

Séance 1 : Introduction et plan du cours

Plan du cours : 8 séances

Bibliographie (par ordre de lecture conseillé)

- Dominique Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition ?* Flammarion, 1995
- Joël Jung (dir.), *Le travail*, Garnier-Flammarion (collection « GF »), 2018
- Alexis Cukier, *Qu'est-ce que le travail ?* Vrin, 2017
- André Gorz, *Les métamorphoses du travail*, Folio, 2004
- Simone Weil, *La condition ouvrière*, Folio, 2002
- Paul Lafargue, *Le droit à la paresse*, Mille et une nuits, 1997
- David Graeber, *Les Bullshit Jobs*, LLL, 2018
- David Frayne, *Le refus du travail*, Détour, 2018

I. Construction de la centralité du travail : les normes et fonctions attribuées au travail

Séance 2 : Les fonctions économiques et sociales attribuées au travail

Texte 1 : Locke, *Second Traité du gouvernement civil*, Chapitre V, §28

Celui qui se nourrit des glands qu'il a ramassés sous un chêne, ou des pommes qu'il a cueillies aux arbres d'un bois, se les est certainement appropriés. Personne ne peut nier que ces aliments soient à lui. Je demande donc : Quand est-ce que ces choses commencent à être à lui ? Lorsqu'il les a digérées, ou lorsqu'il les a mangées, ou lorsqu'il les a fait bouillir, ou lorsqu'il les a rapportées chez lui, ou lorsqu'il les a ramassées ? Il est clair que si le fait, qui vient le premier, de les avoir cueillies ne les a pas rendues siennes, rien d'autre ne le pourrait. Ce travail a établi une distinction entre ces choses et ce qui est commun ; il leur a ajouté quelque chose de plus que ce que la nature, la mère commune de tous, y a mis ; et, par là, ils sont devenus sa propriété privée. Quelqu'un dira-t-il qu'il n'avait aucun droit sur ces glands et sur ces pommes qu'il s'est appropriés de la sorte, parce qu'il n'avait pas le consentement de toute l'humanité pour les faire siens ? Était-ce un vol, de prendre ainsi pour soi ce qui appartenait à tous en commun ? Si un consentement de ce genre avait été nécessaire, les hommes seraient morts de faim en dépit de l'abondance des choses [...]. Nous voyons que sur les terres communes, qui le demeurent par convention, c'est le fait de prendre une partie de ce qui est commun et de l'arracher à l'état où la laisse la nature qui est au commencement de la propriété, sans laquelle ces terres communes ne servent à rien. Et le fait qu'on se saisisse de ceci ou de cela ne dépend pas du consentement explicite de tous. Ainsi, l'herbe que mon cheval a mangée, la tourbe qu'a coupée mon serviteur et le minerai que j'ai déterré, dans tous les lieux où j'y ai un droit en commun avec d'autres, deviennent ma propriété, sans que soit nécessaire la cession ou le consentement de qui que ce soit. Le travail, qui était le mien, d'arracher ces choses de l'état de possessions communes où elles étaient, y a fixé ma propriété.

Texte 2 : Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesses des nations*

Il faut observer que le mot valeur a deux significations différentes ; quelquefois il signifie l'utilité d'un objet particulier, et quelquefois il signifie la faculté que donne la possession de cet objet d'en acheter d'autres marchandises. On peut appeler l'une, Valeur en usage, et l'autre, Valeur en échange. - Des choses qui ont la plus grande valeur en usage n'ont souvent que peu ou point de valeur en échange ; et, au contraire, celles qui ont la plus grande valeur en échange n'ont souvent que peu ou point de valeur en usage. Il n'y a rien de plus utile que l'eau, mais elle ne peut presque rien acheter ; à peine y a-t-il moyen de rien avoir en échange. Un diamant, au contraire, n'a presque aucune valeur quant à l'usage, mais on trouvera fréquemment à l'échanger contre une très grande quantité d'autres marchandises. [...]

Ainsi la valeur d'une denrée quelconque pour celui qui la possède, et qui n'entend pas en user ou la consommer lui-même, mais qui a l'intention de l'échanger pour autre chose, est égale à la quantité de travail que cette denrée le met en état d'acheter ou de commander.

Le travail est donc la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise [...]. Elles [les marchandises] contiennent la valeur d'une certaine quantité de travail, que nous échangeons pour ce qui est supposé alors contenir la valeur d'une quantité égale de travail. Le travail a été le premier prix, la monnaie payée pour l'achat primitif de toutes choses. Ce n'est point avec de l'or ou de l'argent, c'est avec du travail, que toutes les richesses du monde

ont été achetées originaires, et leur valeur pour ceux qui les possèdent et qui cherchent à les échanger contre de nouvelles productions, est précisément égale à la quantité de travail qu'elles le mettent en état d'acheter ou de commander.

Texte 3 : Durkheim, *De la Division du travail social*, I, chap III

Si richement doués que nous soyons, il nous manque toujours quelque chose, et les meilleurs d'entre nous ont le sentiment de leur insuffisance. C'est pourquoi nous cherchons chez nos amis les qualités qui nous font défaut, parce qu'en nous unissant à eux nous participons en quelque manière à leur nature, et que nous nous sentons alors moins incomplets. Il se forme ainsi de petites associations d'amis où chacun a son rôle conforme à son caractère, où il y a un véritable échange de services. L'un protège, l'autre console, celui-ci conseille, celui-là exécute, et c'est ce partage des fonctions, ou, pour employer l'expression consacrée, cette division du travail qui détermine ces relations d'amitié.

Nous sommes ainsi conduits à considérer la division du travail sous un nouvel aspect. Dans ce cas, en effet, les services économiques qu'elle peut rendre sont peu de chose à côté de l'effet moral qu'elle produit, et sa véritable fonction est de créer entre deux ou plusieurs personnes un sentiment de solidarité. De quelque manière que ce résultat soit obtenu, c'est elle qui suscite ces sociétés d'amis, et elle les marque de son empreinte. (...)

Il en est tout autrement de la solidarité que produit la division du travail. Tandis que la précédente implique que les individus se ressemblent, celle-ci suppose qu'ils diffèrent les uns des autres. La première n'est possible que dans la mesure où la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective ; la seconde n'est possible que si chacun a une sphère d'action qui lui est propre, par conséquent une personnalité. Il faut donc que la conscience collective laisse découverte une partie de la conscience individuelle, pour que s'y établissent ces fonctions spéciales qu'elle ne peut pas réglementer ; et plus cette région est étendue, plus est forte la cohésion qui résulte de cette solidarité. En effet, d'une part, chacun dépend d'autant plus étroitement de la société que le travail est plus divisé, et, d'autre part, l'activité de chacun est d'autant plus personnelle qu'elle est plus spécialisée. Sans doute, si circonscrite qu'elle soit, elle n'est jamais complètement originale ; même dans l'exercice de notre profession, nous nous conformons à des usages, à des pratiques qui nous sont communes avec toute notre corporation. Mais, même dans ce cas, le joug que nous subissons est autrement moins lourd que quand la société tout entière pèse sur nous, et il laisse bien plus de place au libre jeu de notre initiative. Ici donc, l'individualité du tout s'accroît en même temps que celle des parties ; la société devient plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments a plus de mouvements propres. Cette solidarité ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individualisation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail.

Séance 3 : Marx : dévoiler le travail exploité sous le profit capitaliste

Texte 1 : Marx, *Manuscrits de 1844*

L'ouvrier s'appauvrit d'autant plus qu'il produit plus de richesse, que sa production croît en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise. Plus le monde des choses *augmente* en valeur, plus le monde des hommes *se dévalorise* ; l'un est en raison directe de l'autre. Le travail ne produit pas seulement des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier comme une *marchandise* dans la mesure même où il produit des marchandises en général.

Cela revient à dire que le produit du travail vient s'opposer au travail comme un *être étranger*, comme une *puissance indépendante* du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, matérialisé dans un objet, il est la transformation du travail en objet, *matérialisation du travail*. La réalisation du travail est sa matérialisation. Dans les conditions de l'économie politique, cette réalisation du travail apparaît comme la *déperdition* de l'ouvrier, la matérialisation comme *perte et servitude matérielles*, l'appropriation comme *aliénation*, comme *dépouillement*. [...]

Toutes ces conséquences découlent d'un seul fait : l'ouvrier se trouve devant le *produit de son travail* dans le même rapport qu'avec un objet *étranger*. Cela posé, il est évident que plus l'ouvrier se dépense dans son travail, plus le monde étranger, le monde des objets qu'il crée en face de lui devient puissant, et que plus il s'appauvrit lui-même, plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. C'est exactement comme dans la religion. Plus l'homme place en Dieu, moins il conserve en lui-même. L'ouvrier met sa vie dans l'objet, et voilà qu'elle ne lui appartient plus, elle est à l'objet. Plus cette activité est grande, plus l'ouvrier est sans objet. Il n'est pas ce qu'est le produit de son travail.

Plus son produit est important, moins il est lui-même. La *dépossession* de l'ouvrier au profit de son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence *extérieure*, mais que son travail existe *en dehors* de lui, indépendamment de lui, étranger à lui, et qu'il devient une puissance autonome face à lui. La vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère. (...)

Or, en quoi consiste la dépossession du travail ? D'abord dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son être ; que, dans son travail, l'ouvrier ne s'affirme pas, mais se nie ; qu'il ne s'y sent pas satisfait, mais malheureux ; qu'il n'y déploie pas une libre énergie physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. C'est pourquoi l'ouvrier n'a le sentiment d'être à soi qu'en dehors du travail ; dans le travail, il se sent extérieur à soi-même. Il est lui quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il n'est pas lui. Son travail n'est pas volontaire, mais contraint. *Travail forcé*, il n'est pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un *moyen* de satisfaire des besoins en dehors du travail. La nature aliénée du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, on fuit le travail comme la peste. Le travail aliéné, le travail dans lequel l'homme se dépossède, est sacrifice de soi, mortification. Enfin, l'ouvrier ressent la nature extérieure du travail par le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas à lui-même, mais à un autre. [...]

On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) n'a de spontanéité que dans ses fonctions animales : le manger, le boire et la procréation, peut-être encore dans l'habitat, la parure, etc. ; et que, dans ses fonctions humaines, il ne sent plus qu'animalité : ce qui est

animal devient humain, et ce qui est humain devient animal.

Sans doute, manger, boire, procréer, etc., sont aussi des fonctions authentiquement humaines. Toutefois, séparées de l'ensemble des activités humaines, érigées en fins dernières et exclusives, ce ne sont plus que des fonctions animales. [...]

