

Travail et œuvre A partir d'une lecture critique de Hannah Arendt

Ainsi qu'elle l'annonce à la fin du chap.2 de *CHM*, Hannah Arendt [désormais notée H.A.] se propose d'étudier dans son ouvrage la signification politique des différentes activités constitutives de la *vita activa* : le travail, l'œuvre et l'action. Dans le cadre de ces Rencontres consacrées au travail, je souhaite partir de la différenciation entre le travail et l'œuvre telle qu'elle est pensée par la philosophe et l'interroger de deux points de vue.

Il ne s'agit pas d'une simple différenciation entre travail et œuvre mais bien d'une opposition, nette, et qui prend sens dans une articulation à une série d'autres qui impliquent des notions majeures – j'énonce ces oppositions selon la polarité travail/œuvre, tous les premiers termes renvoient donc au travail et les seconds à l'œuvre et ce qui s'y apparente : nécessité/liberté, *animal laborans/homo faber*, corps et mains, nature/culture ou pensée, animalité/humanité ; et également, consommation/usages, vie (biologique) et monde, et au bout du compte, non-monde et monde.

Dans un 1^{er} temps de cet exposé, je souhaite, à partir des chap.3 et 4. de *CHM*, exposer ces dichotomies, la façon dont elles s'imbriquent puis voir ce qu'on peut en inférer pour la compréhension du travail aussi bien que de l'œuvre. Cela me conduira à m'intéresser successivement à la question d'un « travail artistique » et à la question de la transformation du travail « servile » dans le contexte contemporain.

I/ Rappel des dichotomies

Considérons la structuration des différentes oppositions et leur caractère très tranché ; c'est ce qui sert de point de départ à ce cheminement critique.

Il faut commencer, puisque tout vient de là, par remonter à la dichotomie entre *politique* et *social*, présentée dans les deux premiers chapitres de *CHM* et qui oriente l'ensemble du livre. L'avènement de la modernité se confond avec « l'avènement du social » d'un côté, la relégation du politique, de l'autre. C'est ce qui contribue à donner au *travail* la place et la valeur qui sont les siens, à creuser l'écart avec les *œuvres*, qui résultent, elles, d'une fabrication (cela inclut les œuvres d'art mais ne s'y restreint pas). Pour H.A., la compréhension du travail *moderne* doit nécessairement à être reliée à l'esclavage antique, plus précisément à la distinction entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen qui a accès à la sphère politique et doit délibérer sur le juste et l'injuste et qui doit avoir le loisir de le faire, et celui qui ne peut s'extraire des limites de la sphère domestique et se voit contraint d'y *travailler*. Dans le partage entre « domaine public et domaine privé », le travail se situe sans équivoques du côté du privé, de la famille (en un sens élargi), dont la finalité principale est la conservation de la vie de tous ceux qui appartiennent à ce groupe familial. La conservation de la vie est assurée par le travail et par la reproduction auxquelles les esclaves et les femmes sont cantonnées. Ce à quoi H.A. entend donner une base historique : chez les Grecs comme chez les Romains, l'existence d'un domaine privé est la condition de l'existence du domaine public, où des « hommes libres » peuvent justement ne pas travailler – puisque d'autres s'en chargent – mais « agir » au sens fort de l'action politique dans un cadre public.

Par « avènement du social » ou « épanouissement de la société » – titre d'un des § du chap.2 – H.A. désigne un infléchissement historique inexorable qui voit le « processus vital » – soit les exigences de la conservation biologique - pénétrer, sous diverses formes, le domaine public contribuant à le faire disparaître – ou à le remanier si profondément qu'il n'a plus aucun lien avec le politique : l'*agora* se transforme en un marché au sens économique – ; dans le même temps, le domaine privé se trouve aussi profondément remanié et surtout, l'opposition des deux domaines ne peut subsister : « La société constitue l'organisation publique du processus vital » et cet envahissement de l'ancien domaine public se manifeste clairement par la transformation de « toutes les collectivités modernes en sociétés de travailleurs et d'employés ». [*CHM* ch.2 p. 85 Ed.Agora Presses Pocket]

Ce qui est désigné comme « travail », c'est ce qui résulte de la métamorphose des tâches serviles nécessaires à la conservation de la vie, antérieurement réservées au « domaine privé » et effectuées par les esclaves ou par les femmes. Le travail, dans la délimitation qui en est proposée par H.A., ne peut s'affranchir de cette origine servile même si – et c'est un aspect déterminant de la condition de l'homme moderne – « nous », c'est-à-dire les hommes de la modernité – n'en avons plus conscience, « ...au point que nous commençons à ne plus comprendre le sens même du mot – travail – qui a toujours été associé à la fatigue quasi-intolérable, à

l'effort, à la peine et, par conséquent, aux déformations du corps, en sorte que le travail ne pouvait avoir d'autre raison d'être que la misère » [*CHM* ch.2 p.87-88].

