Le travail

Problématisation

L'enjeu philosophique d'une réflexion sur le travail est à apprécier sur deux plans. Mais sur ces deux plans, il semble pertinent de ramener la question du travail, comme nous le faisons pour beaucoup d'autres notions, à la problématique de *l'humanisation*.

Le travail est d'abord une réalité « sociale », collective. C'est une structure, un « mode de production » des richesses. Comme activité collective, il a une fonction *structurante* : un mode de production déterminé induit une certaine forme de société, parce qu'il conditionne les tâches à accomplir, les gestes, les comportements, le partage des responsabilités. Il produit ainsi une « structure sociale », qui peut s'exprimer, se consolider en *institutions* (Etat, etc.) et s'exprimer dans des croyances, des valeurs, une conscience de soi qui s'exprime dans des œuvres, bref tout ce que nous appelons, au sens restreint, une *culture*. Mais si c'est le mode de production des richesses (et son évolution) qui conditionne le caractère particulier d'une culture, cette fois entendue au sens large, il conditionne aussi la formation du *type d'homme* que produira cette culture. Si donc c'est bien l'action de la culture qui « humanise » l'homme, que peut nous suggérer cette idée que fondamentalement, la logique propre à cette humanisation obéit fondamentalement au mode de production qui « régit » cette culture ? Et les choses seront d'autant plus complexes que « notre » culture *sédimente* une histoire, qui est celle de *l'évolution* de ce mode de production, et donc du conflit (ou de la superposition) des logiques sociales et culturelles dont chaque étape de cette évolution était porteuse. Mais qu'en est-il de l'idée d'une nature humaine *en général* ? De l'universalité ? De l'autonomie de l'homme, et du sens d'une réflexion sur sa « véritable » nature ?

Mais le travail est aussi une activité *individuelle*. Et dès lors la question : « dans quelle mesure le travail participe-t-il à *l'humanisation* de l'homme ? » prend un tout autre sens.

Il semble bien que pour un Grec, par exemple, non seulement on peut être un homme sans travailler, mais le « maximum d'être » dont parlent les Stoïciens, et qui est sans doute le contenu de l'idée de *vertu* (accomplissement de sa *perfection propre*, ou *aretè*), renvoie bien chez eux à une *interaction* résolue avec le monde (les Stoïciens sont des philosophes de l'action), mais jamais sur le mode du *travail*. A proprement parler, le travail semble donc ici *inessentiel*, ce que semble affirmer également aussi bien la *Genèse* (puisque Adam est un homme *accompli* avant d'être condamné à travailler : le récit implique que le travail nous apparaît non seulement comme inessentiel, mais comme un *scandale* qui réclame une *explication*) que le mythe de l'Âge d'Or (voir les premiers textes du chapitre « Travail » du Manuel).

On pourrait relier cet exemple à l'idée précédente (la conscience de soi comme reflet d'un mode de production et d'une structure sociale), en remarquant que pour un Athénien, être un homme « libre » renvoie à une réalité sociale bien particulière, celle d'une société où la liberté politique des citoyens s'appuie sur le travail des esclaves : on est libre dans la mesure où l'on n'est pas soumis à l'obligation de travailler. Le Parti Démocratique (celui de Périclès, puis de Cléon, qui domine la période « classique » d'Athènes) revendique bien le droit, *même pour ceux qui travaillent*, d'avoir part à cette liberté qui est au fond l'exercice du pouvoir (et il faut pour cela qu'on *rémunère* les citoyens qui viennent délibérer à l'Assemblée du Peuple), mais l'idée ne semble pas les effleurer que c'est *dans* le travail que peut se construire une réelle liberté. Il est vrai que la formule « Arbeit macht frei » nous a laissé de mauvais souvenirs.

C'est sans doute Karl MARX qui nous incite à penser au plus près le rapport entre travail et humanisation. D'abord parce qu'il affirme que le travail est la *condition* de l'humanisation véritable ; ensuite parce qu'il est le premier à dénoncer le *travail aliéné*, qui forme un *homme aliéné*, posant ainsi la question : quel travail, pour la réalisation de quelle humanité ?

Envisager un rapport *essentiel* entre travail et humanisation nous oblige aussi à revenir sur une opposition que nous entretenons trop facilement entre contrainte et *réalisation de soi*. Ce qui est peut-être stimulant dans une réflexion sur le travail, c'est de réfléchir à une *dialectique de la contrainte et de la réalisation de soi*, c'est-à-dire au fond à une dialectique de la contrainte et de la liberté.