C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme un être générique. Cette production est sa vie générique créatrice. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc la *réalisation de la vie générique de l'homme*. L'homme ne se recrée pas seulement d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement, et il se contemple lui-même dans un monde de sa création. En arrachant à l'homme l'objet de sa production, le travail aliéné lui arrache sa vie générique, sa véritable objectivité générique, et en lui dérobant son corps non organique, sa nature, il transforme en désavantage son avantage sur l'animal.

Texte 2: Marx, *Le Capital*, I, 3^e section, chap VII

L'usage ou l'emploi de la force de travail, c'est le travail. L'acheteur de cette force la consomme en faisant travailler le vendeur. Pour que celui-ci produise des marchandises, son travail doit être utile, c'est-à-dire se réaliser en valeurs d'usage. C'est donc une valeur d'usage particulière, un article spécial que le capitaliste fait produire par son ouvrier. De ce que la production de valeurs d'usage s'exécute pour le compte du capitaliste et sous sa direction, il ne s'ensuit pas, bien entendu, qu'elle change de nature. Aussi, il nous faut d'abord examiner le mouvement du travail utile en général, abstraction faite de tout cachet particulier que peut lui imprimer telle ou telle phase du progrès économique de la société.

Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement, sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ, c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but, dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté. Elle l'exige d'autant plus que par son objet et son mode d'exécution, le travail entraîne moins le travailleur, qu'il se fait moins sentir à lui, comme le libre jeu de ses forces corporelles et intellectuelles ; en un mot, qu'il est moins *attractant*.

Texte 3 : Marx, Travail salarié et Capital

La force de travail est donc une marchandise que son possesseur, le salarié, vend au capital. Pourquoi la vend-il ? Pour vivre.

Mais la manifestation de la force de travail, le travail, est l'activité vitale propre à l'ouvrier, sa façon à lui de manifester sa vie. Et c'est cette activité vitale qu'il vend à un tiers pour s'assurer les moyens de subsistance nécessaires. Son activité vitale n'est donc pour lui qu'un moyen de pouvoir exister. Il travaille pour vivre. Pour lui-même le travail n'est pas une partie de sa vie, il est plutôt un sacrifice de sa vie. C'est une marchandise qu'il a adjugée à un tiers. C'est pourquoi le produit de son activité n'est pas non plus le but de son activité. Ce qu'il produit pour lui-même, ce n'est pas la soie qu'il tisse, ce n'est pas l'or qu'il extrait du puits, ce n'est pas le palais qu'il bâtit. Ce qu'il produit pour lui-même, c'est le salaire, et la soie, l'or, le palais se réduisent pour lui à une quantité déterminée de moyens de subsistance, peut-être à un tricot de laine, à de la monnaie de billon et à un abri dans une cave. Et l'ouvrier qui, douze heures durant, tisse, file, perce, tourne, bâtit, manie la pelle, taille la pierre, la transporte, etc., regarde-t-il ces douze heures de tissage, de filage, de perçage, de travail au tour ou de maçonnerie, de maniement de la pelle ou de taille de la pierre comme une manifestation de sa vie, comme sa vie ? Bien au contraire, la vie commence pour lui où cesse cette activité, à table, à l'auberge, au lit. Par contre, les douze heures de travail n'ont nullement pour lui le sens de tisser, de filer, de percer, etc., mais celui de gagner ce qui lui permet d'aller à table, à l'auberge, au lit. Si le ver à soie tissait pour subvenir à son existence de chenille, il serait un salarié achevé.

Texte 4 : Marx et Engels, Critique du programme de Gotha

Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, avec elle, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital ; quand, avec le développement multiple des individus, les forces productives se seront accrues elles aussi et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! »

TC5 : Marx, Le Capital, livre III

En fait, le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. De même que l'homme primitif doit lutter contre la nature pour pourvoir à ses besoins, se maintenir en vie et se reproduire, l'homme civilisé est forcé, lui aussi, de le faire et de le faire quels que soient la structure de société et le mode de production. Avec son développement s'étend également le domaine de la nécessité naturelle, parce que les besoins augmentent ; mais en même temps s'élargissent les forces productives pour les satisfaire. En ce domaine, la seule liberté possible est que l'homme social, les producteurs associés, règlent rationnellement leurs échanges avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de force et dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin

en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité. La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail.

Séance 4 : Les fonctions existentielles attribuées au travail

Texte 1 : Kant, *Réflexions sur l'éducation*

L'homme est le seul animal qui doit travailler. Il lui faut d'abord beaucoup de préparation pour en venir à jouir de ce qui est supposé par sa conservation. La question de savoir si le Ciel n'aurait pas pris soin de nous avec plus de bienveillance, en nous offrant toutes les choses déjà préparées, de telle sorte que nous ne serions pas obligés de travailler, doit assurément recevoir une réponse négative : l'homme, en effet, a besoin d'occupations et même de celles qui impliquent une certaine contrainte. Il est tout aussi faux de s'imaginer que si Adam et Eve étaient demeurés au Paradis, ils n'auraient rien fait d'autre que d'être assis ensemble, chanter des chants pastoraux et contempler la beauté de la nature. L'ennui les eût torturés tout aussi bien que d'autres hommes dans une situation semblable.

L'homme doit être occupé de telle manière qu'il soit rempli par le but qu'il a devant les yeux, si bien qu'il ne se sente plus lui-même et que le meilleur repos soit pour lui celui qui suit le travail. Ainsi l'enfant doit être habitué à travailler. Et où donc le penchant au travail doit-il être cultivé, si ce n'est à l'école ? L'école est une culture par contrainte. Il est extrêmement mauvais d'habituer l'enfant à tout regarder comme un jeu. Il doit avoir du temps pour ses récréations, mais il doit aussi y avoir pour lui un temps où il travaille. Et si l'enfant ne voit pas d'abord à quoi sert cette contrainte, il s'avisera plus tard de sa grande utilité.

Texte 2 : Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*

Pour titre de cette étude nous avons choisi l'expression, quelque peu prétentieuse, d'« esprit du capitalisme ». Que faut-il entendre par là ? [...] Le propre de cette philosophie de l'avarice semble être l'idéal de l'homme d'honneur dont le crédit est reconnu et, par-dessus tout, l'idée que le devoir de chacun est d'augmenter son capital, ceci étant supposé une fin en soi. En fait, ce n'est pas simplement une manière de faire son chemin dans le monde qui est ainsi prêchée, mais une éthique particulière. En violer les règles est non seulement insensé, mais doit être traité comme une sorte d'oubli du devoir. Là réside l'essence de la chose. Ce qui est enseigné ici, ce n'est pas simplement le « sens des affaires » - de semblables préceptes sont fort répandus - c'est un *éthos*. Voilà le point qui précisément nous intéresse. [...] Cette éthique est entièrement dépouillée de tout caractère eudémoniste, voire hédoniste. Ici, le *summum bonum* peut s'exprimer ainsi : gagner de l'argent, toujours plus d'argent, tout en se gardant strictement des jouissances spontanées de la vie. L'argent est à ce point considéré comme une fin en soi qu'il apparaît entièrement transcendant et absolument irrationnel sous le rapport du « bonheur » de l'individu ou de l'« avantage » que celui-ci peut éprouver à en posséder. Le gain est devenu la fin que l'homme se propose ; il ne lui est plus subordonné comme moyen de satisfaire ses besoins matériels. Ce renversement de ce que nous appellerions l'état de choses naturel, si absurde d'un point de vue naïf, est manifestement l'un des *leitmotifs* caractéristiques du capitalisme et il reste entièrement étranger à tous les peuples qui n'ont pas respiré de son souffle. [...]

Gagner de l'argent - dans la mesure où on le fait de façon licite - est, dans l'ordre économique moderne, le résultat, l'expression de l'application et de la compétence au sein d'une *profession* ; et il est facile de voir que cette *activité*, cette application sont l'alpha et l'oméga de la morale de Franklin [...].

En effet, cette idée particulière - si familière pour nous aujourd'hui, mais en réalité si peu évidente - que le *devoir* s'accomplit dans l'exercice d'un métier, d'une profession, c'est l'idée

caractéristique de l'« éthique sociale » de la civilisation capitaliste ; en un certain sens, elle en est le fondement. C'est une obligation que l'individu est supposé ressentir et qu'il ressent à l'égard de son activité « professionnelle », peu importe celle-ci [...].

Le travail [...] constitue surtout le but même de la vie, tel que Dieu l'a fixé. Le verset de saint Paul : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » vaut pour chacun, et sans restriction. La répugnance au travail est le symptôme d'une absence de la grâce. [...]

La richesse elle-même ne libère pas de ces prescriptions. Le possédant, lui non plus, ne doit pas manger sans travailler, car même s'il ne lui est pas nécessaire de travailler pour couvrir ses besoins, le commandement divin n'en subsiste pas moins, et il doit lui obéir au même titre que le pauvre. Car la divine providence a prévu pour chacun sans exception un métier qu'il doit reconnaître et auquel il doit se consacrer. Et ce métier ne constitue pas [...] un destin auquel on doit se soumettre et se résigner, mais un commandement que Dieu fait à l'individu de travailler à la gloire divine.

Partant, le bon chrétien doit répondre à cet appel : si Dieu vous désigne tel chemin dans lequel vous puissiez légalement gagner plus que dans tel autre (cela sans dommage pour votre âme ni pour celle d'autrui) et que vous refusiez le plus profitable pour choisir le chemin qui l'est le moins, vous contrecarrez l'une des fins de votre vocation, vous refusez de vous faire l'intendant de Dieu et d'accepter ses dons, et de les employer à son service s'il vient à l'exiger. Pour résumer ce que nous avons dit jusqu'à présent, l'ascétisme protestant, agissant à l'intérieur du monde, s'opposa avec une grande efficacité à la jouissance spontanée des richesses et freina la *consommation*, notamment celle des objets de luxe. En revanche, il eut pour effet psychologique de *débarrasser* des inhibitions de l'éthique traditionaliste le *désir d'acquiescer*. Il a rompu les chaînes qui entravaient pareille tendance à acquiescer, non seulement en la légalisant, mais aussi [...] en la considérant comme directement voulue par Dieu. [...]

Plus important encore, l'évaluation religieuse du travail sans relâche, continu, systématique, dans une profession séculière, comme moyen ascétique le plus élevé et à la fois preuve la plus sûre, la plus évidente de régénération et de foi authentique, a pu constituer le plus puissant levier qui se puisse imaginer de l'expansion de cette conception de la vie que nous avons appelée, ici, l'esprit du capitalisme. [...]

