Travail et vie 1

Le primat de la vie sur l’être est l’origine de la définition de l’homme comme animal laborans 2

La valorisation moderne du travail et le nivellement des distinctions à l’intérieur de la vita activa sont liées à la valorisation chrétienne de la vie 2

Le processus de travail et le processus vital sont identiques ; la mémoire et l’œuvre permettent de les dépasser et de rendre possible la pensée et le monde 2

Mépris du travail et mépris de la vie ; désir d’éternité 3

Travail et liberté 3

La liberté n’a rien à voir avec le travail 3

Si l’homme ne se libère du travail que dans une société devenue « société de travailleurs », c’est une mystification 3

Travail libéré 4

Société de travail 4

La société industrielle a remplacé l’artisanat par le travail 4

La « société de travailleurs », conséquence de l’émancipation du travail 4

Dernier stade de la société de travail : la planète des singes 6

Un monde dans lequel toutes les activités ont été transformées en travail est un monde où règne la désolation 6

Le travail, soumettant les hommes à la société, les déracine et les rend superflus 7

Si l’homme ne se libère du travail que dans une société devenue « société de travailleurs », c’est une mystification 8

Le travail, en tant que tel, n’a pas besoin de la présence d’autrui 8

Le travail et l’homme 8

Condition humaine et condition de l’homme moderne 8

L’ « humanisme » du travail est une contradiction dans les termes 9

Travail et action ; travail et politique 9

Le travail a toujours été un principe antipolitique 9

Travail et œuvre 9

Ponos et ergon 9

Fondement linguistique de la distinction du travail et de l’œuvre 10

Le travail (labor) est au service de la nature, l’œuvre (work) lui fait violence 10

L’œuvre dépasse le travail et le processus vital : elle rend le monde possible 11

C’est le passage de l’outil à la machine qui a conduit l’ouvrier moderne à devenir un animal laborans 11

La transformation de l’œuvre en travail dans la société moderne, effet de la division du travail 13

« La distinction entre travail productif et travail improductif contient, encore que de manière préjudicielle, la distinction plus fondamentale du travail et de l’œuvre. » 13

Animal laborans et homo faber 13

Différence d’idéaux 13

Différence de rapport aux instruments 13

La distinction des fins et des moyens, essentielle à l’*homo faber*, n’a aucun sens pour l’*animal laborans* 13

Servir la nature (*animal laborans*) ou lui faire violence (*homo faber*) 14

Solitude de l’*homo faber*, grégarité de l’*animal laborans* 15

L’œuvre, à la différence du travail, s’exécute sous la conduite d’un modèle 15

La fin du modèle de la fabrication 16

# Travail et vie

## Le primat de la vie sur l’être est l’origine de la définition de l’homme comme *animal laborans*

« Nietzsche et Marx : la philosophie qui correspond à la doctrine du travail chez Marx n’est pas celle de Hegel mais celle de Nietzsche ! La vie « progresse » sous la forme de l’ « éternel retour » et c’est à cette *forme* de mouvement, et non au progrès, que correspond le travail. Pour le fait de travailler, seule existe la *vie*, à laquelle succède le fait de travailler ; l’ « être », la naissance et la mort en tant que commencement et fin de ce qui est vivant, lui sont inconnus. Pour la vie, la naissance et la mort sont également compris dans le cercle éternel. Le fait que l’être soit devenu le concept central de la métaphysique occidentale signifiait implicitement que la vie avait précisément été « éliminée », que ce n’était pas la vie mais l’être qui était la valeur suprême. Il s’est ensuivi que toutes les activités humaines qui s’écartent de la vie et qui tendent vers l’être — qu’il s’agisse de contempler ce qui est ou de produire quelque chose qui est — sont les activités les plus élevées ; toutes celles qui ne font que suivre la vie, qui sont liées aux contraintes de la vie, comme le fait de travailler ou d’avoir des enfants, ce qui englobe les esclaves et les femmes, doivent être méprisées. Le renversement nietzschéen fondamental du platonisme concerne moins l’opposition sensible-suprasensible qu’il ne nie inversement l’être et place la vie au centre de sa métaphysique. Il en résulte tout naturellement le concept d’éternel retour en tant qu’il est la forme dans laquelle se meut la « vie en général ». Rapporté aux hommes, cela signifie que le fait de travailler est l’activité la plus élevée et que l’homme est un *animal laborans*.

