelle, *Marx et l'invention historique*, Paris, Syllepse, 2012.
- Gérard Valérie, *Critique de l'autarcie morale, sur les conditions extérieures du rapport à soi*, Thèse de doctorat, Université Lille 3, 2008.
- Gérard Valérie (dir.), *Simone Weil, Lectures politiques*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2011.
- Giese Fritz, *Philosophie der Arbeit*, Marhold, Halle, 1932.
- Godard Philippe, *Toujours contre le travail*, Bruxelles, Aden, 2010.
- Godelier Maurice, *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris-La Haye, Mouton, 1974.
- Golomstock Igor, *L'art totalitaire : Union Soviétique, Troisième Reich, Italie fasciste, Chine*, traduit par Michèle Lévy-Brahm, Paris, Ed. Carré, 1991.
- Gorz André, *Métamorphoses du travail, quête du sens : critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988.
- Gorz André, *Misères du présent, richesses du possible*, Paris, Galilée, 1997.

Gramsci Antonio, *Guerre de mouvement et guerre de position*, textes choisis et présentés par R. Keucheuyan, Paris, La fabrique, 2011.

Grozelier Anne-Marie, *Pour en finir avec la fin du travail*, Éditions de l'Atelier, 1998.

Guénon René, *La crise du monde moderne (1927)*, Paris, Gallimard, 1969.

Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, traduit par J-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.

Halbwachs Maurice, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales (1938)*, Paris, Rivière, 1964.

Frigenbaum K. et Havighurst R., *Leisure and life style*, dans *American journal of sociology*, 64, n° 4, janvier 1959, pp. 396 à 404.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., Paris, Aubier, 1941.

Heidegger Martin, *Essais et conférences*, traduit par A. Préau, Paris, Gallimard, 1980.

Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, traduit par G. Kahn, Paris, Gallimard, 1980.

Heidegger Martin, *Nietzsche*, 2 volumes, traduit par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1984-1985.

Heidegger Martin, *Être et temps*, traduit par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

Heidegger Martin, *Questions 1*, traduit par Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse De Waelhens, Walter Biemel (et al.), Paris, Gallimard, 1990.

Heidegger Martin, *Écrits politiques, 1933-1966*, traduit par F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995.

Heidegger Martin, *Gesamtausgabe*, Tome 4, vol. 90, Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.

Heidegger Martin, Jünger Ernst, *Correspondance*, traduit par J. Hervier, Paris, Christian Bourgeois, 2010.

Hennis Wilhelm, *La problématique de Max Weber*, traduit par L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1996.

Herf Jeffrey, *Reactionary modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Hinrichs Peter, *Um die Seele des Arbeiters : Arbeitspsychologie, Industrie- und Betriebssoziologie in Deutschland 1871-1945*, Cologne, 1981.

Hirigoyen Marie-France, *Le Harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*, Paris, Syros, 1998.

Honneth Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit par P. Rusch, Paris, Éd. Du Cerf, 2000.

Honneth Axel, *La réification, petit traité de théorie critique*, traduit par S. Haber, Paris, Gallimard, 2007.

Honneth Axel et Gernet Isabelle, « Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société », *Travailler*, n°18, 2007/2, p. 17-58.

Horkheimer Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduit par C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1996.

Horkheimer Max, *Théorie critique*, traduit par le groupe de traduction du Collège de philosophie avec la participation de G. Coffin, L. Ferry, J. Masson, O. Masson, et J-P. Pesron, Paris, Payot-Rivages, 2009.

Horney Karen, *La personnalité névrotique de notre temps*, traduit par J. Pares, Paris, L'Arche, 1953.

Husserl Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, traduit par P. Ricoeur, Paris, Aubier Montaigne, 1977.

Husserl Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par G. Granel, Paris, Gallimard, 1983.

Huxley Aldous, *Le meilleur des mondes*, traduit par J. Castier, Paris, Plon, 1977.

Huxley Aldous, *Retour au meilleur des mondes*, traduit par D. Meunier, Paris, Plon, 1978.

Jacobi Friedrich, *Lettres sur le nihilisme : Et autres textes*, traduit par I. Radrizzani, Paris, Flammarion, 2009.