L'un des éléments fondamentaux de l'esprit du capitalisme, et non seulement de celui-ci, mais de la civilisation moderne elle-même, à savoir la conduite rationnelle fondée sur l'idée de *Beruf*, est né de l'esprit de l'ascétisme chrétien - c'est ce que notre exposé s'est efforcé de démontrer. Si nous relisons à présent le passage de Franklin cité au début de cette étude nous verrons que les éléments essentiels de l'attitude que nous avons alors appelée « esprit du capitalisme » sont précisément ceux que nous avons trouvé être le contenu de l'ascétisme puritain du métier, mais dépourvus du fondement religieux déjà fort affaibli chez Franklin. L'idée que le travail moderne est marqué du sceau de l'*ascétisme* n'est certes pas nouvelle. Se borner à un travail spécialisé, et par suite renoncer à l'universalité fastueuse de l'homme, telle est la condition de toute activité fructueuse dans le monde moderne ; ainsi, de nos jours, « action » et « renoncement » se conditionnent fatalement l'un et l'autre. [...]

Le puritain *voulait* être un homme besogneux - et nous sommes *forcés* de l'être. Car lorsque l'ascétisme se trouva transféré de la cellule des moines dans la vie professionnelle et qu'il commença à dominer la moralité séculière, ce fut pour participer à l'édification du cosmos prodigieux de l'ordre économique moderne. Ordre lié aux conditions techniques et économiques de la production mécanique et machiniste qui détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme - et pas

seulement de ceux que concerne directement l'acquisition économique. Peut-être le déterminera-t-il jusqu'à ce que la dernière tonne de carburant fossile ait achevé de se consumer. Selon les vues de Baxter^[1], le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules de ses saints qu'à la façon d'« un léger manteau qu'à chaque instant l'on peut rejeter ». Mais la fatalité a transformé ce manteau en une cage d'acier.

Texte 3 : Weil, *La condition ouvrière*

L'ouvrier ne sait pas ce qu'il produit, et par suite il n'a pas le sentiment d'avoir produit mais de s'être épuisé à vide. Il dépense à l'usine, parfois jusqu'à l'extrême limite, ce qu'il a de meilleur en lui, sa faculté de penser, de sentir, de se mouvoir ; il les dépense, puisqu'il en est vidé quand il sort; et pourtant il n'a rien mis de lui-même dans son travail, ni pensée, ni sentiment, ni même sinon dans une faible mesure, mouvements déterminés par lui, ordonnés par lui en vue d'une fin. Sa vie même sort de lui sans laisser aucune marque autour de lui. L'usine crée des objets utiles, mais non pas lui, et la paie qu'on attend chaque quinzaine par files, comme un troupeau, paie impossible à calculer d'avance, dans le cas du travail aux pièces, par suite de l'arbitraire et de la complication des comptes, semble plutôt une aumône que le prix d'un effort. L'ouvrier, quoique indispensable à la fabrication n'y compte presque pour rien, et c'est pourquoi chaque souffrance physique inutilement imposée, chaque manque d'égard, chaque brutalité, chaque humiliation même légère semble un rappel qu'on ne compte pas et qu'on n'est pas chez soi.

Texte 4 : Weil, « La rationalisation », *La condition ouvrière*

Dès son origine, la rationalisation [du travail] a été essentiellement une méthode pour faire travailler plus, plutôt qu'une méthode pour travailler mieux. Après Taylor, il n'y a pas eu beaucoup d'innovations sensationnelles dans le sens de la rationalisation. Il y a eu d'abord le travail à la chaîne, inventé par Ford, qui a supprimé dans une certaine mesure le travail aux pièces et à la prime, même dans ses usines. La chaîne, originellement, c'est simplement un procédé de manutention mécanique. Pratiquement, c'est devenu une méthode perfectionnée pour extraire des travailleurs le maximum de travail dans un temps déterminé. Le système des montages à la chaîne a permis de remplacer des ouvriers qualifiés par des manœuvres spécialisés dans les travaux en série, où, au lieu d'accomplir un travail qualifié, il n'y a plus qu'à exécuter un certain nombre de gestes mécaniques qui se répètent constamment. C'est un perfectionnement du système de Taylor qui aboutit à ôter à l'ouvrier le choix de sa méthode et l'intelligence de son travail, et à renvoyer cela au bureau d'études. Ce système des montages fait aussi disparaître l'habileté manuelle nécessaire à l'ouvrier qualifié. L'esprit d'un tel système apparaît suffisamment par la manière dont il a été élaboré, et on peut voir tout de suite que le mot de rationalisation lui a été appliqué à tort.

Taylor ne recherchait pas une méthode de rationaliser le travail, mais un moyen de contrôle vis-à-vis des ouvriers, et s'il a trouvé en même temps le moyen de simplifier le travail, ce sont deux choses tout à fait différentes. Pour illustrer la différence entre le travail rationnel et le moyen de contrôle, je vais prendre un exemple de véritable rationalisation, c'est-à-dire de progrès technique qui ne pèse pas sur les ouvriers et ne constitue pas une exploitation plus grande de leur force de travail. Supposez un tourneur travaillant sur des tours automatiques. Il en a quatre à surveiller. Si un jour on découvre un acier rapide permettant de doubler la production de ces quatre tours et si on embauche un autre tourneur de sorte que chacun d'eux n'ait que deux tours, chacun a alors le même travail à faire et néanmoins la production est

meilleur marché. Il peut donc y avoir des améliorations techniques qui améliorent la production sans peser le moins du monde sur les travailleurs.

Mais la rationalisation de Ford consiste non pas à travailler mieux, mais à faire travailler plus. En somme, le patronat a fait cette découverte qu'il y a une meilleure manière d'exploiter la force ouvrière que d'allonger la journée de travail. En effet, il y a une limite à la journée de travail, non seulement parce que la journée proprement dite n'est que de vingt-quatre heures, sur lesquelles il faut prendre aussi le temps de manger et de dormir, mais aussi parce que, au bout d'un certain nombre d'heures de travail, la production ne progresse plus. Par exemple, un ouvrier ne produit pas plus en dix-sept heures qu'en quinze heures, parce que son organisme est plus fatigué et qu'automatiquement il va moins vite. Il y a donc une limite de la production qu'on atteint assez facilement par l'augmentation de la journée de travail, tandis qu'on ne l'atteint pas en augmentant son intensité.

Séance 5 : Les féminismes marxistes contemporains : Dévoiler le travail domestique exploité

Texte 1 : Federici, *Le capitalisme patriarcal*, « En guise d'introduction »

Dans le même temps, le féminisme nous a donné des outils pour produire une critique de Marx. C'est là l'un des apports les plus importants au niveau théorique du mouvement féministe des années 1970 auquel j'ai participé, et en particulier des femmes associées à la campagne « Wages for Housework » (« Un salaire pour le travail ménager ») comme Mariarosa Dalla Costa et Leopoldina Fortunati en Italie et Maria Mies en Allemagne – qui ont énormément contribué au développement d'une théorie marxiste-féministe. Ces femmes ont formulé une critique puissante de Marx en constatant qu'il s'était attaqué à l'histoire du développement du capitalisme en Europe et dans le monde du seul point de vue de l'invention du travailleur industriel salarié, de l'usine, de la production de marchandises et du salariat, omettant des problématiques cruciales par la suite pour la théorie et la pratique féministes : toute la sphère des activités essentielles à la reproduction de notre vie comme le travail domestique, la sexualité, la procréation ; le fait est qu'il n'a pas analysé la forme spécifique d'exploitation des femmes dans la société capitaliste moderne. (...)

Marx ne reconnaît jamais qu'il faut du travail, le travail de reproduction, pour cuisiner, pour nettoyer, pour procréer.

Marx note que la procréation d'une nouvelle génération de travailleurs est fondamentale pour l'organisation du travail mais il la voit comme un processus naturel, et il écrit que les capitalistes n'ont pas à s'en soucier et qu'ils peuvent se fier à l'instinct de conservation des travailleurs ; il ne pense pas que les hommes et les femmes peuvent avoir des intérêts différents par rapport à la procréation, il ne l'envisage pas comme un terrain de lutte, de négociation. (...)

C'est là un véritable point aveugle de la théorie de Marx. C'est parce qu'il n'a pas pu voir au-delà de l'usine et qu'il s'est refusé à envisager la reproduction comme un aspect du travail social (largement féminisé) qu'il ne s'est pas non plus rendu compte qu'il se tenait – à l'heure où il écrivait son *Capital* – au seuil même de l'émergence de la famille prolétarienne nucléaire. (...) Mais ce qu'on voit à partir de la fin du XIX^{ème} siècle, avec l'introduction du salaire familial, du salaire ouvrier masculin (qui est multiplié par deux entre 1860 et la première décennie du XX^{ème} siècle), c'est que les femmes qui travaillaient dans les usines en sont chassées et sont renvoyées au foyer, si bien que le travail domestique devient leur premier travail, au point d'en faire des personnes dépendantes. Cette dépendance à l'égard du salaire masculin définit ce que j'ai appelé le « patriarcat du salaire » ; à travers le salaire se crée une nouvelle hiérarchie, une nouvelle organisation de l'inégalité : l'homme a le pouvoir du salaire et il devient le contremaître du travail non rémunéré de la femme. Et il a aussi le pouvoir de discipliner. Cette organisation du travail et du salaire, qui divise la famille en deux – les salariés et les non-salariés –, crée une situation où la violence est toujours latente. (...)

Cette nouvelle domesticité a provoqué deux phénomènes : d'une part, le travailleur est pacifié, il est exploité mais il a une domestique à disposition, ce qui permet de conquérir la paix sociale ; d'autre part, le travailleur est plus productif. (...)

Notre tâche a consisté à repenser les catégories de Marx, ce qui nous a amenées à penser le travail de reproduction comme le pilier de toutes les formes d'organisation du travail dans la société capitaliste. Il ne s'agit pas d'un travail précapitaliste, un travail primitif, un travail naturel mais bien d'un travail façonné par le capital pour le capital, un travail absolument

adapté à l'organisation du travail capitaliste. Cela nous a amenées à penser la société et l'organisation du travail sous la forme de deux chaînes de montage : une chaîne de montage qui produit les marchandises et une autre qui produit les travailleurs et dont le centre est le foyer. C'est ainsi que nous en sommes venues à considérer le foyer et la famille comme un centre de production de la force de travail.

Nous avons dès lors cessé d'envisager le salaire comme une simple quantité d'argent, pour plutôt le considérer comme une façon d'organiser la société. Le salaire joue un rôle essentiel dans le développement capitaliste, dans la mesure où cette forme sociale favorise des processus de hiérarchisation, d'exclusion de groupes d'individus de la sphère des droits, d'invisibilisation de pans entiers du travail exploité (notamment le travail domestique) et de naturalisation des mécanismes d'exploitation.»