Étymologie

Cela doit guider votre manière de vous référer à l'étymologie célèbre du terme *travail*. On ne retient d'ordinaire de l'étymologie latine de *travail* (latin *tripalium*) que l'idée de torture. Le *tripalium* est un instrument de torture composé de trois pieux et qui servait à punir les esclaves rebelles et à ferrer les chevaux rétifs. *Tripalium* semble donc bien renvoyer à l'expérience de la contrainte et de la domination.

Mais le *tripalium* est au départ, semble-t-il, *un instrument de contention* utilisé dans les fermes pour aider à la délivrance des animaux, mais aussi au ferrage, au marquage au fer rouge, ou à des interventions vétérinaires douloureuses... Or ferrer un cheval, c'est le rendre apte à un certain usage « social » - aider une vache à vêler, c'est favoriser sa *fécondité* – on appelle d'ailleurs le fait de mettre bas « délivrance », ce qui renvoie à l'idée de liberté, de même qu'une intervention douloureuse a en principe pour objet de « sauver » l'animal – et on a pu se rendre sensible, depuis le début de l'année, à la question du « *salut* ». On voit qu'en dehors de la torture, il y a une *positivité*, une *fonction* du travail – et dès lors il faut se demander quel rapport nécessaire il pourrait y avoir entre contrainte, souffrance et socialisation, voire humanisation.

Le verbe *travailler* est aussi transitif : le travailleur exerce une action sur la matière qu'il travaille, lui « impose » une forme... Mais on ne parlera pas alors de violence, encore moins de souffrance, encore moins de « torture ». Quand on travaille la terre pour en tirer un produit, on ne lui fait pas violence. Celui souffre, ici, est celui qui travaille, non *ce qui est* « travaillé ».1 Si la matière est indifférente à sa forme, il n'y a pas violence. Il n'y a violence, contrainte, torture, que si l'action s'exerce sur une matière en laquelle une « nature » *s'oppose* à ce qu'on essaie d'obtenir d'elle. « Torture » suppose souffrance, opposition à une « nature » qui aspirerait au contraire de ce qu'on lui fait subir, et cela suppose aussi action d'autrui sur moi – car je ne subis une « torture » que lorsque je subis la loi de l'autre.

On retrouve donc, *d'une part*, dans cette étymologie, beaucoup plus que l'idée de contrainte (intérieure, extérieure). On y retrouve le lien avec la *socialisation* (le ferrage du cheval), la *fécondité*, la production de sens, la production d'une *nature*, la production de soi-même par l'expérience de la résistance. Bref il s'agit, d'une part d'une *dialectique de l'être et de la violence*, d'autre part d'une dialectique entre travail de la matière et production de soi-même, deux dialectiques que vous avez à faire apparaître à votre façon et selon l'occasion qui vous sera offerte.

Mais il est bon, *d'autre part*, d'insister sur l'aspect de *contrainte*, voire de *souffrance subie*, que contient l'étymologie, en se demandant pourquoi, *de ce point de vue*, le travail peut être considéré comme vecteur d'humanisation. Au fond, le travail est un cas particulier de l'opposition entre une loi extérieure et ma loi propre. C'est apparemment le triomphe de *l'hétéronomie* sur *l'autonomie*. Mais cette soumission à la loi extérieure, en quoi est-elle, ou en quoi puis-je l'imaginer créatrice d'humanité ?

1 C'est ce qu'on retrouve dans le terme « labeur ». *Laborare*, en latin, signifie "mettre en valeur, cultiver", autant que "se donner du mal" : ici encore on retrouve production et souffrance, souffrance vécue ici plutôt que donnée, celle que l'on éprouve en labourant la terre, qui nous résiste. Remarquons que *labor* désignait à l'origine la charge sous laquelle "on chancelle", on glisse (labare, qui donne aussi lapsus). Il devient en ancien français "labeur" qui signifie clairement "affliction, peine, malheur" et au 12e Siècle, un travail pénible, comme celui des champs.

La Genèse et l'âge d'or

Leçon de la *Genèse* (texte 2, p.165) : l'homme travaille à cause de sa *faute* originelle. Cela revient à dire qu'il a tendance à penser que le travail est une *violence faite à sa nature*, qu'il le *subit* mais ne peut le considérer comme lui étant véritablement *essentiel*. Le mythe de l'âge d'or (texte 1, p.164) semble renvoyer à la même conception ; chez Hésiode, c'est également en vertu d'une *faute* que l'homme se trouve condamné au travail par les dieux. L'idée commune est que l'homme peut se penser pleinement homme, et se pense même *d'autant plus homme* (libre, en pleine possession de lui-même) que le travail est pensé comme absent de son monde.