Janiaud Joël, *Simone Weil, l'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002.

Jappe Anselm, « Avec Marx, contre le travail », dans *Revue internationale des livres et des idées*, n°13, septembre-octobre 2009.

Jaspers Karl, *La situation spirituelle de notre époque*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

Jünger Ernst, *L'État universel* suivi de *La mobilisation totale*, traduit par H. Plard et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1990.

Jünger Ernst, *Le Travailleur*, traduit par J. Hervier, Paris, Christian Bourgeois, 1994.

Jünger Ernst, *La guerre comme expérience intérieure*, traduit par F. Poncet, Paris, Christian Bourgeois, 1997.

Kant Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est ce que les Lumières*, traduit par J-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991,

Kaplan Max, *Leisure in America : a social inquiry*, New York, John Wiley & sons, New York, 1960.

Kautsky Karl, *Le chemin du pouvoir*, Paris, Anthropos, 1969.

Kern Stephen, *The Culture of Space and Time, 1880-1918*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983.

King David, *Sous le signe de l'étoile rouge : une histoire visuelle de l'union soviétique de février 1917 à la mort de Staline*, traduit par D. Collins, Paris, Gallimard, 2009.

Korsch Karl, *Marxisme et philosophie*, traduit par B. Dericquebourg, G. Fondu et J. Quétier, Paris, Allia, 2012.

Kosik Karel, *La dialectique du concret*, traduit par Roger Dangeville, Paris, Maspero, 1970.

Kremer-Marietti Angèle, *Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique*, Paris, Seghers, 1971.

- La Boétie Étienne de, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, Paris, Gallimard, 1993.
- Lallement Michel, *Le Travail. Une sociologie contemporaine*, Paris, Gallimard, 2007.
- Lafargue Paul, *Paresse et Révolution*, Paris, Tallandier, 2009.
- Lafitte Jacques, *Réflexions sur la science des machines (1932)*, Paris, Vrin, 1972.
- Lahy Jean-Maurice, *Le système Taylor et la physiologie du travail professionnel*, Paris, Masson, 1921.
- Larrabee Erci, Meyersohn Rolf, Mass Leisure, Glencoe, The Free Press, 1958.
- Lavelle Louis, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, L'harmattan, 2009.
- Lefort Claude, « L'imaginaire de la crise » dans *Le temps présent : écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2006.
- Légeron Patrick, *Le stress au travail*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- Le Goff Jacques, « Au Moyen Âge : temps de l'église et temps du marchand », *Annales ESC*, 1960, pp. 417- 433.
- Le Goff Jacques, *Pour un autre moyen âge, temps, travail et culture en occident*, Paris, Gallimard, 1977.
- Le Guen Claude, *Dictionnaire freudien*, Paris, PUF, 2008.
- Lénine Vladimir Ilitch, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris, Éditions sociales, 1945.
- Linhart Danièle, *Pourquoi travaillons nous ?, une approche sociologique de la subjectivité du travail*, Paris, Éditions Eres, 2008.
- Linhart Danièle, *Travailler sans les autres ?*, Paris, Seuil, 2009.
- Loubet Del Bayle Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 1930 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 2001.

Löwith Karl, *Max Weber et Karl Marx*, traduit par M. Dautrey, Paris, Payot et Rivages, 2009.

Lukács Georg, *Histoire et conscience de classe*, traduit par K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960.

McLellan David, *Simone Weil : Utopian pessimist*, Londres, Macmillan Press, 1989.

Malinowski Bronislaw, *Mœurs et coutumes des mélanésiens*, traduit par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1933.

Malinowski Bronislaw, *Les argonautes du Pacifique occidental*, traduit par A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, 1963.

Malinowski Bronislaw, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, traduit par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1968.

Malinowski Bronislaw, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, traduit par S. Jankélévitch, Paris, Payot et Rivages, 2001.

Mannheim Karl, *Essays on sociology and social psychology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1953.

Mannheim Karl, *Essays on the sociology of culture*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1956.

Marcuse Herbert, *Éros et civilisation*, traduit par J-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Minuit, 1963.