Texte 2 : Delphy, *Pour une théorie générale de l'exploitation*

La faible participation des hommes à la réalisation du travail ménager, et les modalités particulièrement intéressantes de cette participation – plus il y a de tâches à réaliser, moins ils en font en proportion – posent un problème tant théorique que politique. En effet, pour trouver comment faire cesser cette situation, il faut d'abord essayer de comprendre pourquoi elle existe et perdure ; pourquoi, en dépit du fait que la majorité des femmes travaillent, continuent-elles d'effectuer 80% du cœur du travail ménager ? Pourquoi la participation des deux sexes à l'emploi rémunéré tend-elle, sans d'ailleurs y parvenir, à s'égaliser tandis qu'elle reste si dissymétrique au foyer ?

La réponse à cette question féministe varie selon les tendances du féminisme et selon l'analyse que l'on fait du phénomène même du travail domestique. Au Parti communiste français ou à la Ligue communiste révolutionnaire, les féministes défendent le point de vue selon lequel le travail ménager est utile, voire nécessaire au capitalisme. Selon leur analyse, le travail ménager des femmes permettrait à l'Etat de faire des économies en matière d'équipements collectifs et au patronat de payer moins cher ses salarié-es (femmes et hommes). Si les femmes n'étaient pas les seules responsables de ce travail, disent-elles, il faudrait prévoir une baisse massive du temps de travail pour l'ensemble de la population – manque à gagner pour le capitalisme – et le développement significatif des équipements sociaux – dépense pour l'Etat et les patrons.

Ce raisonnement ne semble pas curieux parce qu'il est familier. Pourtant, si on le regarde sans préjugés, on s'aperçoit qu'il présuppose que tous les travailleurs ont une femme. En d'autres termes, il suppose que, quand on parle de travailleurs, on ne pense qu'aux hommes et, de surcroît, qu'aux hommes mariés. (...) D'abord, certains travailleurs-hommes n'ont pas de femme. Mais surtout, les travailleurs-femmes, c'est-à-dire la moitié de la force de travail, n'ont pas de femme. Si on suit l'analyse dite marxiste, on devrait constater qu'effectivement le patronat « compense » leur manque à avoir une femme en les payant plus. Or, on ne constate pas un tel sur-paiement de ces populations salariées. (...)

On dispose d'une population-contrôle, constituée des travailleurs-hommes et travailleurs-femmes célibataires, et des travailleurs-femmes mariées. Cette population qui-n'a-pas-de-femme entretient elle-même sa propre force de travail ; les heures de travail qu'elle y consacre montrent qu'elle effectue elle-même une bonne partie des services qui lui sont nécessaires ; elle en achète aussi certains ; mais il n'est pas sûr qu'elle recoure plus que les hommes mariés aux « substituts marchands » d'une part ; d'autre part, il est certain que ses employeurs ne la surpaient pas pour financer ces achats de substituts marchands aux services

ménagers d'une épouse. On peut affirmer sans crainte que cette population, bien qu'elle n'ait pas de « femme », n'est pas pour autant plus coûteuse pour les patrons, et que la théorie selon laquelle le travail ménager bénéficiaire au capitalisme ne résiste pas à l'examen des faits.

A la théorie du « profit pour le capitalisme », j'oppose depuis longtemps celle du « profit pour la classe des hommes ». Ou, en d'autres termes, le travail ménager n'est pas une somme disparate de relations individuelles, mais l'effet d'un mode de production, le mode de production patriarcal ou domestique.

Qu'est-ce que le mode de production patriarcal ? C'est justement l'extorsion, par le chef de famille, du travail gratuit des membres de sa famille. C'est ce travail gratuit réalisé dans le cadre social – et non géographique – de la maison que j'appelle le travail domestique. Ce mode s'applique à n'importe quelle production. La production peut consister dans des biens et des services vendus par le chef de famille, comme c'est le cas des agriculteurs qui vendent le produit du travail agricole de leur femme, des garagistes et autres artisans, des médecins et autres professions libérales, qui vendent le produit du travail de compatibilité, de secrétariat ou d'accueil de leur femme. Cette production peut aussi consister en travail pour la consommation immédiate du ménage : le travail ménager. L'ensemble du travail domestique est gratuit, qu'il soit vendu – le travail paraprofessionnel des épouses de « travailleurs indépendants » – ou consommé dans la famille – le travail ménager stricto sensu. (...)

D'autre part, dans la théorie du mode de production domestique, toute « tâche ménagère » n'est pas nécessairement du travail domestique : ainsi le travail ménager des hommes ou des femmes célibataires, ou d'ailleurs des hommes mariés, quand ces personnes lavent leur linge ou font leur cuisine, le travail fait pour soi, n'est pas du travail gratuit. En effet, dans la juste mesure où il est fait pour soi, il trouve une compensation immédiate. Par exemple, se raser n'est pas du travail gratuit – exploité – puisque la personne qui effectue ce travail est récompensé par le fait de se trouver rasée. Le travail qu'on fait pour soi n'est pas payé, mais est rémunéré en nature.

Dans le cadre conceptuel du mode de production domestique, parler de « partage des tâches » en ce qui concerne le travail ménager est donc inexact : en effet, seul le travail gratuit, c'est-à-dire le travail fait gratuitement pour quelqu'un d'autre, est à proprement parler du travail domestique. Le travail gratuit est l'exploitation économique la plus radicale. On ne peut souhaiter répartir équitablement une exploitation. La seule chose que l'on puisse souhaiter, c'est faire en sorte que personne ne travaille gratuitement pour quelqu'un d'autre. Donc, si on entend « travail domestique » dans le cadre conceptuel du mode de production domestique, ce n'est pas son partage que l'on doit viser, mais son abolition.

Texte 3 : Delphy, Pour une théorie générale de l'exploitation

Les femmes sont exploitées sur le marché du travail de deux façons complémentaires et non mutuellement exclusives, mais généralement successives au cours de leur vie : soit en étant exclues, soit en y étant incluses dans des conditions discriminatoires. Elles sont exploitées dans leur foyer par l'obligation d'accomplir du travail gratuit pour leur conjoint et pour les enfants ; par l'absence de droits propres à la couverture-maladie et à la retraite longtemps après que les unions ont été dissoutes par le divorce ou la mort et que les enfants sont parti-es. Rien de ceci ne serait possible sans que l'Etat ne le tolère, qu'il s'agisse de l'absence de droits propres ou de la discrimination sur le marché du travail. Plus encore, rien de ceci ne serait possible sans que l'Etat ne l'encourage en omettant, par exemple, de

considérer le travail des femmes d'indépendants pour ce qu'il est : une forme de travail gratuit. Comme ce travail n'est pas foncièrement différent du travail ménager, on peut considérer que l'ensemble du travail domestique dans le mode de production patriarcal est une forme de travail gratuit. *L'Etat fait plus que l'encourager : il subventionne ce système.* La Sécurité sociale paie la couverture-maladie des femmes-au-foyer à la place de leurs maris qui exploitent leur travail et, par les pensions de réversion, la retraite des femmes qui « ne travaillent pas », toujours à la place du mari. Tous ces coûts, qui représentent une grande part du fameux « trou de la Sécurité sociale », sont supportés par le reste des cotisant-es : les femmes qui travaillent en particulier paient une fois pour elles-mêmes, une deuxième fois pour aider à l'exploitation des autres.

Le Trésor public fait cadeau aux hommes, par le biais du quotient conjugal, de sommes qui leur permettent d'avoir « une femme-au-foyer ». Là encore, puisque l'Etat, comme il nous le répète avec raison, ne fabrique pas de fausse monnaie et que ce qu'il donne d'un côté, il faut bien qu'il le reprenne de l'autre, c'est le reste des contribuables qui paie, dont au premier chef les femmes « actives. »

Tout cet argent pourrait être employé à assurer l'indépendance économique des femmes. Mais tout au moins pouvons-nous exiger qu'il ne soit pas dépensé pour assurer leur dépendance et leur exploitation. Tout au moins pouvons-nous demander que l'Etat cesse de subventionner le système patriarcal. (...)

Les hommes, en tant que groupe, extorquent du temps, de l'argent et du travail aux femmes, grâce à de multiples mécanismes, et c'est dans cette mesure qu'ils constituent une classe. La situation actuelle des femmes dans tous les pays occidentaux est que la majorité d'entre elles cohabitent avec un homme – avec un membre de la classe antagoniste – et c'est dans cette cohabitation qu'une grande partie de l'exploitation patriarcale est réalisée ; pas en totalité, car les femmes non cohabitantes sont exploitées aussi. Les femmes cohabitantes ne vivent pas en général leur situation en termes d'exploitation – en termes de système – mais elles voient que les hommes leur doivent du temps et de l'argent ; elles voudraient récupérer cette dette. On a vu qu'elles ne parviennent pas à le faire individuellement, dans le cadre des « négociations de couple » tant vantées par certain-es auteur-es. Réclamer sa dette n'est pas possible dans le cadre du couple. Il faut remarquer que cela semble impossible aussi sur le plan militant : autant il est possible au mouvement féministe de dire que les femmes sont opprimées, autant il se refuse à dire que les hommes jouissent de privilèges, par définition indus, et qu'il faut les en dépouiller. (...)

L'oppression de classe est définie comme l'oppression du capitalisme et, réciproquement, le capitalisme est censé définir l'oppression de classe, et la société de classes au pluriel. Que la société soit hiérarchisée, tout le monde en est conscient. Mais la notion de « société de classes » permet-elle d'inclure toutes les oppressions ? (...)

Une doxa s'est mise en place qui identifie totalement plusieurs termes : économie, exploitation, capitalisme et classe. Ici, l'économie est prise au sens des classiques : il s'agit de l'économie de marché. L'exploitation est économique et, puisque l'économie est le marché, l'exploitation ne peut passer que par le marché. Les mécanismes de cette exploitation sont ceux du capitalisme, qui ne sont plus du tout ceux des modes de production « antérieurs », féodalisme et esclavagisme. Les classes de la société contemporaine sont censées être formées exclusivement des exploité-es et des exploités du mode de production capitaliste. Hors de ceci, point de salut. Il ne peut y avoir d'exploitation non capitaliste, puisqu'il est décrété que tout dans nos sociétés appelées capitalistes est déterminé par le mode

de production capitaliste et que toutes les sociétés, sauf quelques cas résiduels, sont capitalistes ; mais surtout, l'exploitation est totalement identifiée aux mécanismes par lesquels elle est produite dans le capitalisme.