C'est pour cette raison même qu'au sein d'un tel ensemble, l'abolition de l'esclavage et du servage ne font pas véritablement date, ne sont pas considérées comme émancipatrices, dès lors que la nécessité de travailler s'impose aux hommes. Cette nécessité fait durablement obstacle à la liberté. Il n'y a pas vraiment de discontinuité historique repérable à ce niveau-là. Les évolutions ou même les révolutions ont ici le sens d'une accentuation sur fond de continuité.

Le travail qui fait de nous un *animal laborans* nous maintient du côté de l'animalité et de la nature. Là où la fabrication, propre de l'*homo faber* contribue au déploiement de notre humanité. « Le monde – écrit H.A. à la fin du chap. 3 – la maison humaine édifée sur terre et fabriquée avec les matériaux que la nature terrestre livre aux mains humaines ne consiste pas en choses que l'on consomme mais en choses dont on se sert. Si la nature et la terre constituent généralement la condition de la vie humaine, le monde et les choses du monde sont la condition dans laquelle cette vie spécifiquement humaine peut s'installer sur terre ».

Car la fabrication, à l'opposé du travail, est une « réification ». Toute fabrication donne lieu à des œuvres, qui ont un certain usage et surtout une permanence. C'est du fait de cette durabilité que non seulement les œuvres appartiennent au monde mais qu'elles le constituent – qu'elles contribuent à cette « maison humaine ». Le travail lui tisse la *société* mais il contribue à défaire le *monde*, lieu pourtant indispensable au déploiement de notre humanité. Le travail nous rattache à l'animalité, à savoir le purement biologique, le terrestre (par opposition au mondain) et tout particulièrement « nous », hommes modernes.

Ne peut être du monde que ce qui participe à son « objectivité », c'est-à-dire ce qui contribue à séparer et en même temps à relier les hommes. Comparaison bien connue : le monde est comme une table autour de laquelle tous prennent place. Un monde fait d'œuvres. Le travail, quelle que soit sa forme, se tient du côté du cycle, de la répétition à l'identique, et par conséquent, de la destruction. La vie biologique a toujours besoin de se reproduire par différentes voies.

Pour souligner à quel point les théoriciens négligent la différence entre le travail et l'œuvre, alors même – H.A. y insiste – que la distinction sémantique existe dans toutes les langues *Arbeit/Werk*, *labour/work*, la philosophe donne l'exemple de la différence entre le pain, « dont la vie moyenne ne dépasse pas la journée » et une table, « qui survit aisément à plusieurs générations humaines ». Cette différence est « beaucoup plus nette et plus décisive que la différence entre un boulanger et un menuisier » [p.139.]

Il faut tenir compte d'une séparation et d'une strate hiérarchique supplémentaire : la différence entre l'œuvre ayant un usage – telle la table – et l'œuvre d'art qui est soustraite à tout usage et est de ce fait « plus intensément du monde ». Je ne l'expose pas précisément mais dans le texte s'opère à la fin du chapitre 4 une sorte de retournement qui fait intervenir un rapport idéal à la beauté ainsi qu'une critique de l'utilité. H.A. souligne alors que l'utilitarisme cohérent est la philosophie de l'*homo faber* car toute production est conçue à partir d'un schéma fin/moyens. Avec pour conséquence le fait que la généralisation de l'utilitarisme est aussi – à l'instar du travail quoique selon d'autres modalités – une forme de menace pour le monde qui se voit instrumentalisé. C'est l'existence des œuvres d'art qui, du fait de leur éminente permanence, assure *in fine* la stabilité du monde. En rappelant, pour achever ce premier temps, que « la source immédiate de l'œuvre d'art est l'aptitude humaine à penser... », ce qui renforce le hiatus entre l'œuvre d'art et le travail. « Dans le cas des œuvres d'art, la réification est plus qu'une transformation c'est une transfiguration, une véritable métamorphose dans laquelle, dirait-on, le cours de la nature qui veut réduire en cendres tout ce qui brûle est soudain renversé et voilà que de la poussière même peuvent jaillir des flammes » [cf *CHM*, p.224 H.A. fait ici référence au poème « Magie » de Rilke].

II/ Quelles sont les conséquences de cette série d'oppositions impliquant le travail et l'œuvre ? A quelles difficultés est-on alors conduit ?

La puissance critique des analyses d'Arendt est indéniable, qu'il s'agisse de la « culture de masse », dont elle montre qu'elle est une contradiction dans les termes, de la destruction des œuvres, phagocytées par une industrie du loisir qui les ramène au statut d'objets de consommation divertissants. [Cf « La crise de la culture » in *La crise de la culture*]. Elle met au jour l'appétit dévorant de la société, devenue société de consommation, au sein de laquelle le « loisir » n'est qu'un prolongement du travail et n'a plus rien à voir avec l'*otium* antique.

Le questionnement quant à la séparation du travail et de l'œuvre et quant aux jugements de valeur qui y sont associés n'en est pas moins légitime. Et cela d'autant plus que s'y joue une compréhension de ce qu'est le monde, monde opposé aussi bien à la nature et la vie qu'à la société puisque la « patrie non-mortelle des hommes mortels », composé des œuvres et éminemment, des œuvres d'art, résiste à la nature, à la vie aussi bien qu'à la société.