Marcuse Herbert, *Raison et révolution*, traduit par R. Castel et P-H Gonthier, Paris, Minuit, 1968.

Marcuse Herbert, *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit par M. Wittig, Paris, Minuit, 1968.

Marcuse Herbert, *Vers la libération*, traduit par J-B Grasset, Paris, Minuit, 1969.

Marcuse Herbert, *Culture et société*, traduit par G. Billy, D. Bresson et J-B Grasset, Paris, Minuit, 1970.

Marcuse Herbert, « Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism » (1928) dans Richard Wolin, John Abromeit, *Herbert*

Marcuse's *Heideggerian Marxism*, 2005.

Marcuse Herbert, *Tolérance répressive suivi de Quelques implications sociales de la technologie moderne*, traduit par C. David, Paris, Homnisphère, 2008.

Marx Karl, *Le Capital*, Livre 1, traduit par J-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993.

Marx Karl, *Le Capital*, Livre 2 et 3, Paris, traduit par C. Cohen Solal et Gilbert Badia, Éditions Sociales, 1971.

Marx Karl, Engels Friedrich, *L'Idéologie allemande*, traduit par H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard (et al.), Paris, Éditions Sociales, 1968.

Marx Karl, Engels Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, texte établi à partir de la traduction de Laura Lafargue, Paris, Éditions Science Marxiste, 1999.

Marx Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007.

Marx Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, traduit par J-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 2011.

Mattéi Jean-François (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, PUF, 2005.

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2004.

Mercure Daniel, Spurk Jan (dir.), *Le travail dans la pensée occidentale*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2003.

Méda Dominique, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995.

Méda Dominique, *Travail : la révolution nécessaire*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2011.

Merlio Gilbert, *Oswald Spengler, témoin de son temps*, 2 vol., Stuttgart, Akamischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1982.

Michon François, Segrestin Denis, *L'emploi, l'entreprise, la société*, Paris, Economica, 1990.

Miller Norman P., Robinson Duane M., *Le nouvel âge des loisirs*, traduit par S. Metzger, Paris, Les éditions ouvrières, 1968.

Mohler Armin, *La révolution conservatrice en Allemagne 1918-1932*, traduit par H. Plard et H. Lipstick, Puiseaux, Pardès, 1993.

Monod Jean-Claude, « De la “fin de la valeur travail” au “travailler plus pour gagner plus” : quelques réflexions sur les usages du travail dans le discours idéologique français » dans *Kultur und technik*, vol. 15, *Repenser le travail*, Berlin, Litt. Verlag, 2009, p. 194-197.

Moras Joachim, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hambourg, Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen, 1930.

Mounier Emmanuel, *Oeuvres, Tome 1 : 1931-1939*, Paris, Seuil, 1961.

Mounier Emmanuel, *Écrits sur le personnalisme*, Paris, Seuil, 2000.

Morazé Charles, Henry François, *Petite histoire du travail et de la civilisation*, Paris, Hachette, 1939.

Mosse George Lachmann, *L'image de l'homme, l'invention de la virilité moderne*, traduit par M. Hechter, Paris, Editions Abbeville, 1997.

Mosse George Lachmann, *De la grande guerre au totalitarisme, La brutalisation des sociétés européennes*, traduit par E. Magyar, Paris, Hachette, 1999.

Mosse George Lachmann, *La révolution fasciste, vers une théorie générale du fascisme*, traduit par J-F Sené, Paris, Seuil, 2003.

Mumford Lewis, *Technique et civilisation*, traduit par D. Moutonnier, Paris, Seuil, 1950.

Münster Arno, *Hannah Arendt contre Marx ?*, Paris, Hermann, 2008.

Myers Charles, « Industrial Fatigue » dans *The Lancet*, 22 j. 1921.

Myers Charles, *Industrial Psychology*, New York, The People's Institut Publishing Co., 1926.

Navel Georges, *Travaux*, Paris, Albin Michel, 1964.

Néret Gilles, *Kazimir Malévitch et le Suprématisme*, Paris-Cologne, Taschen, 2003.

Nerhot Patrick, *Ernst Jünger – Martin Heidegger : il senso del limite (o la questione della tecnica)*, Padoue, Ed. Dott. Antonio Milani, 2008.