Tel est le cœur du dogme qui a constamment été opposé par exemple aux féministes, et parfois par les féministes elles-mêmes, à l'idée que les femmes étaient victimes d'exploitation, et d'une exploitation spécifique. *Idem* pour les Noir-es, les immigré-es. Au mieux le dogme permet-il d'admettre qu'il existe des catégories de travailleurs et de travailleuses plus désavantagé-es que d'autres à l'intérieur du capitalisme. Toutefois, cette admission est tout de suite tempérée par l'évocation du besoin de la classe capitaliste de diviser (pour mieux régner) ; ce qui est certainement vrai, mais n'est pas d'un grand secours pour les catégories qui se trouvent toujours du mauvais côté. Car la « division » n'explique pas ses propres principes : pourquoi prend-elle ces formes-là et pas d'autres ?

Enfin, cette « explication » du sexisme et du racisme est un peu courte aux yeux des intéressé-es. Dans le dogme, le sexisme et le racisme seraient uniquement des moyens de placer certains individus tout en bas de l'échelle de la classe ouvrière. Ils ne seraient pas des systèmes propres et complets d'oppression, mais une tactique qui, en somme, se limiterait au marché du travail dans ses effets, même si pour produire ces effets, le capitalisme devait produire aussi des idéologies dévalorisantes. Or, les intéressé-es sentent, et parfois expriment très bien, qu'il y a plus à leur oppression que le fait d'être « surexploité-es » en tant que prolétaires et que leur oppression n'est ni un produit du seul capitalisme ni un bénéfice pour le seul capitalisme.

II. Critique et déconstruction de l'idéologie du travail : comment penser l'activité humaine contemporaine ?

Séance 6 : Nietzsche et Arendt : Critique de la société des travailleurs

Texte 1 : Nietzsche, *Aurore*, III, §173

LES APOLOGISTES DU TRAVAIL. Dans la glorification du "travail", dans les infatigables discours sur la "bénédiction du travail", je vois la même arrière-pensée que dans les louanges adressées aux actes impersonnels et utiles à tous : à savoir la peur de tout ce qui est individuel. Au fond, on sent aujourd'hui, à la vue du travail - on vise toujours sous ce nom le dur labeur du matin au soir -, qu'un tel travail constitue la meilleure des polices, qu'il tient chacun en bride et s'entend à entraver puissamment le développement de la raison, des désirs, du goût de l'indépendance. Car il consume une extraordinaire quantité de force nerveuse et la soustrait à la réflexion, à la méditation, à la rêverie, aux soucis, à l'amour et à la haine, il présente constamment à la vue un but mesquin et assure des satisfactions faciles et régulières. Aussi une société où l'on travaille dur en permanence aura davantage de sécurité : et l'on adore aujourd'hui la sécurité comme la divinité suprême.

Texte 2 : Nietzsche, *Le Gai savoir*

I, §42 *Travail et ennui.* -

Chercher du travail en vue du salaire - voilà en quoi presque tous les hommes sont égaux dans les pays civilisés : pour eux tous, le travail n'est qu'un moyen, non pas le but en soi ; aussi bien sont-ils peu raffinés dans le choix du travail, qui ne compte plus à leurs yeux que par la promesse du gain, pourvu qu'il en assure un appréciable. Or il se trouve quelques rares personnes qui préfèrent périr plutôt que de se livrer sans *joie* au travail ; ce sont ces natures portées à choisir et difficiles à satisfaire qui ne se contentent pas d'un gain considérable, dès lors que le travail ne constitue pas lui-même le gain de tous les gains. A cette catégorie d'hommes appartiennent les artistes et les contemplatifs de toutes sortes, mais aussi ces oisifs qui passent leur vie à la chasse, en voyages ou dans des intrigues et des aventures amoureuses. Tous ceux-là veulent le travail et la nécessité pour autant qu'y soit associé le plaisir, et le travail le plus pénible, le plus dur s'il le faut. Au demeurant, ils sont d'une paresse résolue, dût-elle entraîner l'appauvrissement, le déshonneur, et mettre en danger la santé et la vie. Ils ne craignent pas tant l'ennui que le travail sans plaisir : ils ont même besoin de s'ennuyer beaucoup s'ils veulent réussir dans *leur propre travail*. Pour le penseur comme pour tous les esprits sensibles l'ennui est ce désagréable "calme plat" de l'âme, qui précède l'heureuse navigation et les vents joyeux : il faut qu'il supporte, qu'il en *attende* l'effet : - *c'est là précisément ce que les natures les plus faibles ne peuvent absolument pas obtenir d'elles-mêmes!* Chasser l'ennui de soi par n'importe quel moyen est aussi vulgaire que le fait de travailler sans plaisir. Peut-être est-ce là ce qui distingue les Asiatiques des Européens, d'être capables d'un calme plus long, plus profond que ces derniers ; même leurs stupéfiants agissent lentement et exigent de la patience, contrairement à la répugnante soudaineté de l'alcool, ce poison européen.

IV, §329 *Loisir et désœuvrement.* - (La) hâte sans répit au travail, - le vice proprement dit du Nouveau Monde - déjà commence à barbariser par contamination la vieille Europe et à y répandre une stérilité de l'esprit tout à fait extraordinaire. Dès maintenant on y a honte du repos : la longue méditation provoque presque des remords. On ne pense plus autrement que

montre en main, comme on déjeune, le regard fixé sur les bulletins de la Bourse - on vit comme quelqu'un qui sans cesse « pourrait rater » quelque chose. « Faire n'importe quoi plutôt que rien » - ce principe aussi est une corde propre à étrangler toute culture et tout goût supérieurs. Et de même que visiblement toutes les formes périssent à cette hâte des gens qui travaillent, de même aussi périssent le sentiment de la forme en soi, l'ouïe et le regard pour la mélodie des mouvements. La preuve en est cette *grossière précision*, que l'on exige partout à présent dans toutes les situations où l'homme pour une fois voudrait être probe avec les hommes, dans les contacts avec les amis, les femmes, les parents, les enfants, les maîtres, les élèves, les chefs et les princes - on n'a plus de temps ni de force pour des manières cérémonieuses, pour de l'obligeance avec des détours, pour tout l'esprit de la conversation et pour tout *otium* en général. Car la vie à la chasse du gain contraint sans cesse à dépenser son esprit jusqu'à épuisement alors que l'on est constamment préoccupé de dissimuler, de ruser ou de prendre l'avantage : l'essentielle vertu, à présent, c'est d'exécuter quelque chose en moins de temps que ne le ferait un autre. Et de la sorte, il ne reste que rarement des heures où la probité serait *permise* : mais à pareilles heures on se trouve las et l'on désire non seulement pouvoir se « laisser aller », mais aussi *s'étendre* largement et lourdement. [...]

Quelle affliction que cette modestie de la « joie » chez nos gens cultivés et incultes ! Quelle affliction que cette suspicion croissante à l'égard de toute joie ! Le travail est désormais assuré d'avoir toute bonne conscience de son côté : la propension à la joie se nomme déjà « besoin de repos » et commence à se ressentir comme un sujet de honte. « Il faut bien songer à sa santé » - ainsi s'excuse-t-on lorsqu'on est pris en flagrant délit de partie de campagne. Oui, il se pourrait bien qu'on en vînt à ne point céder à un penchant pour la *vita contemplativa* (c'est-à-dire aller se promener avec ses pensées et ses amis) sans mauvaise conscience et mépris de soi-même. - Eh bien ! Autrefois, c'était tout le contraire : c'était le travail qui portait le poids de la mauvaise conscience. Un homme de noble origine *cachait* son travail, quand la nécessité le contraignait à travailler. L'esclave travaillait obsédé par le sentiment de faire quelque chose de méprisable en soi : - le « faire » lui-même était quelque chose de méprisable.

Texte 3 : Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Prologue

Plus proche, également décisif peut-être, voici un autre événement non moins menaçant. C'est l'avènement de l'automatisation qui, en quelques décennies, probablement videra les usines et libèrera l'humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, l'asservissement à la nécessité. Là, encore, c'est un aspect fondamental de la condition humaine qui est en jeu, mais la révolte, le désir d'être délivré des peines du labeur, ne sont pas modernes, ils sont aussi vieux que l'histoire. Le fait même d'être affranchi du travail n'est pas nouveau non plus ; il comptait jadis parmi les privilèges les plus solidement établis de la minorité. À cet égard, il semblerait que l'on s'est simplement servi du progrès scientifique et technique pour accomplir ce dont toutes les époques avaient rêvé sans jamais pouvoir y parvenir.

Cela n'est vrai, toutefois, qu'en apparence. L'époque moderne s'accompagne de la glorification théorique du travail et elle arrive en fait à transformer la société tout entière en une société de travailleurs. Le souhait se réalise donc, comme dans les contes de fées, au moment où il ne peut que mystifier. C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. Dans cette société

qui est égalitaire, car c'est ainsi que le travail fait vivre ensemble les hommes, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme. Même les présidents, les rois, les premiers ministres voient dans leurs fonctions des emplois nécessaires à la vie de la société, et parmi les intellectuels, il ne reste que quelques solitaires pour considérer ce qu'ils font comme des oeuvres et non comme des moyens de gagner leur vie. Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire.

Texte 4 : Arendt, *Condition de l'homme moderne*, chapitre 3

Au point de vue de l'*homo faber*, qui compte entièrement sur les outils primordiaux de ses mains, l'homme, comme disait Benjamin Franklin, est un fabricant d'outils. Les mêmes instruments qui ne font qu'alléger le fardeau et mécaniser le travail de l'*animal laborans*, l'*homo faber* les invente et les destine à l'édification d'un monde d'objets, et leur commodité, leur précision sont dictées par les buts « objectifs » qu'il invente à son gré, plutôt que par des désirs et besoins subjectifs. Outils et instruments sont si bien objets-du-monde qu'ils peuvent servir de critères pour classer des civilisations entières. Mais leur caractère d'objets-du-monde n'est jamais plus manifeste que lorsqu'on les emploie dans les processus du travail, où ils sont vraiment tout ce qui survit de tangible au travail comme au processus de consommation. Ainsi pour l'*animal laborans*, en tant que soumis et constamment occupé aux processus dévorants de la vie, la durabilité, la stabilité du monde sont représentées avant tout par les outils et instruments dont il se sert, et dans une société de travailleurs, les outils risquent fort d'acquérir des caractères ou des fonctions qui dépassent la simple instrumentalité.