Je me demanderai dans un premier temps s'il est possible d'éliminer le travail de la compréhension de l'art et des œuvres d'art. Puis, j'interrogerai l'ahistoricité – formulation qui sera reprise – de la conception du travail déployée par H.A., à partir de l'idée que notre situation contemporaine – celle d'une crise écologique et sociale majeures – exige une réflexion sur les *manières* de travailler, comme sur les *manières* de consommer, de produire et de faire société. Exigence qui ne peut être satisfaite si le travail et la société sont relégués hors du monde. A titre d'exemple ou de modèle, on peut penser au *travail* agricole en tant qu'il est intimement corrélé à la question « comment se nourrir ». Questions qui ne peuvent être situées sur le terrain de la seule nature ou de la seule vie biologique, ni de la seule société par opposition à l'action politique. Sous cet angle « le pain » n'est pas moins « du monde » que « la table ».

On remarque que dans le chapitre « L'œuvre » [p. 189], H.A. s'arrête un moment sur le travail de la terre, qui « semble se transformer en quelque sorte de lui-même en œuvre ». Car avec le temps, ce travail laisse une trace, par la transformation du paysage – « de la lande sauvage au paysage cultivé ». « Cependant, ajoute-t-elle, même dans ce cas, la distinction demeure très nette : la terre cultivée n'est pas, à proprement parler un objet d'usage...il n'y a pas là de vraie réification de la terre, par laquelle on s'assure une fois pour toutes de la choses produite ; il faut la reproduire sans cesse pour qu'elle reste dans le monde humain ». La terre ne fait ni spontanément ni évidemment partie du monde. Elle ne l'est que dans le temps et dans la mesure où elle est *cultivée*.

II/ 1/ Qu'en est-il d'un éventuel « travail artistique » ?

Tout ce qui est fabriqué, c'est-à-dire toute œuvre, relève d'une liberté de produire en lien avec la pensée. « La fabrication, œuvre de l'*homo faber*, consiste en une réification ». Qu'il s'agisse d'un objet pour l'usage ou d'une œuvre d'art, il n'est pas d'œuvre sans « modèle » préalable. Modèle peut s'entendre comme « Idée » lorsqu'il s'agit de l'œuvre d'art. [Cf p.191-193 H.A. se réfère explicitement à *République*, X].

A l'opposé, le travail n'est qu'une « expérience de la *force humaine* », corrélé à un effort épuisant et pénible. Et qui, pour celui qui travaille, ne *produit* rien de plus que l'obtention des moyens de la subsistance. « Tout au plus y a-t-il place dans le travail pour un plaisir fugace, le même que celui que procure tout mouvement rythmique du corps. Là où la fabrication peut donner confiance en soi ». Cf p.191

A-t-on les moyens de rendre compte ainsi de la façon dont une œuvre d'art voit le jour ?

Peut-on affirmer qu'un artiste ne travaille pas mais qu'il fabrique ou crée hors du travail ? Que la dimension du *labeur* n'est pas présente ? Mon hypothèse ici, c'est que l'artiste est bien aux prises avec la nécessité, même s'il ne s'agit pas d'une nécessité visant seulement la conservation biologique de soi. Que cette confrontation à la nécessité n'implique *pas* la servilité ni la privation de liberté, au contraire, même si cela implique bien une « peine » liée aussi bien à l'adversité de la matière qu'à la difficulté à donner forme à ce qui doit l'être. Autrement dit, on prendre en compte le fait que l'œuvre d'art n'est pas visée en tant que telle, comme un modèle préexistant que l'artiste devrait s'attacher à *imiter* (au sens de la mimesis), mais que c'est bien un *travail* – impliquant labeur et peine – en lien avec une pensée dont on pourrait dire qu'elle est elle-même « au travail », au sens où il n'y a pas de route nettement et clairement dessinée mais qu'il faut constamment chercher, c'est-à-dire expérimenter – qui permet à une œuvre d'art de « se dessiner » petit à petit.

Ainsi, p.197 (*CHM*), H.A. fait-elle référence à un livre de Karl Bücher intitulé *Travail et rythme*, paru en 1896 – qui a eu une grande importance pour les philosophes aussi bien que les artistes, Kandinsky, R.von Laban... –. L'idée principale qu'il y défendait : travailler c'est danser ! Cela a d'ailleurs débouché sur des sortes de communautés expérimentales où travail et arts étaient mêlés. Cela H.A. ne le reprend pas. Elle souligne plutôt (dans une note de la p.197) le fait qu'il n'existe *que* des « chants de travail » et pas de « chansons d'œuvre ». Puis ajoute qu'« il n'y a pas de rythme naturel pour l'œuvre ».