Esther S. Neumeyer, Martin H. Neumeyer, *Leisure and recreation in their sociological aspects*, New York, Ronald Press Cy, 1958.

Niceforo Alfredo, *Les indices numériques de la civilisation et du progrès*, Paris, Flammarion, 1921.

Nicolas André, *Herbert Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen*, Paris, Seghers, 1969.

Nietzsche Friedrich, *Oeuvres philosophiques complètes*, 18 volumes, traduit sous la direction de G. Deleuze et M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1968-1997.

Nietzsche Friedrich, *Le nihilisme européen*, traduit par A. Kremer-Marietti, Paris, Kimé, 1997.

Noiriel Gérard, *Les ouvriers dans la société française*, Paris, Seuil, 2002.

Nougier Louis-René, Wolff Philippe, Fohlen Claude, Touraine Alain, Parias Louis-Henri, *Histoire générale du travail*, 4 vol., Paris, Nouvelle Librairie de France, 1959-1961.

Ollman Bertell, *Alienation : Marx's conception of man in capitalist society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Ory Pascal, *L'histoire culturelle*, Paris, PUF, 2004.

Palmier Jean-Michel, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, l'Herne, 1968.

Palmier Jean-Michel, *Présentation d'Herbert Marcuse*, Paris, 10-18, 1969.

Patocka Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traduit par E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981.

Patocka Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduit par Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Patocka Jan, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, traduit par E. Abrams, Grenoble, éd. Jérôme Million, 2002.

Paugam Serge, *La disqualification sociale*, Paris, PUF, 1991.

Paugam Serge, *Le salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, Paris, PUF, 2000.

Paul Jean-Marie (dir.), *M. Horkheimer, T. W. Adorno et la Dialectik der Aufklärung*, Centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Université de Nancy 2, Nancy, 1996.

Pètremont Simone, *La vie de Simone Weil*, vol. 2, Paris, Fayard, 1973

Pillon Thierry et Vatin François, *Traité de sociologie du travail*, Toulouse, Octares, 2003.

Polanyi Karl, *La Grande Transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps (1944)*, traduit par C. Malamoud et M. Angeno, Paris, Gallimard, 1983.

Popper Karl, *Conjectures et réfutations*, traduit par M-I. et Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1985.

Postone Moishe, « Contemporary Historical Transformations: Beyond Postindustrial and Neo-Marxist Theories » dans *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 19, Stamford, Conn: JAI Press Inc., 1999.

Postone Moishe, « Lukács and the Dialectical Critique of Capitalism » dans Albritton R et Simoulidis (dir.), *New Dialectics and Political Economy*, Houndsmill, Basingstoke and New York, Palgrave Macmillan, 2003.

Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique après Marx*, traduit par O. Galtier et L. Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2009.

Rabinbach Anson « The Aesthetics of Production in the Third Reich » dans *Journal of Contemporary History*, vol. 11, 1976,

Rabinbach Anson, *Le moteur humain : l'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*, traduit par M. Luxembourg et M. Cuillerai, Paris, La Fabrique, 2004.

Rathenau Walther, *Zur Mechanik des Geistes*, Berlin, S. Fischer, 1921.

Rathenau Walther, *La mécanisation du monde*, traduit par J. Vaillant, Paris, Aubier, 1972.

Raulet Gérard, *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Paris, Anthropos, 1984.

Raulet Gérard (dir.), *Max Scheler : L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Éd. de la maison des sciences de l'homme, 2002.

Raynaud Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.

Renault, « Du fordisme au post-fordisme : dépassement ou retour de l'aliénation ? » dans *Actuel Marx*, n°39, Paris, PUF, 2006.

Renault Emmanuel, « L'invisibilisation du travail comme défi philosophique », *Cahiers Simone Weil*, vol. 33, n°1, 2010.

Renault Emmanuel, « Travail et domination » dans *Actuel Marx*, n°49, 2011.

Rifkin Jeremy, *La Fin du travail*, traduit par P. Rouve, Paris, La Découverte, 1996.