À retenir : le renversement de l’opposition sensible-suprasensible est secondaire comparé au renversement vie-être. » Arendt, *Journal de pensée*, janvier 1955, XX, [57], Seuil, II, p. 700.

## La valorisation moderne du travail et le nivellement des distinctions à l’intérieur de la *vita activa* sont liées à la valorisation chrétienne de la vie

« L’affirmation du caractère sacré de la vie tendit à niveler les distinctions et articulations anciennes au sein de la *vita activa*; le christianisme tendit à considérer le travail, l'œuvre et l'action comme également soumis à la nécessité de la vie présente. En même temps, il contribua à délivrer partiellement du mépris dont l'avait accablée l’antiquité l’activité de travail, c’est-à-dire tout ce qui peut être nécessaire pour soutenir le processus biologique. Le mépris de l'esclave, dédaigné parce qu'il ne servait que les nécessités de la vie et qu’il se soumettait **[394]** à l’oppression pour la raison qu’il tenait à vivre à tout prix, ce mépris, à l'ère chrétienne, ne pouvait pas survivre. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, VI, 44, p. 393-394.

## Le processus de travail et le processus vital sont identiques ; la mémoire et l’œuvre permettent de les dépasser et de rendre possible la pensée et le monde

« Le processus de travail et le processus vital sont identiques. C’est pourquoi les philosophes en sont subitement venus avec Nietzsche et Bergson à l’idée de glorifier la vie dans une philosophie de la vie ; telle fut leur manière de correspondre à l’esprit du temps qui avait élevé le travail au rang d’activité suprême. Dans les deux processus on retrouve la répétition, l’absence de résultat, l’ « absurdité en soi », la nécessité et l’inutilité finale de l’effort : ce qui a été acquis au moyen du travail est détruit, ce qui a vécu meurt. Partout où la vie passe pour sacrée, le travail est estimé, comme c’est le cas chez les anciens Hébreux.

À toutes les époques, des civilisations ont vu le jour à partir d’efforts pour se libérer de ce processus néantisant du travail et de la vie. À la vie, ou encore à l’émancipation de la vie, correspond la mémoire qui résiste à la poursuite absurde, brutale et sans scrupule de la vie, et à partir de laquelle la pensée prend sa source ; au travail, ou encore à l’émancipation du travail, correspond la fabrication qui commence par la production d’outils, sur lesquels on se décharge pour ainsi dire du travail, et qui [aboutit] à la production d’un monde de choses qui survivent à la vie, précisément en tant qu’elles sont inanimées. Toutes deux sont *athanatidzein* et toutes deux naissent de la « condition humaine », mais pour autant qu’elle est surmontée. L’homme moderne a renoncé à ce dépassement — c’est là l’unique signification du fait qu’il a perdu sa transcendance. » Arendt, *Journal de pensée*, août 1954, XX, [27], Seuil, II, p. 682.

## Mépris du travail et mépris de la vie ; désir d’éternité

« Derrière le mépris du travail, qui est lié à l’être vivant en tant que tel, se dissimule le mépris de la vie qui n’apparaît justifiée que lorsqu’elle sert un « but supérieur ». Ce but supérieur est en vérité ce qui *dure*, ce qui, à l’origine, survit à l’activité elle-même, l’objet fabriqué. Ensuite 1. ce qui survit à l’individu lui-même, et jouit donc d’une relative éternité, ce qui survit à l’usage, l’œuvre d’art ; et 2. ce qui tout simplement survit à tout, même à la vie du genre humain, donc les idées éternelles ou Dieu. Le mépris du travail est l’expression du mépris de la vie lorsqu’elle n’est pas utilisée comme moyen pour parvenir à l’éternité. » Arendt, *Journal de pensée*, mai 1953, XV, [31].