On déplore souvent la perversion des fins et des moyens dans la société moderne, où les hommes deviennent les esclaves des machines qu'ils ont inventées et « s'adaptent » aux exigences de ces machines au lieu de les mettre au service des besoins humains : c'est se plaindre de la situation de fait de l'activité de travail. Dans cette situation, où la production consiste avant tout en une préparation à la consommation, la distinction même de la fin et des moyens, si nettement caractéristique des activités de l'*homo faber*, n'a tout simplement aucun sens ; et les instruments que l'*homo faber* a inventés et avec lesquels il vient en aide au travail de l'*animal laborans* perdent ainsi leur caractère instrumental dès que ce dernier les emploie. Au sein du processus vital, dont l'activité de travail fait intégralement partie et qu'elle ne transcende jamais, il est vain de soulever les questions qui supposent la catégorie de la fin et des moyens, comme de savoir si les hommes vivent et consomment afin d'avoir la force de travailler, ou s'ils travaillent afin d'avoir les moyens de consommer. (...)

Toute différente, la catégorie plus populaire des travaux manuel et intellectuel. Ici, le lien sous-jacent entre l'homme qui peine avec ses mains et celui qui peine avec sa tête est encore le travail accompli dans un cas par la tête, dans l'autre par quelque autre partie du corps. Cependant, la pensée, que l'on peut supposer être l'activité de la tête, bien qu'elle ressemble un peu au travail - étant aussi un processus qui, sans doute, ne prend fin qu'avec la vie - est encore moins « productive » que le travail; si le travail ne laisse point de trace durable, la pensée ne laisse absolument rien de tangible. L'acte de pensée ne se manifeste jamais de lui-même en objets. Dès qu'il veut manifester ses pensées, le travailleur intellectuel doit se servir de ses mains et acquérir des talents manuels tout comme un autre ouvrier. En d'autres termes, penser et ouvrir sont deux activités qui ne coïncident jamais tout à fait; le penseur qui veut

faire connaître au monde le « contenu » de ses pensées doit d'abord s'arrêter de penser et se rappeler ses pensées. La mémoire, dans ce cas comme dans tous les autres, prépare l'intangible et le fugace à leur éventuelle matérialisation; c'est le commencement du processus de l'oeuvre et, de même que pour l'artisan l'étude du modèle à suivre, c'en est le stade le plus immatériel. L'oeuvre elle-même exige toujours un matériau sur lequel on l'exécutera et qui par la fabrication, par l'activité de l'*homo faber* sera transformé en un objet-du-monde. Le caractère ouvrier du travail intellectuel n'est pas moins dû à l' « oeuvre de nos mains » que toute autre espèce d'ouvrage.

Texte : Arendt, *Crise de la culture*

La société de masse [...] ne veut pas la culture, mais les loisirs (*entertainment*) et les articles offerts par l'industrie des loisirs sont bel et bien consommés par la société comme tous les autres objets de consommation. Les produits nécessaires aux loisirs servent le processus vital de la société, même s'ils ne sont peut-être pas aussi nécessaires à sa vie que le pain et la viande. Ils servent comme, à passer le temps, et le temps vide qui est ainsi passé, n'est pas, à proprement parler, le temps de l'oisiveté – c'est-à-dire le temps où nous sommes libre de tout souci et activité nécessaire de par le processus vital, et par là, livre pour le monde et sa culture, c'est bien plutôt le temps de reste, encore biologiquement déterminé dans la nature, qui reste après que le travail et le sommeil ont reçu leur dû. Le temps vide que les loisirs sont supposés remplir est un hiatus dans le cycle biologiquement conditionné du travail [...].

Avec les conditions de la vie moderne, ce hiatus s'accroît constamment ; il y a de plus en plus de temps libéré à remplir avec les loisirs, mais ce gigantesque accroissement de temps vide ne change pas la nature du temps. Les loisirs, tout comme le travail et le sommeil, font irrévocablement partie du procès biologique de la vie. Et la vie biologique est toujours, au travail ou au repos, engagée dans la consommation ou dans la réception passive de la distraction, un métabolisme qui se nourrit des choses en la dévorant. Les commodités qu'offre l'industrie des loisirs ne sont pas des « choses », des objets culturels, dont l'excellence se mesure à leur capacité de soutenir le processus vital et de devenir des appartenances permanentes du monde, et on ne doit pas les juger d'après ces critères ; ce ne sont pas davantage des valeurs qui existent pour être utilisées et échangées ; ce sont des biens de consommation, destinés à être usés jusqu'à épuisement, juste comme n'importe quel autre bien de consommation. [...]

L'industrie du loisir est confrontée à des appétits gargantuesques et, puisque la consommation fait disparaître ses marchandises, elle doit sans cesse fournir de nouveaux articles. Dans ces situations, ceux qui produisent pour les mass média pillent le domaine entier de la culture passée et présente, dans l'espoir de trouver le matériau approprié. Ce matériau, qui plus est, ne peut pas être présenté tel quel, il faut le modifier pour qu'il soit facile à consommer.

Séance 7 : Gorz et Graeber : Pourquoi travailler autant ?

Texte 1 : Gorz, *Misères du présent, richesses du possible*

Parce que la production sociale (celle du nécessaire et du superflu) exige de moins en moins de « travail » et distribue de moins en moins de salaires, il devient de plus en plus difficile de se procurer un revenu suffisant et stable au moyen d'un travail payé. Dans le discours du capital, on attribue cette difficulté au fait que « le travail manque ». On occulte ainsi la situation réelle ; car ce qui manque n'est évidemment pas le « travail » mais la distribution des richesses pour la production desquelles le capital emploie un nombre de plus en plus réduit de travailleurs.

Le remède à cette situation n'est évidemment pas de « créer du travail » ; mais de répartir au mieux tout le travail socialement nécessaire et toute la richesse socialement produite. Ce qui aura pour conséquence que ce que le capitalisme a artificiellement confondu pourra de nouveau être dissocié : le droit à un revenu suffisant et stable n'aura plus à dépendre de l'occupation permanente et stable d'un emploi ; le besoin d'agir, d'œuvrer, d'être apprécié des autres n'aura plus à prendre la forme d'un travail commandé et payé. Celui-ci occupera de moins en moins de place dans la vie de la société et dans la vie de chacun. Au sein de celle-ci pourront alterner et se relayer des activités multiples dont la rémunération et la rentabilité ne seront plus la condition nécessaire ni le but. Les rapports sociaux, les liens de coopération, le sens de chaque vie seront produits principalement par ces activités qui ne valorisent pas de capital. Le temps de travail cessera d'être le temps social dominant.

« Tels sont, très schématiquement, les contours de la société et de la civilisation qui demandent à naître au-delà de la société salariale. Ils correspondent aux mutations culturelles en cours. Ils correspondent à l'aspiration à une vie multiactive au sein de laquelle chacun puisse faire au travail sa place, au lieu que la vie ait à se contenter de la place que lui laissent les contraintes du « travail ». Mais cela suppose une rupture politique à la hauteur de la rupture idéologique que les mutations culturelles reflètent confusément. Cela suppose que le besoin d'agir et d'être socialement reconnu s'émancipe du « travail » commandé et payé ; que le travail s'émancipe de la domination du capital ; et que la personne s'émancipe de la domination du travail pour s'épanouir dans la diversité de ses activités multiples. Cela suppose, en un mot, la fin de la confusion sur laquelle le capital fonde son emprise idéologique et son pouvoir.

Le cœur du problème et les enjeux du conflit central peuvent se résumer dans cette alternative : intégrer le travail dans la multiactivité, comme l'une de ses composantes ; ou intégrer la multiactivité dans le « travail », comme l'une de ses formes. Intégrer le temps de travail dans la temporalité différenciée d'une vie multidimensionnelle, conformément aux aspirations culturelles dominantes ; ou soumettre les temps et les rythmes de la vie aux exigences de rentabilité du capital, aux exigences de « flexibilité » de l'entreprise. Bref, reconquérir le pouvoir des activités vivantes sur l'appareil et le procès social de production et plus en plus complètement celles-là à celui-ci. À travers le pouvoir sur le temps, c'est le pouvoir tout court qui est en jeu : sa distribution au sein de la société, le devenir de celle-ci. Le droit sur le temps, sur les temps de l'activité, est l'enjeu d'un conflit culturel qui déborde inévitablement en conflit politique.

Texte 2 : Graeber, *Bullshit Jobs*

Les déclarations alarmistes sur les effets de la robotisation ne sont pas nouvelles : elles datent au moins de la Grande Dépression. L'automatisation, annonçait-on alors, est en train de priver de travail des millions de personnes, ou en tout cas s'appête à le faire. C'est à cette époque que Keynes a inventé l'expression « chômage technologique », et, pour beaucoup, le chômage de masse des années 1930 n'était qu'un début. Ce que je voudrais bien faire comprendre, c'est que ces avertissements, pour catastrophistes qu'ils aient pu paraître, étaient en réalité totalement fondés. Oui, l'automatisation a engendré un chômage de masse. Le problème, c'est que nous avons choisi de réagir en bouchant les trous, c'est-à-dire en inventant de toutes pièces des boulots débiles. Dans les pays riches aujourd'hui, les chiffres officiels du chômage ne sont considérés comme acceptables que s'ils oscillent entre 3 % et 8 % environ, indépendamment de la réalité qu'ils masquent. Cela s'explique par divers motifs : la droite comme la gauche exercent une pression politique en ce sens ; l'idée est profondément ancrée dans les consciences populaires qu'il faut occuper un emploi rémunéré pour devenir une personne morale accomplie ; enfin, les classes supérieures ont peur de ce que les masses laborieuses pourraient fomenter si on leur laissait trop de temps libre – George Orwell l'avait noté dès 1933. Cependant, effacez du tableau les jobs à la con plus tous les jobs « normaux » qui ne sont là que pour leur permettre d'exister, et vous verrez que la catastrophe prédite dans les années 1930 a bien eu lieu : plus de 50 % à 60 % de la population a effectivement été éjectée de son boulot.

Seulement – et c'est là le point crucial –, cette situation n'avait pas fatalement à être vécue comme un désastre. Au cours des millénaires, d'innombrables groupes humains que l'on peut qualifier de « sociétés » ont réussi à distribuer les tâches nécessaires à leur survie et au maintien de leur style de vie de telle manière que tous leurs membres, ou presque, pouvaient apporter leur contribution, et en tout cas que personne ne se retrouvait à passer l'essentiel de ses journées à faire quelque chose qui lui déplaisait, comme c'est le cas de nos jours. Mieux : confrontés au « problème » d'une abondance de temps libre, ces peuples n'avaient apparemment aucune difficulté à trouver des façons de se divertir ou de s'occuper.