Il me semble que cette scission se justifie difficilement et qu'elle fait obstacle à la compréhension de ce qui permet aux œuvres d'art de voir le jour. Le mouvement répétitif, rythmique du travail du corps, et la peine associée est bien plutôt partie prenante du *processus* qui débouche sur la production/création d'une œuvre

d'art. Qu'il s'agisse de danse, de musique, de peinture, de gravure, etc...la répétition laborieuse est indispensable à la production artistique. Quand on a vu une plaque en cuivre préparatoire à la gravure – celle d'un Rembrandt par exemple – comment douter qu'il s'agisse d'un labeur, ô combien répétitif et néanmoins opérant ? Dans l'acceptation ou le refus que l'œuvre d'art puisse procéder d'un travail, se joue aussi une manière de penser non seulement l'art, mais les arts et leur hiérarchie : les Beaux-Arts dévolus aux œuvres d'art et à la beauté, et les autres tournés vers une fin déterminée, vers l'utile.

- Dans une longue note du chapitre 3 sur le travail [p.146], H.A. se réfère à Marx en ces termes : « Toute la théorie de Marx repose sur l'idée originelle que le travailleur avant tout reproduit sa vie en produisant ses moyens de subsistance », ce qui coïncide explique-t-elle avec la caractérisation de l'homme comme *animal laborans*, à laquelle – de son point de vue – toute la pensée de Marx se restreint. H.A. cite alors le texte bien connu du *Capital* qui opère la distinction entre l'abeille et l'architecte, architecte qui, à la différence de l'animal, « élève son édifice en imagination avant de l'ériger en réalité ». [Je reprends sans la discuter ici la lecture qu'H.A. donne de ce passage]. Elle en conclut que dans ce texte-là Marx – exceptionnellement pourrait-on dire – prend pour modèle l'œuvre et non du travail. Et ajoute que l'œuvre « n'intéresse pas » Marx, arborant cette « preuve » textuelle : « l'élément apparemment dominant de l'imagination ne joue aucun rôle dans sa théorie du travail ». Pour enfoncer le clou ultime, elle cite et interprète un passage extrait des *Théories de la plus-value* : « Malgré quelques hésitations ça et là, Marx demeura convaincu que " Milton produisit le *Paradis perdu* pour la même raison qu'un ver à soie produit de la soie" ». Ce qui revient à faire de Milton un *animal laborans* soumis au caractère nécessaire et dévorant du travail et, pour H.A., à ignorer, son œuvre et son statut de poète.

Mais Marx n'écrit pas exactement cela, une phrase précède celle qui est citée par H.A.: « Milton...qui a écrit le "Paradis Perdu" fut un *ouvrier improductif* (je souligne). Mais l'auteur qui fournit du travail à son libraire est un ouvrier productif. Milton produisit le "Paradis perdu" comme le ver à soie produit de la soie, de par sa nature. Il vendit ensuite son produit 5 livres sterling ».

On peut juger désobligeante voire inconvenante cette comparaison d'un poète de l'importance de Milton avec un ver à soie. Pourtant évoquer la « nature » du poète, parallèlement à celle du ver à soie, n'implique pas nécessairement d'abolir son œuvre ni la grandeur de celle-ci (pour H.A. oui assurément). Le ver produit un fil d'une grande qualité au même titre que Milton *Le Paradis perdu*, au sens où il ne peut pas ne pas l'écrire. Marx ne se prononce nullement sur cette « nature » du poète, qui n'est pas nécessairement animale, et pourrait s'apparenter à une puissance d'expression, une forme de *conatus* (au sens où l'entend Spinoza. Il est possible de renvoyer ici à ce que Spinoza écrit au sujet de l'art in *Ethique*, III, 2, scolie). Le travail peut se comprendre, en partie, comme un processus interne qui peut aboutir à la production d'une œuvre, processus qui n'est pas sans rapport avec « ce qui travaille » l'artiste de l'intérieur et qu'il métamorphose en une œuvre. Il y va alors d'une *activité* qui ne se laisse pas ranger dans les séparations dichotomiques forgées par Arendt.

Sous la plume de Marx, l'insistance va plutôt à la différence entre Milton, « ouvrier improductif » en tant qu'il écrit de la poésie et ce qu'il est contraint de faire pour assurer sa subsistance, à savoir vendre le produit de son travail à un libraire qui en tirera aussi profit (travail productif donc, au sens où donne lieu à un échange marchand). Ce qui importe, c'est la distinction effectuée entre le « travail improductif », c'est-à-dire dont la genèse ne découle pas des contraintes du monde marchand, et le travail productif qui participe lui des nécessités économiques (plus précisément dit : du devenir marchandise des produits du travail). On peut se rapporter à l'œuvre sous l'angle du travail improductif et la considérer alors « en tant que telle » – le *Paradis perdu* de Milton –. Ou la considérer en tant qu'elle a une valeur marchande. Tout au plus peut-on penser que souvent, les circonstances sont telles qu'il est difficile pour les artistes de faire prévaloir ce « travail improductif » sur les nécessités économiques.