Russell Bertrand, *The practice and theory of bolchevism*, Londres, Unwin books, 1962

Russell Bertrand, *Éloge de l'oisiveté*, traduit par M. Parmentier, Paris, Alia, 2010.

Sapir Jacques, *Travail et travailleurs en URSS*, Paris, La Découverte, 1984.

Schapiro L., Godson J., *The Soviet Worker; Illusions and Realities*, Londres, MacMillan, 1981.

Scheler Max, *L'homme et l'histoire*, traduit par M. Dupuy, Paris, Aubier, 1955.

Scheler Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, traduit par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

Scheler Max, *L'homme du ressentiment*, traduit par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.

Scheler Max, *Gesammelte werke*, Band 3, *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Aufsätze*, , Bern-Munich, Francke Verlag, 1972.

Scheler Max, *Problèmes de sociologie de la connaissance*, trad. S. Mesure, Paris, PUF, 1993.

Scheler Max, *Ethik und Kapitalismus, Zum problem des kapitalistischen geistes*, Wiesbaden, VS Verlag, 2010.

Schnapper Dominique, *Contre la fin du travail*, Gallimard, 1997.

Schnapper Dominique, *L'épreuve du chômage*, Paris, Gallimard, 1994.

Schwartz Yves, *Reconnaissance du travail, pour une approche ergologique*, Paris, PUF, 1988.

Sennett Richard, *Le travail sans qualités : les conséquences humaines de la flexibilité*, traduit par P-E Dauzat, Paris, Albin Michel, 2000.

Sennett Richard, *La culture du nouveau capitalisme*, traduit par P-E Dauzat, Paris, Albin Michel, 2006.

Simmel Georg, *Philosophie de l'argent*, traduit par S. Cornille et P. Ivernel, Paris, PUF, 1987.

Simmel Georg, *La tragédie de la culture et autres essais*, , traduit par S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages, 1988.

Simmel Georg, *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, traduit par L. Deroche-Gurcel et S. Muller, Paris, PUF, 1999.

Smith Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, traduit par G. Garnier et A. Blanqui, Paris, Flammarion, 1984.

Sobel Richard, « Économie, travail et liberté chez Marx, Weil et Gorz » dans Renato di Ruzza et Patrick Gianfaldoni (dir.), *Des économistes et les tâches du présent, analyse du travail et dialogue des savoirs*, Toulouse, Octares, 2003

Sombart Werner, *Les juifs et la vie économique*, traduit par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1923.

Sombart Werner, *Le bourgeois : contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, traduit par S. Jankélévitch,

Paris, Payot, 1966.

Sombart Werner, *Le socialisme allemand*, traduit par G. Welter, Puiseaux, Pardès, 1990.

Spengler Oswald, *L'homme et la technique*, traduit par A. Petrowsky, Paris, Gallimard, 1969.

Spengler Oswald, *Le déclin de l'occident*, 2 vol., traduit par M. Tazerout, Paris, Gallimard, 1948.

Spurk Jan, *Critique de la raison sociale : l'École de Francfort et sa théorie de la société*, Saint Nicolas(Québec), Presses de l'Université de Laval, 2001.

Spurk Jan (dir.), *Le travail dans la pensée occidentale*, Québec, Presses de l'université de Laval, 2003

Steinbeck John, *Les raisins de la colère*, traduit par M. Duhamel et M-E. Coindreau, Paris, Gallimard, 1947.

Tassin Étienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.

Taylor Frederic Winslow, *Principes d'organisation scientifique des usines*, traduit par M. Jean Royer, Paris, Dunod, 1912.

Taylor Frederic Winslow, *La direction scientifique des entreprises*, traduit par Luc Maury, Paris, Dunod, 1957.

Teboul René, *Histoire de la pensée économique*, Tome 1, librairie de l'Université, 1990.

Tönnies Ferdinand, *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie*, Paris, PUF, 1944.

Tosel André (dir.), *Les logiques de l'agir dans la modernité*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Touchard Jean, *La gauche en France*, Paris, Seuil, 1977.

Touraine Alain, « Nous entrons dans une civilisation du travail », *Les cahiers de recherches sociologiques*, n°32, 1999, pp. 161-179.