Texte 3 : Lafargue, *Le droit à la paresse*

Une étrange folie possède les classes ouvrières des nations où règne la civilisation capitaliste. Cette folie traîne à sa suite des misères individuelles et sociales qui, depuis deux siècles, torturent la triste humanité. Cette folie est l'amour du travail, la passion moribonde du travail, poussée jusqu'à épuisement des forces vitales de l'individu et de sa progéniture. Au lieu de réagir contre cette aberration mentale, les prêtres, les économistes, les moralistes, ont sacro-sanctifié le travail. Hommes aveugles et bornés, ils ont voulu être plus sages que leur Dieu ; hommes faibles et méprisables, ils ont voulu réhabiliter ce que leur Dieu avait maudit. Moi qui ne professe d'être chrétien, économiste et moral, j'en appelle de leur jugement à celui de leur Dieu ; des prédications de leur morale religieuse, économique, libre-penseuse, aux épouvantables conséquences du travail dans la société capitaliste.

Douze heures de travail par jour, voilà l'idéal des philanthropes et des moralistes du XVIIIème siècle. Que nous avons dépassé ce nec plus ultra ! Les ateliers modernes sont devenus des maisons idéales de correction où l'on incarcère les masses ouvrières, où l'on condamne aux travaux forcés pendant 12 et 14 heures, non seulement les hommes, mais les femmes et les enfants ! Et dire que les fils des héros de la Terreur se sont laissés dégrader par la religion du travail au point d'accepter après 1848, comme une conquête révolutionnaire, le

droit au travail. Honte au prolétariat français ! Des esclaves seuls eussent été capables d'une telle bassesse. Il faudrait 20 ans de civilisation capitaliste à un Grec des temps héroïques pour concevoir un tel avilissement [...]

Il faut mater la passion extravagante des ouvriers pour le travail et les obliger à consommer les marchandises qu'ils produisent.

Parce que la classe ouvrière, avec sa bonne foi simpliste, s'est laissée endoctriner, parce que, avec son impétuosité native, elle s'est précipitée en aveugle dans le travail et l'abstinence, la classe capitaliste s'est trouvée condamnée à la paresse et à la jouissance forcée, à l'improductivité et à la surconsommation. Mais si le surtravail de l'ouvrier meurtrit sa chair et tenaille ses nerfs, il est aussi fécond en douleurs pour le bourgeois.

L'abstinence à laquelle se condamne la classe productive oblige les bourgeois à se consacrer à la surconsommation des produits qu'elle manufacture désordonnément.

Les femmes du monde vivent une vie de martyr. Pour essayer de faire valoir les toilettes féériques que les couturières se tuent à bâtir, du soir au matin elle font la navette d'une robe dans une autre ; pendant des heures, elles livrent leur tête creuse aux artistes capillaires qui, à tout prix, veulent assouvir leur passion pour l'échafaudage de faux chignons. Sanglées dans leurs corsets, à l'étroit dans leur bottines, décolletée à faire rougir un sapeur, elles tournoient des nuits entières dans leurs bals de charité afin de ramasser quelques sous pour le pauvre monde. Saintes âmes !

Pour remplir sa double fonction sociale de non-producteur et de surconsommateur, le bourgeois dut non seulement violenter ses goûts modestes, perdre ses habitudes laborieuses d'il y a deux siècles et se livrer au luxe effréné, aux indigestions truffées et se livrer et aux débauches syphilitiques, mais encore soustraire au travail productif une masse énorme d'hommes afin de se procurer des aides.

Texte 3 : Clastres, *Archéologie de la violence*

De [la] convergence entre le sens commun et le discours scientifique résulte donc cette proclamation sans cesse rabâchée par les ethnologues : l'économie primitive est une économie de subsistance qui permet seulement aux Sauvages de subsister, c'est-à-dire de survivre. Si l'économie de ces sociétés ne peut dépasser le seuil piteux de la survivance – de la non-mort – c'est à cause de son sous-développement technologique et de son impuissance devant un milieu naturel qu'elle ne parvient pas à dominer. L'économie primitive est ainsi une économie de la misère [...].

Est-elle, oui ou non, une économie de la misère ? Ses forces productives représentent-elles ou non le minimum possible du développement ? Les recherches les plus récentes, et les plus scrupuleuses, d'anthropologie économique démontrent que l'économie des Sauvages, ou Mode de Production Domestique, permet en réalité une satisfaction totale des besoins matériels de la société, au prix d'un temps limité d'activité de production et d'une faible intensité de cette activité. En d'autres termes, loin de s'épuiser sans cesse à tenter de survivre, la société primitive, sélective dans la détermination de ses besoins, dispose d'une « machine » de production apte à les satisfaire, fonctionne en fait selon le principe : à chacun selon ses besoins. C'est pourquoi M. Sahlins a pu, à bon droit, parler de la société primitive comme de la première société d'abondance. Les analyses de Sahlins et de Lizot sur la quantité de nourriture nécessaire à une communauté et sur les temps consacrés à se la procurer indiquent que les sociétés primitives, qu'il s'agisse de chasseurs nomades ou d'agriculteurs sédentaires, sont en réalité, au vu des faibles temps voués à la production, de véritables *sociétés de loisir*.

Texte 4 : Clastres, *La Société contre l'État*

Il y a là un préjugé tenace, curieusement coextensif à l'idée contradictoire et non moins courante que le Sauvage est paresseux. Si dans notre langage populaire on dit « *travailler comme un nègre* », en Amérique du Sud en revanche on dit « *fainéant comme un Indien* ». Alors, de deux choses l'une ou bien l'homme des sociétés primitives, américaines et autres, vit en économie de subsistance et passe le plus clair de son temps dans la recherche de la nourriture ; ou bien il ne vit pas en économie de subsistance et peut donc se permettre des loisirs prolongés en fumant dans son hamac. C'est ce qui frappa, sans ambiguïté, les premiers observateurs européens des Indiens du Brésil. Grande était leur réprobation à constater que des gaillards pleins de santé préféraient s'attifer comme des femmes de peintures et de plumes au lieu de transpirer sur leurs jardins. Gens donc qui ignoraient délibérément qu'il faut gagner son pain à la sueur de son front. C'en était trop, et cela ne dura pas : on mit rapidement les Indiens au travail, et ils en périrent. Deux axiomes en effet paraissent guider la marche de la civilisation occidentale, dès son aurore le premier pose que la vraie société se déploie à l'ombre protectrice de l'État ; le second énonce un impératif catégorique : il faut travailler. Les Indiens ne consacraient effectivement que peu de temps à ce que l'on appelle le travail. Et ils ne mouraient pas de faim néanmoins. Les chroniques de l'époque sont unanimes à décrire la belle apparence des adultes, la bonne santé des nombreux enfants, l'abondance et la variété des ressources alimentaires. Par conséquent, l'économie de subsistance qui était celle des tribus indiennes n'impliquait nullement la recherche angoissée, à temps complet, de la nourriture. Donc une économie de subsistance est compatible avec une considérable limitation du temps consacré aux activités productives. Soit le cas des tribus sud-américaines d'agriculteurs, les Tupi-Guarani par exemple, dont la fainéantise irritait tant les Français et les Portugais. La vie économique de ces Indiens se fondait principalement sur l'agriculture, accessoirement sur la chasse, la pêche et la collecte. Un même jardin était utilisé pendant quatre à six années consécutives. Après quoi on l'abandonnait, en raison de l'épuisement du sol ou, plus vraisemblablement, de l'invasion de l'espace dégagé par une végétation parasitaire difficile à éliminer. Le gros du travail, effectué par les hommes, consistait à défricher, à la hache de pierre et par le feu, la superficie nécessaire. Cette tâche, accomplie à la fin de la saison des pluies, mobilisait les hommes pendant un ou deux mois. Presque tout le reste du processus agricole — planter, sarcler, récolter —, conformément à la division sexuelle du travail, était pris en charge par les femmes. Il en résulte donc cette conclusion joyeuse : les hommes, c'est-à-dire la moitié de la population, travaillaient environ deux mois tous les quatre ans ! Quant au reste du temps, ils le vouaient à des occupations éprouvées non comme peine mais comme plaisir : chasse, pêche ; fêtes et beuveries ; à satisfaire enfin leur goût passionné pour la guerre. (...)

Pour l'homme des sociétés primitives, l'activité de production est exactement mesurée, délimitée par les besoins à satisfaire, étant entendu qu'il s'agit essentiellement des besoins énergétiques : la production est rabattue sur la reconstitution du stock d'énergie dépensée. En d'autres termes, c'est la vie comme nature qui - à la production près des biens consommés socialement à l'occasion des fêtes - fonde et détermine la quantité de temps consacré à la reproduire. C'est dire qu'une fois assurée la satisfaction globale des besoins énergétiques, rien ne saurait inciter la société primitive à désirer produire plus, c'est-à-dire à aliéner son temps en un travail sans destination, alors que ce temps est disponible pour l'oisiveté, le jeu, la guerre ou la fête. À quelles conditions peut se transformer ce rapport de l'homme primitif à l'activité de production ? À quelles conditions cette activité s'assigne-t-elle un but autre que

la satisfaction des besoins énergétiques ? C'est là poser la question de l'origine du travail comme travail aliéné.

Dans la société primitive, société par essence égalitaire, les hommes sont maîtres de leur activité, maîtres de la circulation des produits de cette activité : ils n'agissent que pour eux-mêmes, quand bien même la loi d'échange des biens médiatise le rapport direct de l'homme à son produit. Tout est bouleversé, par conséquent, lorsque l'activité de production est détournée de son but initial, lorsque, au lieu de produire seulement pour lui-même, l'homme primitif produit aussi pour les autres, *sans échange et sans réciprocité*. C'est alors que l'on peut parler de travail : quand la règle égalitaire d'échange cesse de constituer le « code civil » de la société, quand l'activité de production vise à satisfaire les besoins des autres, quand à la règle échangiste se substitue la terreur de la dette. C'est bien là en effet qu'elle s'inscrit, la différence entre le Sauvage amazonien et l'Indien de l'empire inca. Le premier produit en somme pour vivre, tandis que le second travaille, en plus, pour faire vivre les autres, ceux qui ne travaillent pas, les maîtres qui lui disent : il faut payer ce que tu nous dois, il faut éternellement rembourser ta dette à notre égard.

Séance 8 : Se libérer du travail capitaliste : Travailler autrement ou agir autrement ?