Ce qui gêne H.A. n'est pas la comparaison du travail d'un homme avec l'activité d'un ver à soie, au contraire, car elle situe justement le travail du côté de l'animalité. L'impensable, c'est qu'une œuvre, la venue au jour d'une œuvre, puisse être issue d'un travail et comparée à un *processus* naturel. Ce qui résulte du travail ne peut pas demeurer, avoir de permanence – pas de *réification* issue du travail – car voué à être consommé en vue du maintien en vie de celui qui travaille. La notion de « travail improductif » est à ses yeux une pure alliance de mots. Tout au plus peut-elle renvoyer, comme l'écrit A.Smith, à un travail de domestiques, pris dans le processus biologique lui aussi. Arendt se réfère d'ailleurs à plusieurs reprises à Smith et le cite [notamment dans note 1. p. 138] : « Le travail de certains ordres les plus respectables de la

société est, comme celui des domestiques, improductif de toute valeur ». *Richesse des nations*, II, ch.3. Smith inclut dans ce travail improductif : toute l'armée et la marine, les fonctionnaires publics, et les professions libérales : gens d'Eglise, hommes de loi, médecins, gens de lettre de toutes espèces. En ajoutant que « leur œuvre comme la déclamation des acteurs, périt dans l'instant même de sa production ». « Improductif » n'a pas alors la valeur négative qu'H.A. associe au travail : il y va plutôt de la différence entre ce qui est marchandise et ce qui ne l'est pas, et de la difficulté d'ériger le « travail productif » en étalon de valeur principal.

Dès lors que l'opposition du travail et de l'œuvre s'accompagne de l'opposition entre la vie biologique et la pensée, la nature et la culture, mais aussi la nature et le monde, la création artistique – et la fabrication artisanale – ne peuvent rien devoir à la nature sous quelque forme qu'on la considère ; elle(s) découle(nt) d'une pensée et d'une volonté visant la beauté, dont l'appartenance au monde dépend. On ne peut qu'être surpris du caractère fermé, non dialectisé de ces oppositions, là où ce que fait l'artiste, la manière dont il « opère », relève d'une certaine opacité. Je reprendrais volontiers ce que nous dit Y.Schwartz parlant du travail comme d'une « activité énigmatique » ce qui, me semble-t-il, peut aussi concerner le « travail artistique » et ce, jusque dans la différence entre travail *prescrit* et travail *réel* riche de sa propre normativité.

Certains artistes se sont efforcés de parler de leur « activité ». Ainsi, lorsque dans *Théorie de l'art moderne* Paul Klee expose les traits caractéristiques de son travail de peintre, il use de la parabole de l'arbre qui situe l'artiste dans une position qu'il qualifie « d'intermédiaire », simple « tronc » qui recueille ce qui monte des profondeurs de la nature et le transmet sous une autre forme. L'artiste ordonne ou devient un lieu où s'ordonne le flux des apparences et des expériences et cette mise en ordre consiste en une *transformation*, qui emprunte davantage, écrit Klee, à la « nature naturante » qu'à la « nature naturée ». Explication qui converge avec l'évocation par Marx du *Paradis perdu* de Milton.

Faire une place au « travail artistique », c'est accepter de penser l'art et l'œuvre d'art à distance de la finalité [ce qu'H.A. rejette absolument]. Loin que la critique de la finalité empêche de penser l'art, elle permet de penser l'activité de production d'une œuvre sans recours exclusif à une finalité consciente ou même immanente. Ce qui n'implique pas et ne revient pas à dire – au contraire – que l'œuvre serait produite sans pensée – car la pensée n'est pas réductible à ses modalités conscientes et intentionnelles. La production d'une œuvre peut être envisagée comme un effet, non pas aléatoire, mais en partie non intentionnel – ce par quoi elle échappe au modèle inadéquat d'une supposée création. Ce qui importe n'est ni l'intention d'un artiste, ni la relation entre intention et effet produit ; mais la manière dont l'œuvre est produite simultanément par le corps et l'esprit de l'artiste au prix d'un labeur, et dont elle affecte le corps et l'esprit de celui qui la reçoit, qu'il soit spectateur, auditeur ou lecteur.

Il est possible de consolider l'hypothèse de ce rapprochement entre travail et œuvre, grâce à la place faite à la « nature » (naturante et naturée) par une référence à E.Gombrich et à son ouvrage *The sense of order* [1979], en particulier la Préface, dont la traduction inédite par Laure Bordonaba, a été publiée dans le n°162 des *Cahiers philosophiques* consacré à « L'ornement », numéro qu'elle a dirigé. « Pour résumer, écrit Gombrich dans la réponse qu'il donne à une recension de son ouvrage *The sense of order*, je soutiens que les caractéristiques formelles de la plupart des produits humains, des outils aux bâtiments, et des vêtements aux ornements peuvent être regardés comme des manifestations d'un sens de l'ordre profondément enraciné dans l'héritage biologique humain. » (*Cahiers* n°162, p.97)

La mention d'un enracinement biologique n'implique évidemment pas de nier l'existence de l'art, des arts et de ce qu'ils produisent mais d'inclure dans le travail tout court et le travail artistique en particulier, l'influence de rythmes corporels organiques. « La nature palpite de rythmes complexes et ces rythmes sont au service de la vie » ; on les retrouve dans l'artisanat aussi bien que dans l'art. Gombrich se réfère lui aussi à K.Bücher – quoique différemment de H.A. – afin d'insister sur l'omniprésence des rythmes organiques et la manière dont ils se combinent et se hiérarchisent au sein de l'organisme et dans les activités qui en procèdent.