Tripier Pierre, *Du travail à l'emploi. Paradigmes, idéologies et interactions*,

Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1991.

Troeltsch Ernst, *Religion et histoire : esquisses philosophiques et théologiques*, traduit par A-L Fink et J-M. Tétaz, Genève, Labor et fides, 1990.

Valéry Paul, *Variété I*, Paris, Gallimard, 1923.

Valéry Paul, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1988.

Valsiner Jaan, Rosa Alberto, *The cambridge handbook of sociocultural psychology*, New York, Cambridge University Press, 2007

Vandenberghé Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, 2 vol., Paris, La Découverte/MAUSS, 1997.

Vatin François, *La Fluidité industrielle, Essai sur la théorie de la production et le devenir du travail*, Paris, Méridiens-Klinsieck, 1987.

Vatin François, *Organisation du travail et économie des entreprises*, Paris, Éditions d'Organisation, 1990.

Vatin François, *Le Salarial, Histoire, théorie, perspective*, Paris, La Dispute, 2007.

Vatin François, *Le travail et ses valeurs*, Paris, Albin Michel, 2008.

Veblen Thorstein, *The place of science in modern civilization and other essays*, Transaction Publishers, New Brunswick – London, 1990.

Veblen Thorstein, *Les ingénieurs et le capitalisme*, traduit par C. Gajdos, Paris, Gordon & Breach, 1971.

Veblen Thorstein, *Collected works*, 2 vol., London, Routledge, 1994.

Vëto Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971

Villa Dana R. *Arendt et Heidegger, Le destin du politique*, traduit par C. David et D. Munnich, Paris, Payot, 2008.

Villela-Petit Maria, « Simone Weil et Edmund Husserl : convergences » dans *Cahiers Simone Weil*, décembre 2010.

- Volpi Franco, *Il Nichilismo*, Roma, Laterza, 1996.
- Volpi Franco (dir.), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Wahl Jean, *Vers le concret : études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1932.
- Wallon Henri, *Principes de psychologie appliquée*, Paris, Armand Colin, 1930.
- Watier Patrick (dir.), *Georg Simmel, La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- Weber Florence, *Le travail à-coté, Étude d'ethnographie ouvrière*, Paris, INRA-EHESS, 1989.
- Weber Max, *Essais sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, Paris, Plon, 1965.
- Weber Max, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen, 1988.
- Weber Max, *Economie et société*, traduit par Julien Freund, Pierre Kamnitzer, Pierre Bertrand (et al.), vol. 1 et 2, Paris, Pocket, 1995
- Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par I. Kalinowski, Paris, Flammarion, 2000.
- Weber Max, *Sur le travail industriel*, traduit par P-L. Van Berg, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2012.
- Weil Simone, *Oeuvres complètes*, Tome 1, Premiers écrits philosophiques, Paris, Gallimard, 1988.
- Weil Simone, *Oeuvres complètes*, Tome 2, *Écrits historiques et politiques*,
- vol.1, *L'engagement syndical*, Paris, Gallimard, 1988.
 - vol. 3, *Vers la guerre*, Gallimard, 1989.
 - vol. 2, *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution*, Paris, Gallimard, 1991.

Weil Simone, *Oeuvres complètes*, Tome 6, *Cahiers*,

- vol. 1, *Cahiers* (1933- septembre 1941), Paris, Gallimard, 1994.
- vol.2, *Cahiers* (septembre 1941- février 1942), Paris, Gallimard, 1997.
- vol. 3, *Cahiers* (février- juin 1942), Paris, Gallimard, 2002.
- vol. 4, *Cahiers* (juillet 1942-juillet1943), Paris, Gallimard, 2006.

Weil Simone, *Œuvres complètes*, Tome 4, *Ecrits de Marseille 1940-1942*,

- vol. 1, *philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, Paris, Gallimard, 2008.
- vol. 2, *Les civilisations inspiratrices : la Grèce, l'Inde et l'Occitanie*, Paris, Gallimard, 2009.

Weil Simone, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Écrits de New York et de Londres*,

- vol. 1, *Questions politiques et religieuses*, Paris, Gallimard, 2008.
- vol. 2, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 2013.