Texte 1 : Bernard Stiegler, *L'emploi est mort, vive le travail !*

L'emploi qui s'est développé depuis deux siècles à travers le salariat a progressivement mais irrésistiblement détruit le travail. Le travail n'est pas du tout l'emploi. L'emploi est ce qui est sanctionné par un salaire tel que, depuis Ford, Roosevelt et Keynes notamment, il permet de redistribuer du pouvoir d'achat. Le travail, c'est ce par quoi on cultive un savoir, quel qu'il soit, en accomplissant quelque chose. Picasso fait de la peinture, par exemple. Moi, mon jardin. Cela m'apporte quelque chose. Je ne fais pas mon jardin simplement pour avoir des carottes – je cultive par là un savoir du vivant végétal, que je peux partager avec des jardiniers comme avec des botanistes, etc. Si j'écris des livres, si je participe au site Wikipédia, ou si je développe un logiciel libre, ce n'est pas d'abord pour obtenir un salaire : c'est pour m'enrichir en un sens beaucoup plus riche que le célèbre « Enrichissez-vous », et peut-être aussi gagner ou économiser un peu d'argent à cette occasion, mais surtout me construire et m'épanouir dans la vie, et comme être vivant, et plus précisément comme cette forme technique de la vie dont Georges Canguilhem montre qu'elle ne peut pas vivre sans savoirs² – que je ne peux développer qu'en accord avec mes désirs et mes convictions...

Depuis très longtemps, on ne travaille presque plus dans notre société. Il y a certes des gens qui travaillent encore, des artistes, des universitaires, il y a encore des médecins qui font toujours bien leur métier, cela existe. Il n'y en a pas beaucoup..., mais il y en a – aux marges de la société consumériste qui combat toute forme de savoir parce que le savoir est toujours critique et exigeant, y compris comme savoir-vivre et savoir-faire, et en cela, il contredit par nature la standardisation consumériste.

Les employés ne travaillent pas dans la mesure où travailler, cela veut dire s'individualiser, cela veut dire inventer, créer, penser, transformer le monde. Le travail, c'est ce que l'on appelait autrefois l'ouvrage. Dans le mot « ouvrage », on entend le verbe « ouvrir ». « Ouvrir » veut dire opérer. Un travailleur ouvre un monde, qui peut être un tout petit monde, mais un monde – plutôt que ce qui nous apparaît de plus en plus comme étant l'immonde.

L'ouvrage peut ouvrir le monde d'un petit jardin, plus ou moins secret, qui constitue un espace singularisé par quelqu'un qui y produit ce que, dans un langage scientifique, on appellerait de la néguentropie – de la diversification, de la bifurcation, de l'inattendu, de l'improbable, de l'inespéré. Le travail, c'est cela : c'est néguentropique. Aujourd'hui, l'emploi est au contraire devenu absolument entropique, il ne produit que standardisation, répétition machinale et stupide, démotivation, et ne se fait désirer que sous la menace permanente d'un chômage toujours plus brutal et angoissant. (...)

Dans le logiciel libre, les gens travaillent – et ils ne viennent pas au bureau avant tout pour toucher leur salaire. Ils coopèrent avec d'autres développeurs et alimentent ainsi leurs savoirs en même temps que celui de leurs interlocuteurs. Ils sont spontanément actifs, à l'écoute, en attente de pouvoir faire ce que ce modèle leur inspire, et porteurs en cela d'initiatives sans que personne n'ait à exiger d'eux qu'ils le soient. Tel est le modèle du logiciel libre – qui repose en conséquence sur un dépassement de la propriété industrielle basée sur le brevet, et qui nourrit la réflexion nouvelle sur ce que l'on appelle les commons. Il a émergé au début des années 1980 aux États-Unis, sur la côte Est et la côte Ouest. Et il a commencé à proliférer dans d'autres secteurs que le logiciel libre, surtout depuis que le Web a rendu l'Internet extrêmement populaire, à partir du milieu des années 1990.

Texte 2 : Friot, *L'enjeu du salaire*

Qu'il soit, selon les sociétés, désigné ou non comme travail, le travail concret est un invariant anthropologique, tout comme l'est la production de valeur économique qui est, dans le capitalisme, mesurée par le travail abstrait. Le travail est au cœur de toute société, et particulièrement d'une société capitaliste. Mais c'est un construit social : il n'y a pas d'essence du travail transversale à toutes les sociétés, et la convention capitaliste du travail doit en affronter d'autres.

On ne peut pas définir le travail par la valeur d'usage qu'il produit : d'une société à l'autre, d'une époque à l'autre, la production de n'importe quelle valeur d'usage est ou n'est pas travail. toute production de valeur d'usage n'est pas travail, et la part de la production de valeur d'usage qui est menée comme du travail change en permanence : on s'épuiserait donc en vain à définir le travail en faisant l'inventaire des valeurs d'usage qu'il produit. (...)

Mais alors, qu'est-ce que travailler ? On travaille lorsque l'activité productrice de valeur d'usage – le travail concret – se double d'une production de valeur économique (le travail abstrait depuis son invention capitaliste) parce qu'elle s'inscrit dans des institutions qui, *par convention*, ajoutent à la valeur d'usage une valeur économique. (...) C'est dire que pas plus qu'il n'y a de contenu universel du travail concret producteur de valeur d'usage, il n'y a de définition universelle de la valeur économique et du travail abstrait.

Car l'emploi privé, le grade des fonctionnaires ou le salaire à vie des retraités ne renvoient pas aux mêmes acteurs s'agissant de la maîtrise de la valeur économique, et donc conduisent à des définitions différentes de cette valeur et donc du travail. Ce conflit de valeur est fondamental, et c'est pourquoi le lecteur aura noté que je parle de « valeur économique » et non pas de « valeur d'échange ». « Valeur économique » est un terme générique, traversé par la lutte de classes qui construit ses acceptions contradictoires, dont la « valeur d'échange » qui est la forme de la valeur économique propre au capitalisme.

Texte 3 : Gorz, *Misères du présent, richesses du possible*

Le besoin impérieux d'un revenu suffisant et stable est une chose ; le besoin d'agir, d'œuvrer, de se mesurer aux autres, d'être apprécié par eux est une chose distincte, qui ne se confond pas ni ne coïncide avec la première. Le capitalisme lie systématiquement les deux choses, les confond et fonde sur cette confusion le pouvoir du capital et son emprise idéologique : pas d'activité qui ne soit un « travail » commandé et payé par qui le commande ; pas de revenu suffisant qui ne soit la rémunération d'un « travail ». Le besoin impérieux d'un revenu suffisant sert de véhicule pour faire passer en contrebande « le besoin impérieux de travailler ». Le besoin d'agir, d'œuvrer, d'être apprécié sert de véhicule pour faire passer en contrebande le besoin d'être payé pour ce qu'on fait.

Texte 4 : Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie*

Il est certes incontestable que le « travail » au sens de poïésis soit un besoin historico-fondamental : le besoin qu'éprouve l'individu de s'approprier le monde environnant, de lui imprimer sa marque et de se saisir, à partir des transformations objectives qu'il y réalise, comme sujet autonome et liberté pratique. La question est toutefois de savoir dans quelle mesure cette conception du travail due, pour l'essentiel, aux ouvriers professionnels du XIXe siècle – à des ouvriers encore proches de l'artisanat, qui maîtrisaient pleinement les procédés de fabrication et les produits à fabriquer – peut s'appliquer au travail largement dématérialisé, prédéterminé, spécialisé, sans prise ni influence sur les procédés et sur sa

destination finale, qui prévaut aujourd'hui dans l'espace macrosocial et qu'on appelle habituellement « le travail », sans plus.

En continuant d'appliquer l'idée du travail-poièsis à des tâches qui, dans l'industrie et plus encore dans les services, n'ont plus rien de commun avec l'activité de transformation et de création matérielle des outilleurs, des chaudronniers, des tourneurs, des maçons, des lamineurs, etc., du XIXe siècle, on risque trop facilement d'exiger des employé(e)s et des ouvrières ou ouvriers d'aujourd'hui qu'ils considèrent comme leurs « moyens de réalisation personnelle » des tâches qui précisément interdisent celle-ci. L'idéologie du travail, pour laquelle « le travail, c'est la vie » et qui exige qu'il soit pris au sérieux, vécu comme une vocation – l'idéologie du travail avec son utopie d'une société de producteurs fait alors le jeu du patronat, consolide les rapports capitalistes de production et de domination et légitime les privilèges d'une élite du travail qui, malgré l'existence de millions de chômeurs, tient pour incompatible avec sa fierté professionnelle et son éthique du rendement une réduction de la durée du travail susceptible de créer des emplois supplémentaires. (...)

Ces remarques, concernant l'évolution matérielle et culturelle du travail et des valeurs qui fondent le jugement critique dont il est l'objet, expliquent pourquoi je refuse d'étendre la notion de « travail » aux activités autonomes et au travail pour soi (c'est-à-dire au travail qui n'a de valeur d'usage que pour celui ou celle qui le fait). La réduction de la durée du travail ne présentera pas de valeur libératrice ni ne changera la société si elle sert seulement à redistribuer le travail et à réduire le chômage. La réduction de la durée du travail n'est pas seulement un moyen de gestion du système, elle est aussi une fin en elle-même pour autant qu'elle réduit les contraintes systémiques et les aliénations que la participation au processus social de production fait peser sur les individus, pour autant, d'autre part, qu'elle élargit l'espace des activités autodéterminées, individuelles et collectives. Ce développement d'activités libres qui ne sont plus du travail (au sens qu'a pris ce terme) ne peut évidemment résulter de la seule réduction de la durée du travail. Il exige une politique du temps qui englobe l'aménagement du cadre de vie, la politique culturelle, la formation et l'éducation, et qui refond les services sociaux et les équipements collectifs de manière à faire une plus grande place aux activités autogérées, d'aide mutuelle, de coopération et d'autoproduction volontaires.

J'appelle donc travail les seules activités insérées dans le processus de travail social et reconnues comme partie intégrante de celui-ci. Il peut s'agir d'activités socialement utiles et nécessaires mais aussi de formes de travail improductif (par exemple, les travaux de serviteur), de travail payé ou non payé (par exemple, du travail forcé ou pénitentiaire). (...)

Le travail pour soi que nous accomplissons pour nous-mêmes dans la sphère privée (par exemple, dans le cadre du ménage) ne peut donc, sans abus, être simplement assimilé à du travail. Car cette activité sert exclusivement à l'autoproduction et à l'auto-entretien de ma propre personne et des personnes avec lesquelles je forme une communauté de vie. Elle ne correspond à son sens vécu qu'à condition de n'être pas soumise à des critères d'utilité sociale, de n'être pas tenue à s'insérer dans le processus de travail social ni de reproduire ou de confirmer le système des rapports sociaux. La sphère privée a pour sens vécu d'offrir un espace dans lequel les individus existent les uns pour les autres en tant que personnes incomparables n'ayant pas à subordonner leur vie et leurs buts aux buts de la société, encore qu'ils puissent, bien sûr, de leur propre gré, choisir de coopérer à titre personnel à la réalisation de buts sociaux.