« Tout artisanat, écrit Gombrich, requiert de diviser le savoir-faire en éléments, qui sont pilotés par le mouvement le plus grand rythme vivant : la maîtrise de la vannerie, du tissage, de la couture, de la sculpture... exige cette structure de routines collectivement dirigées par un esprit conscient. (...) Le travail de l'artisan passé maître en son art coule de source car ses mains bougent à l'unisson avec sa respiration et peut-être avec les battements de son cœur. Il n'est alors pas surprenant que l'objet qu'il a sculpté ou peint soit imprégné de l'esprit d'un rythme vivant... » (p.121)

Penser la présence effective de la nature, de la vie dans un travail qui ne s'épuise pas dans le seul registre de la conservation de soi est bien une manière de se rapporter aux œuvres artisanales et artistiques.

- Si l'on reconnaît l'existence d'un « travail artistique » producteur d'œuvres, peut-on élargir le propos et s'en servir comme modèle d'une condition laborieuse améliorée ? Ce modèle ou cet idéal type associerait la critique du travail alors visé dans sa négativité à une interrogation sur ce qui pourrait ouvrir une perspective pour une « non servilité ». Autrement dit, la question est alors de savoir si ce retournement vers une éventuelle positivité du travail peut / doit suivre le modèle du « travail artistique ». Ce qu'un certain discours contemporain, assez insistant sur la « création » ou la « créativité » semble indiquer, au rebours d'un travail ordinaire, quotidien, besogneux, qui se trouve pris dans de multiples contraintes : ceux qui doivent travailler n'ont pas la maîtrise de leurs conditions de travail, peu ou pas de marges de manœuvre, pour s'y épanouir ou s'y retrouver.

Ceci me conduit à la deuxième focalisation de cet exposé, relative à l'ahistoricité de la conception du travail développée par H.A., puisque celui-ci est fortement mais aussi continûment marqué par son origine servile, convertie en *essence*.

II 2/ Je n'ai pas l'intention d'opposer à la conception de H.A., l'historicité du travail telle qu'elle a pu être pensée sous la forme d'une lutte des classes, non que cela manque d'intérêt ou de pertinence mais je souhaite prendre en compte, sous un angle un peu différent, la situation contemporaine du travail en lien avec la question générale d'une amélioration (du travail).

Aussi bien du côté de la réflexion que du côté des pratiques effectives, existe une aspiration non pas (ou pas seulement) à ne plus travailler, mais à une transformation dans les *manières* de travailler comme dans les manières de produire sans oublier les manières de consommer. Et on peut ajouter, me semble-t-il, les manières de *faire société*.

A titre d'exemple symptomatique et tout à fait contemporain (cela a déjà été évoqué par d'autres intervenants à Langres), on peut avoir en tête le mouvement massif de démissions aux EU et en France , associé à la question de comment reprendre pied dans le travail ; mais aussi l'existence de lieux d'habitation et de vie, urbains aussi bien que non urbains, qui repensent le partage des tâches (entre le travail et non-travail, entre le commun et le privé, etc.) ou encore le mouvement - certes minoritaire mais significatif - dans les grandes écoles d'ingénieurs de refus d'une intégration dans les carrières royales de l'industrie productiviste (j'utilise ce terme en un sens hérité de Smith). De très nombreuses initiatives voient le jour, soit particulières, soit communes dont le récent discours de quelques étudiants et étudiantes d'Agro Paris Tech lors de la cérémonie de remise de diplômes se fait l'écho ; il existe aujourd'hui, sur tous les continents, de multiples cas de pratiques agricoles à la fois nouvelles et empruntant à des traditions anciennes soucieuses de produire autrement et ce, dans une articulation à la fois évidente et forte au souci de la *durée* et même de la *durabilité* du monde. Les pénuries de main d'œuvre dans certains secteurs – restauration par ex. en ce moment – en sont aussi un symptôme car pas seulement, peut-être même pas principalement, une question de rémunération. Les plus jeunes sont souvent à la pointe de ces différents mouvements qui articulent préoccupations écologiques et sociales : manières de produire et type de produits, plus ou moins destructifs, plus ou moins respectueux de l'habitabilité partagée du monde.

L'objection qui consiste à avancer le caractère minoritaire et non coordonné de ces transformations ne suffit pas à effacer leur puissance propre et leur effectivité qu'on pourrait dire germinatives car faisant signe vers ce qui pourrait éclore. Sous cet angle, le travail *est* une question politique, pas simplement au sens où il serait de l'extérieur un objet pour l'action politique – question actuelle des retraites par exemple – mais au sens où le choix d'une orientation professionnelle, le refus actif de certaines modalités de travail, de certaines modalités de production, sont liées à un besoin urgent d'articuler – de réarticuler ? – quelque chose de l'intérêt général et quelque chose de l'intérêt particulier dans un contexte de crise écologique globale et majeure.