Williams Raymond, *The sociology of culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

Williame Robert, *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive*, La Haye, M. Nijhoff, 1973.

Zarifian Philippe, *Le modèle de la compétence*, Paris, Éditions Liaisons, 2001.

Zarifian Philippe, *À quoi sert le travail ?*, Paris, La Dispute, 2003.

Zarifian Philippe, *Le travail et la compétence : entre puissance et contrôle*, Paris, PUF, 2009.

Table des matières

SOMMAIRE	4
-----------------------	---

Introduction	5
Enjeux du présent travail.....	6
« La civilisation du travail » : définition des problèmes.....	9
Méthode.....	12
Mouvement.....	15

Première partie : genèse de la pensée de « la civilisation du travail »	25
--	----

Chapitre 1. La philosophie marxienne et les fondements de la « civilisation du travail »	29
A. La place du travail dans le matérialisme historique.....	30
B. L'avènement de la société capitaliste avancée.....	39
La formule générale du capital.....	40
Réalisation historique de la formule	45
C. « Une civilisation du travail ».....	50
L'aliénation et la saturation du travail.....	51
Effets moraux de la saturation du travail aliéné.....	59
D. Limites de l'analyse marxienne.....	65

Chapitre 2. La sociologie compréhensive et la réhabilitation d'un objet théorique délaissé par l'analyse marxienne	71
A. La réhabilitation des facteurs idéels.....	72
L'influence de Dilthey.....	73
Les origines intellectuelles et morales du capitalisme.....	77
B. La culture du travail du bourgeois moderne.....	89
Capitalisme et culture du travail.....	89
L'éthique protestante comme source de la « culture du travail » selon Weber.....	95
La culture du travail comme expression du ressentiment selon Scheler	103
C. Limites de la généalogie de la « culture du travail ».....	114
D. L'émergence du travailleur comme figure théorique.....	122
Une nouvelle piste de recherche : les recherches empiriques de Max Weber sur la grande industrie.....	123
Le passage de la figure du bourgeois à la figure du travailleur et le renouvellement de la pensée de la « civilisation du travail ».....	130
Un corpus privilégié : le marxisme philosophique.....	137

Deuxième partie : la « civilisation du travail » et la crise de la civilisation	140
Chapitre 3. La figure du travailleur	144
A. Morphologie du travail tayloro-fordien.....	145
Principes de la direction scientifique des entreprises.....	146
Prolongements fordien	156
B. La figure du travailleur tayloro-fordien.....	159
La raison technicienne : mise à disposition de soi, arraisonnement et valorisation de la force.....	161
Une conscience aliénée : le phénomène de la réification.....	178
Une figure morbide, agressive.....	193
Chapitre 4. La « civilisation du travail » : une civilisation nihiliste ?	204
A. La crise de la civilisation.....	204
B. Accents nihilistes de la figure du travailleur.....	210
L'anti-Lumières.....	211
Le travailleur et les phénomènes totalitaires.....	216
L'horizon détruit.....	221
Troisième partie. La « civilisation des loisirs » : une solution ?	228
Chapitre 5. Se libérer du travail	230
A. Une critique culturelle du travail.....	231
Le droit à la paresse.....	231
Une nouvelle critique du travail.....	235
B. Le progrès technique au service de la « civilisation des loisirs ».....	241
C. L'émancipation par les loisirs.....	247
La jouissance consumériste et la faillite de l'émancipation.....	248
Qu'est ce qu'un loisir émancipateur ? La réponse arendtienne.....	250
Les loisirs comme source d'une nouvelle morale.....	260
Chapitre 6. Limites de la « civilisation des loisirs »	268
A. Nécessité indépassable du travail humain	269
B. Les loisirs sous l'emprise du travail.....	274
La rationalisation du travail au cœur de la « civilisation des loisirs »	275
.....	275
L'emprise du travail rationalisé sur les loisirs et l'échec de l'émancipation.....	277
C. L'existence morcelée : la négation du sujet au travail..	286