La leçon est pourtant plus complexe, car le *travail*, qui marque la *condition de l'homme*, constitue même dans la *Genèse* à la fois un exil et un *chemin de salut* (ou de rachat). Ainsi Kant dira-t-il que l'homme a un *devoir de culture*, c'est-à-dire que son humanité doit être *son oeuvre*, l'oeuvre de sa volonté, ce qui marque sa spécificité et sa dignité (voir texte 15, p.132, et texte 16, p.133). C'est par le *travail* (de culture) que l'homme *réalise son essence propre*, essence qui se réalise spontanément chez les autres êtres vivants.

Travail et humanisation (texte de Hegel)

La difficulté du texte de Hegel (texte 4, p.166) tient d'une part à sa langue, très particulière, d'autre part à ce que ce texte s'enchaîne à la célèbre *Dialectique du maître et de l'esclave*, qui vous manque ici. Retenons donc

1. Que « C'est par la médiation du travail que la conscience vient à soi-même », c'est-à-dire que l'homme prend conscience de ce qu'il est.
2. Cette thèse, qui pourrait s'appuyer sur de nombreux arguments, est ici étayée par une analyse du *désir*. Dans la conscience du « maître », le désir, satisfait sans travail, ne nourrit pas cette conscience de soi. C'est celui qui a à travailler pour réaliser le désir (que ce soit le sien ou celui d'un maître), c'est celui-là qui va prendre conscience de lui-même. L'objet n'est pas *spontanément* livré à mon désir. Il *résiste*, ou il *subsiste* hors de moi. D'où la nécessité du travail, qui vise à réduire cet écart, à réduire l'indépendance de l'objet : le travail, « opération formatrice », est ce par quoi quelque chose de moi *prend forme d'objet*, puisque mon travail, devenant la forme de l'objet travaillé, « passe dans l'élément de la permanence ». Je prends ainsi conscience de moi-même *dans* l'être produit, qui pourtant, comme objet, demeure indépendant de moi : « la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de soi-même ».

On voit ainsi que si la loi du désir (ici la figure du maître) condamne le maître lui-même à *l'inconsistance* (le flux perpétuel et vain des désirs aussitôt satisfaits), la nécessité du *travail*, qui est « désir réfréné », est créateur d'une véritable conscience de soi, laquelle a pour condition *l'extériorisation de soi* dans une oeuvre. A méditer, comme le fait d'ailleurs Hegel au début de *L'esthétique*, en ce qui concerne l'artiste.

Il faut enfin se rappeler que ce rapport entre travail et humanisation n'est absolument pas incompatible avec l'association du travail à la *déshumanisation* (voir plus bas « L'aliénation par le travail »). Ici encore l'homme, se produisant, produit aussi bien l'être aliéné, le monstre, que le sage ou l'homme libre. Mais comme le disait Rousseau (voir *Contrat social*, I, 8, voir Manuel p.502), de toutes façons il crée un homme².

² On rappelle que dans ce texte du *Contrat social*, Rousseau indique que l'homme développe ses facultés (fondamentalement l'intelligence et la maîtrise de soi) par la nécessité de maîtriser un monde dominé par la dimension de *l'interdit* ou de la *règle abstraite*. L'enfant ne surgit pas fondamentalement dans un monde concret, mais dans un monde de signes et d'obligations abstraites dont il doit se rendre maître. C'est ainsi qu'il développe une « moralité », c'est-à-dire une intériorité, ou encore - une humanité.

Travail et propriété

Les textes de John Locke (1632-1704) et de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) vous permettent de réfléchir sur la question de la propriété, que Rousseau distingue de la possession dans le texte rappelé ci-dessus. La possession est un état de fait, la propriété un état de droit. Sur quoi se fonde ce droit ? Les textes cités posent sans doute plus de questions qu'ils n'énoncent de solutions.

John Locke (texte 6, p,168) indique que l'homme *s'approprie* les choses par son travail (ou son effort). Cet effort rend *légitime* l'appropriation : remarquons bien qu'il ne s'agit ici que des biens « laissés en commun », biens qui se font fort rares à notre époque. Par le *travail*, la chose devient *mienne*, sa propriété devient *légitime*.