Or c'est bien ici que la notion d'une servilité du travail ne peut pas ou plus être éclairante : non que le travail servile ait aujourd'hui disparu, mais parce que nous avons à déterminer, et peut-être à réaliser dans une certaine urgence, ce qui fait alternative à la destructivité du travail.

- Ici aussi, il est intéressant de s'arrêter sur la lecture qu'H.A. propose, dans *CHM* ch.3, d'un passage de l'*Idéologie allemande* [p.30-33 Ed.Sociales].

Marx et Engels y traitent de la division du travail et de ses effets sur les individus qui travaillent :

« ...dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence; tandis que, dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique. Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours. La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle ; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer... »

H.A. commente ce passage de la façon suivante [p.166] : « Marx a prédit correctement encore qu'avec une jubilation mal justifiée, le "dépérissement" du domaine public dans les conditions de libre développement des "forces productives de la société " et il a eu également raison, c'est-à-dire est resté logique avec sa conception de l'*animal laborans*, lorsqu'il a prévu que les "hommes socialisés" emploieraient leurs loisirs, étant délivrés du travail, à ces activités strictement privées et essentiellement hors-du-monde, que l'on appelle des passe-temps ». Elle ajoute en note : « Dans une société communiste ou socialiste, toutes les professions deviendraient pour ainsi dire des passe-temps ».

Autrement dit, la fin de la division du travail, que le texte de l'*IA* présente comme une possibilité d'échapper à la « fixation » de l'activité sociale, à la « captation de la puissance sociale » de ceux qui travaillent, ce qui pourrait par conséquent donner lieu à une réappropriation de la puissance individuelle et collective et à des formes de coopération inédites, est ramenée par H.A. à des activités strictement privées et surtout de l'ordre du « passe-temps », et à ce titre, selon ses propres termes, « essentiellement hors-du-monde ».

Elle met en avant le caractère nécessairement *privé* de l'activité de travail : « même si le processus de travail n'a plus pour sujet l'homme individuel mais la société ou l'homme collectif », écrit-elle [p.166], cela ne peut faire disparaître « le caractère strictement, voire cruellement privé de l'activité de travail ». « Ni l'abondance de biens, ni la diminution du temps effectivement passé à travailler n'ont de chances d'aboutir à la fondation d'un monde commun... ». L'origine servile du travail imprègne celui-ci de telle manière qu'on ne peut envisager de changement de cette *condition* (terme qui prend ici tout son sens). On ne peut pas être délivré du travail sauf à basculer dans le passe-temps (qui est en fait du même ordre, celui de la conservation de la vie biologique, même si le loisir est un temps de restauration qui vient après le labeur, un « temps vide » selon l'expression utilisée dans « La crise de la culture »).

Même s'il est peu explicite, on peut interpréter tout autrement le passage de l'*IA* et considérer qu'il y va d'autre chose que de « passe-temps », à savoir que ceux qui travaillent puissent retrouver « leur puissance conjuguée » qui leur permettra d'assurer leur subsistance sans être rivié à une « sphère d'activité exclusive », dès lors que la finalité n'est pas la production quantitative maximale. Chacun pourra alors participer à la production du nécessaire (pour la subsistance) et être par ailleurs pêcheur, berger, peintre ou critique... qu'on pourrait déplacer en : exercer une activité rémunérée le matin (y compris parfois en télétravail), être jardinier l'après-midi et écrivain le soir. Dans *chacune* de ces activités, il s'agit d'un travail et de « productions » dont les « rétributions » sont d'ordre très différents : salaire, récolte, ou roman...

La mention du télétravail n'implique aucune modélisation naïve. Plutôt un questionnement précis sur les lieux du travail, dans la perspective d'une division technique et sociale reconsidérée. Un tel questionnement est proprement politique – la distinction du « social » et du « politique » n'apparaît pas ici opérante – qui engage la définition même de la justice : que va-t-on partager (au sens d'une répartition ?) ? que va-t-on conserver et exercer en commun ? quel type de tâches et pour quels produits ? Il y va, à ce niveau, d'une réappropriation du travail en un sens *non servile*, tant dans son contenu (la question qu'est-ce que j'accepte de faire et pourquoi, est aujourd'hui posée) que dans ses modalités de lieux, de temps, de rémunération. Certains font le choix de quitter certains postes professionnels, le choix de gagner moins que ce à quoi ils ou elles peuvent prétendre dès lors que le coût est estimé trop élevé. Le « coût » doit s'entendre ici aussi bien en un sens personnel que dans une articulation à la question politique générale de la production et de la

consommation. Si une « alter-économie », une bifurcation de l'économie, est pensable et nécessaire, un « alter-travail » l'est aussi. Pour reprendre les termes d'Yves Schwartz dans sa conférence d'ouverture, l'enjeu est de donner de la force à un nouveau « projet-héritage » commun.