Quatrième partie : la « civilisation du travail » comme idéal.....297

Chapitre 7. Désaliéner le travail : le postulat du travail sain.....300

A. Dialectique du travail et des loisirs.....301

B. La dichotomie du travail et du loisir et l'aliénation du travail.....306

Le travail comme concept ontologique.....307

Les trois dimensions de « l'indigence vitale ».....317

Le concept économique de travail comme réduction du concept ontologique.....324

C. Désaliéner le travail en restaurant sa signification ontologique.....332

Travail et insertion physique.....336

Travail et insertion intellectuelle.....337

Travail et insertion sociale342

Le travail sain : quels modèles ?.....348

Une valorisation idéologique du travail ?.....351

Chapitre 8. Le travail désaliéné comme source de valeurs culturelles.....356

A. Travail et liberté.....357

B. Travail et communauté.....363

C. Au delà de la raison technicienne.....372

Persistance d'un problème : liberté et domination.....372

L'épreuve de l'objet dans le travail et le dépassement du mythe faustien.....375

Travail et humilité.....381

Travail et attention.....385

La désaliénation au service de l'humilité et de l'attention du travailleur389

Conclusion.....395

Index nominum.....423

Index lexical.....425

Bibliographie.....430

« La civilisation du travail » : réflexions sur les rapports entre travail et culture.

Cette étude se concentre sur l'analyse de l'expression « civilisation du travail » pour proposer un examen critique et normatif de la « valeur-travail ». Repartant des deux sens, scientifique et pragmatique de l'expression « civilisation du travail », le propos se divise en deux temps : il se focalise d'abord sur l'aspect scientifique, descriptif de l'expression avant d'envisager la possibilité de son emploi normatif. Dans le volet descriptif, il s'agit, d'une part, de mesurer la pertinence d'un emploi ethnographique de l'expression pour caractériser nos sociétés occidentales et, d'autre part, de présenter un portrait intellectuel et moral du travailleur moderne. Les traits de caractère spécifiques de cette figure sont ensuite l'objet d'une analyse critique qui ouvre sur le volet normatif de ce travail. Repartant des liens que la figure du travailleur tayloro-fordien entretient avec le constat d'une crise de la civilisation dans le discours philosophico-sociologique de l'entre-deux-guerres et des Trente Glorieuses, l'étude renoue avec le dilemme marxien de la libération ou de la désaliénation du travail en l'indexant à ses enjeux culturels : faut-il privilégier une réduction du temps de travail ou une transformation radicale de ses conditions d'exercice pour espérer sortir de l'impasse nihiliste ? En recomposant le débat opposant les défenseurs d'une « civilisation des loisirs » à ceux d'une « civilisation du travail », la réflexion retrouve les lignes de fracture structurant les débats sur la valeur du travail. Elle s'achève sur la défense d'un emploi normatif de l'expression « civilisation du travail ».

Mots clés : travail, culture, mentalité, travailleur, aliénation, libération, désalinéation, valeur-travail, travail sain.

“The Civilisation of Labour”: an Enquiry into the Relationship between Labour and Culture

This investigation is focussed on the analysis of the expression *civilisation of labour*, putting forward a critical and normative examination of the labour theory of value. Proceeding from the scientific and pragmatic perspectives of the *civilisation of labour*, the thesis is divided into two parts: concentrating first of all on the scientific aspect, describing the expression, before considering the possibility of its normative use. The descriptive section is devoted to evaluating the pertinence of an ethnographic use of the expression to characterise western societies and presenting an intellectual and moral portrait of the modern worker. The specific characteristics of this figure then become the object of a critical analysis which leads into the normative section of this work. Commencing with the ties the figure of the Taylora-Fordian worker maintains with the crisis of civilisation observed in philosophical and sociological discourse during the inter-war period and the post-war boom, the investigation revives the Marxist dilemma of the freedom or disalienation of labour by indexing it to related cultural issues: should a reduction in working hours or a radical transformation of labour conditions be favoured in the hope of escaping a nihilistic impasse? By reconstructing the debate opposing the defenders of a *civilisation of leisure* to those of a *civilisation of labour*, the examination uncovers the dividing lines structuring debates on the value of labour. The thesis is completed with the defence of a normative use of the expression *civilisation of labour*.

Key words : Worker, culture, mentality, alienation, freedom, disalienation, labor-value, healthy labour.