Un tel argument, s'il prétend rendre compte de la *légitimité de la propriété*, se heurtera à une constatation simple : de nos jours, précisément, la *propriété* est ce qui *interdit le libre travail*, et donc qui interdit l'appropriation. Si quelque chose appartient à autrui, je ne peux *travailler* qu'en en passant par ses conditions, et donc en passant avec lui un accord qui ne me donnera pas droit sur ce que je travaille, mais définira ce que l'autre est prêt à me donner pour que j'ajoute valeur à ce qu'il a. C'est le fermage, ou le salaire. Réellement, c'est le droit qui est condition du travail, et non l'inverse. Ou pour le dire autrement, c'est la propriété qui décide du droit de chacun au travail, et non le travail qui décide du droit de propriété. Ainsi c'est chez Marx le détenteur du capital qui rend le travail possible, dans une société qui a par ailleurs anéanti tout *espace commun*. Si tout a déjà un propriétaire, nul « non-propriétaire » n'est libre de travailler, il ne peut que vendre sa force de travail au propriétaire qui l'exploitera, sans qu'aucune propriété lui soit garantie par là. Voir alors le texte p.174 (voir plus bas « l'aliénation par le travail »).

L'anecdote tirée de *L'Emile* de Rousseau illustre bien le point : Emile³ travaille la terre, y sème des fèves et croit donc s'être donné un droit sur elle, au moins jusqu'à la récolte. Il trouve un matin son ouvrage détruit, il se sent victime d'une injustice. Mais c'est qu'il a sans s'en apercevoir travaillé *là où un autre* (le jardinier) *avait travaillé*, et détruit son ouvrage. L'autre avait donc son droit pour lui – mais c'est aussi qu'il avait le droit (c'était même son travail) de travailler cette terre. Et l'on sait que ce droit demeure au propriétaire, alors même qu'il ne travaille plus rien depuis longtemps.

Aussi faut-il regarder de près le second texte de Rousseau, extrait du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, et en particulier le premier paragraphe (ll. 1-13). C'est la nécessité du travail qui fonde la nécessité de la répartition, ou de l'attribution des terres : « de la culture des terres s'ensuit nécessairement son partage ». Cette attribution fonde-t-elle d'emblée une *propriété* ? Non : « le travail (...) donnant droit au cultivateur sur le *produit* de la terre qu'il a labourée (la récolte) lui en donne par conséquent sur le fond (la terre même), *au moins jusqu'à la récolte*. » Si donc le travail fonde ce qu'on devrait appeler la *possession légitime*, il ne fonde pas la *propriété*, puisque cette possession légitime ne dure en principe que du début du travail à la récolte. Aussi longtemps que je travaille et que je *dois* attendre les fruits de mon travail, personne ne doit utiliser cette terre à son profit : voilà qui peut paraître légitime, parce que relevant d'un intérêt commun évident. Mais quel rapport avec l'instauration de la *propriété* ? Rousseau le glisse en passant (l.12) : « et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, *se transforme aisément en propriété* ». « Aisément » certes, mais *légitimement* ? Quel droit aurais-je sur ce que je ne fais pas fructifier par mon travail ? Ou plutôt : comment se fait-il que ceux qui possèdent soient *autres* que ceux qui font fructifier leurs possessions par leur travail ?

3 Le grand traité de Rousseau sur l'éducation, intitulé *L'Emile*, prend la forme d'une fiction : celle d'un précepteur entreprenant l'éducation d'un jeune garçon (Emile), qu'il mènera de la tendre enfance à l'âge d'homme... et jusqu'au mariage.

L'aliénation par le travail

Le texte de Marx sur l'aliénation est difficile à apprécier parce qu'il vous manque le contexte. Il faudrait revenir sur toute l'analyse du travail comme *défaut d'appropriation*. Le travail *humanise* dans la mesure où il permet de *s'approprier* – de *faire sien* ce qui semble d'abord avoir une existence indépendante, voire s'opposer à moi. Par le travail sur la nature, la nature prend forme humaine, devient mienne. Le travail me rend l'étranger familier, et me réintègre à cette nature dont je ne me souvenais même plus que j'étais une part. Si le travail n'opère pas cette *réappropriation*, il constitue une humanité tronquée.

C'est le cas du travail qu'analyse Marx au début du XIXe siècle, en particulier dans l'analyse de la situation du prolétaire, opposé au capitaliste. Le capitaliste est un homme tronqué comme tout maître, et ici l'analyse de Hegel s'applique sans précision nécessaire. En ce qui concerne le prolétaire, l'analyse est plus précise.