A l'échelle de collectifs, plus ou moins importants, de natures différentes – une ville, une commune rurale, des rassemblements de familles choisissant d'instaurer une nouvelle organisation, etc... – on constate qu'il est possible de sortir de l'opposition entre l'économique et l'extra-économique, entre l'intérêt et la gratuité, entre le travail et le loisir. Qu'il s'agisse du travail agricole, de la production des denrées comestibles, des tissus et des vêtements, mais également de la production industrielle, dans certains secteurs et à condition de combiner des réseaux d'activité permettant d'éviter des transports aberrants de matières premières.

Cette relation renouvelée au travail pourrait bien relever d'une forme de « déprise » (c'est une hypothèse de réflexion) : *ne pas* participer à certains cycles de consommation/production, *ne pas* abonder dans le sens de ce qui attendu du point de vue de la productivité et de la rentabilité etc... Négativement donc : ne plus travailler comme ça ! au sens des contraintes du travail productif et de tout ce qui l'accompagne du point de vue des rapports sociaux (hiérarchie, violence symbolique ou réelle, temps de travail et de non-travail, etc...) et bien sûr aussi des fortes dégradations de tous les écosystèmes. Qu'en est-il alors de la dimension *positive* de cette transformation du travail ? On est confronté à des questions complexes : – celle de la *quantité* de travail – comment et pourquoi on pose la limite d'un « trop » de travail (pénibilité), jusqu'où est-il possible, souhaitable de diminuer le temps de travail rémunéré ? – celle de la qualité du travail : à quelles conditions un travail est-il qualifié et qualifiant ? – celle de la « productivité ».

Pour clore ce parcours, je voudrais me référer à William Morris et plus précisément à sa conférence *Comment nous vivons, comment nous pourrions vivre* [2013, Rivages poche] prononcée vers 1880 en Angleterre. Proche des socialistes et très actif, Morris sillonne le pays en prononçant des conférences autour de la question du travail. Lui-même, devient un artisan et fabricant de tissus réputés.

Morris développe une manière originale de se rapporter au travail, à sa pénibilité comme au plaisir qu'il suscite. Il envisage une « révolution artisanale » en lieu et place de la « révolution industrielle » sans que cela implique une démarche archaïsante. Ainsi, on ne trouve aucun discours « anti-machines » dans cette conférence.

L'intérêt de ce texte – par rapport à notre contexte contemporain – réside dans la manière dont sont prises en compte simultanément la dégradation de la nature et des hommes, induite par une certaine manière de produire, exclusivement tournée vers le profit, au prix de ce qu'il désigne comme un gigantesque et inutile « gaspillage » et qui a pour conséquence une perte de sens du travail . Ce travail servile maintient dans la misère ceux qui y sont contraints et qui se trouvent aussi bien en Angleterre que dans les colonies de l'Empire britannique. « On entend souvent parler d'offre et de demande, mais en réalité on fait allusion à une notion artificielle, car elle est sous l'emprise du marché des joueurs. On impose une demande (...) avant même qu'il y ait une offre. De plus, puisque chaque fabricant lutte contre tous les autres, il lui est impossible de s'arrêter avant que le marché ne soit entièrement saturé et que les travailleurs ne soient jetés à la rue. On leur raconte ensuite qu'il y a eu surproduction, que les excédents de marchandises sont invendables. Mais ils sont eux-mêmes privés des plus élémentaires nécessités : la richesse qu'ils ont produite a été « mal distribuée », entend-on dire, ce qui signifie en fait qu'elle leur a été volée ». [p.36-37]

Au rebours de cette organisation du travail qui vise à produire en grande quantité des produits de mauvaise qualité et de peu d'intérêt, Morris réfléchit à une éducation générale pour ceux qui travaillent, en insistant sur la nécessité d'enseigner « plus d'un métier » par lequel chacun puisse contribuer à la collectivité. Mais « en revendiquant une meilleure éducation », il se voit forcé, écrit-il « de revendiquer aussi une abondance de temps libre ». Ce qui n'est pas du tout irréaliste car « lorsque nous aurons secoué les chaînes de l'esclavage du profit, le travail s'organisera avec une telle efficacité que le fardeau se répartira de manière fort légère sur les épaules de tous les citoyens... ». [p.45]

Ce n'est pas le travail en tant que tel qui constitue un esclavage, mais la manière de travailler au service d'une manière de produire dont la destructivité pour les hommes et la nature est très bien décrite par Morris.

« Je n'accepterai pas qu'ils [les ouvriers] se convainquent que de plus grands profits représentent pour eux des emplois assurés et des salaires élevés, et que par conséquent, la sordidité, le chaos et le délabrement prodigieux de la civilisation moderne sont les signes de leur prospérité, alors qu'ils sont précisément les signes de leur esclavage ». [p52]

Morris ne se considère pas comme un utopiste, les « bonnes conditions de vie sont à notre portée, et il nous revient d'étendre la main et de nous en emparer ». Parmi ces conditions il faut travailler autrement, c'est-à-dire que chacun puisse se livrer à des « occupations dignes d'un corps sain et d'un esprit actif ». Et il faut aussi « de la beauté dans les lieux où nous vivons » !