Marx réfléchit par exemple sur le passage de la manufacture à l'usine. La manufacture est un lieu de concentration d'hommes de métier. Mais dans cette concentration s'opère une division des gestes nécessaires : elle invite à la décomposition des éléments du métier, à la définition de tâches élémentaires qui deviennent des spécialisations requérant de moins en moins de qualification. L'ouvrier dès lors ne vaudra plus pour son métier, puisque sa tâche n'en requiert plus. L'abstraction qui préside à l'élaboration de l'usine (qui procède d'une décomposition abstraite du processus idéal de production d'un objet) fera passer cette logique à la limite. L'ouvrier ne sera plus alors qu'une force impersonnelle et déqualifiée, dont la fonction sera prédéfinie, non par ce qu'il est, mais par la *place* que lui assigne un processus de production abstraitement défini, et que lui laisse les machines auxquelles on aura assigné l'essentiel de la tâche.

Le travail du prolétaire, ne nécessitant rien d'humain, ne développe rien d'humain dans le prolétaire. Il ne peut se « reconnaître » dans le produit de son travail. D'autant moins qu'il en est d'emblée *dépossédé*, puisque le salaire implique qu'il a par avance renoncé à tout droit sur la plus-value que crée son travail.

Comprenons donc bien le texte 12 : le travail est *activité vitale*. C'est lui qui *constitue* la vie du travailleur. Si cette activité ne crée rien en lui, elle devient un simple moyen de survie – la « vie » se confondant alors avec la simple survie, que je goûte quand je quitte le travail. La scission, voire l'opposition entre vie et travail implique une conception étriquée, voire purement animale de la vie (manger, boire, dormir : « à table, au bistrot, au lit », ll. 19-20). C'est un *appauvrissement vital*, dont le prolétaire est victime. Le travail est activité vitale. Le travail aliéné crée un être aliéné, le travail inhumain une vie dépourvue d'humanité.

L'image finale est significative : « Si le ver à soie filait pour joindre les deux bouts en demeurant chenille, il serait le salarié parfait ». Normalement, quand le ver à soie file, il devient *par là même* chenille, il *réalise son être*. La force du travail moderne, c'est de mettre l'homme au travail sans que rien d'humain n'en sorte, ni au dehors, ni au dedans. Il ne reste que la perspective de « joindre les deux bouts » (je ne sais pas si le jeu de mots existe aussi en allemand), c'est-à-dire de survivre, en espérant éventuellement cultiver mon humanité *hors du travail*, ce qui est une illusion.

Travail, loisir et paresse

Le texte de Kant est très important, surtout dans une perspective *morale*, parce qu'il relie le devoir de travailler au devoir de *culture* (de développement et d'entretien) par l'homme de ses propres facultés. D'où l'importance de la formule : « L'homme est le seul animal qui *doit* travailler ». Pourquoi le « doit »-il ? Non pas parce que c'est nécessaire pour vivre, mais parce qu'il doit être *l'auteur de son propre perfectionnement* (voir texte 15, page 132). Au fond, l'homme doit travailler pour *cultiver* ses facultés, ce à quoi il n'aspire pas par lui-même (nous sommes plutôt paresseux), mais qui est son *devoir* : « La culture de ses forces naturelles (...) est un devoir de l'homme envers lui-même ... C'est un commandement de la raison pratique et un devoir de l'homme envers lui-même que de cultiver ses facultés » (texte 16, p.133). Pourquoi ? Parce que cela seul lui permet

d'assumer sa *responsabilité*, qui est son être même et le fondement de tous ses devoirs, ce qu'exprime la formule kantienne de l'*impératif catégorique*, principe de tous nos devoirs : « Traite l'humanité, en toi-même comme en autrui, toujours comme une fin et jamais simplement comme un moyen ». L'humanité ici, c'est le sentiment de ma dignité, qui se confond avec ma *responsabilité*. Il est donc utile de relire les textes pp. 132-133, que ce texte sur le *travail* ne fait qu'infléchir. Le travail a donc valeur parce qu'il développe les facultés de l'homme ; il est donc une contrainte nécessaire, et un *devoir* même lorsqu'il n'est pas une *nécessité*. Mais cela ne peut être développé que dans une analyse du *devoir*, ou d'une conception de la morale comme *réflexion sur le devoir*, c'est-à-dire sur le « fait » de la responsabilité.