# Travail et liberté

## La liberté n’a rien à voir avec le travail

« *À propos de la liberté*: s’en tenir toujours au fait qu’il ne peut y avoir de liberté que dans la pluralité, dans l’espace qui naît *entre* les hommes dans la mesure où ils vivent et *agissent* ensemble. Toutes les tentatives pour découvrir le mystère de la liberté dans le travail ou dans le fait de produire (*homo faber*) sont mensongères ; on aboutit toujours à la « liberté cachée dans la nécessité » et autres tours de passe-passe. (Caractéristique parce qu’absurde : *L’Être et le travail* de Jules Vuillemin. Le travail se rattache aux *anankaia*, le fait de produire ce qui est préalablement donné. La liberté n’a rien à voir là-dedans.). » Arendt, *Journal de pensée*, août 1952 (cahier IX, [29]). »

## Si l’homme ne se libère du travail que dans une société devenue « société de travailleurs », c’est une mystification

« C’est l’avènement de l'automatisation qui, en quelques décennies, probablement videra les usines et libérera 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. A 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. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, Prologue, p. 37.

## Travail libéré

« Le travail à la chaine est le résultat du « concept de fabrication (*manufactoring*) comme processus continu » [John Diebold, *Automation : The advent of the Automatic Factory* (1952)], et l’automation, peut-on ajouter, est le résultat de la machinisation du travail à la chaîne. Au dégagement (*release*) de la force de travail humain dans la première étape de l’industrialisation, l’automatisation ajoute le dégagement de la force cérébrale puisque « les tâches de supervision et de contrôle exécutées humainement aujourd’hui seront faites par les machines » (*op. cit*., p. 140). L’un et l’autre soulagent (*releases*) le travail, non pas l’œuvre. L’ouvrier ou l’artisan qui se respecte, dont presque tous les auteurs en ce domaine essayent désespérément de sauver « les valeurs humaines et psychologiques » (p. 164) – parfois avec un grain d’ironie involontaire comme lorsque Diebold et d’autres croient sérieusement que l'entretien, qui ne sera peut-être jamais entièrement automatique, peut inspirer la même satisfaction que la fabrication d’un objet –, cet ouvrier n'a rien à faire ici pour la bonne raison qu’il a été éliminé de l’usine bien avant que l'on parle d’automatisation. Les ouvriers d’usine ont toujours été des travailleurs, et bien qu’ils puissent avoir d’excellentes raisons de se respecter, ce ne sera certainement pas à cause de leur ouvrage. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 202, note.

# Société de travail

## La société industrielle a remplacé l’artisanat par le travail

« La révolution industrielle a remplacé l’artisanat par le travail ; il en résulte que les objets du monde moderne sont devenus des produits du travail dont le sort naturel est d’être consommés, au lieu d’être des produits de l’œuvre, destinés à servir. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 174.

## La « société de travailleurs », conséquence de l’émancipation du travail

« On dit souvent que nous vivons dans une société de consommateurs et puisque, nous l’avons vu, le travail et la consommation ne sont que deux stades d’un même processus imposé à l’homme par la nécessité de la vie, ce n'est qu’une autre façon de dire que nous vivons dans une société de travailleurs. Cette société n’est pas née de l’émancipation des classes laborieuses, mais de l’émancipation de l’activité de travail, qui précéda de plusieurs siècles l’émancipation politique des travailleurs. L’important n’est pas que, pour la première fois dans l’Histoire, les travailleurs soient admis en pleine égalité de droits dans le domaine public : c’est que nous ayons presque réussi à niveler toutes les activités humaines pour les réduire au même dénominateur qui est de pourvoir aux **[177]** nécessités de la vie et de produire l’abondance. Quoi que nous fassions nous sommes censés le faire pour « gagner notre vie » ; tel est le verdict de la société, et le nombre des gens, des professionnels en particulier, qui pourraient protester a diminué très rapidement La seule exception que consente la société concerne l’artiste qui, à strictement parler, est le dernier « ouvrier » dans une société du travail. La même tendance à rabaisser toutes les activités sérieuses au statut du gagne-pain se manifeste dans les plus récentes théories du travail, qui, presque unanimement, définissent le travail comme le contraire du jeu. En conséquence, toutes les activités sérieuses, quels qu’en soient les résultats, reçoivent le nom de travail et toute activité qui n’est nécessaire ni à la vie de l’individu ni au processus vital de la société est rangée parmi les amusements[[1]](#footnote-1). Dans ces théories qui, en **[178]** répercutant au niveau théorique l’opinion courante d’une société de travail, la durcissent et la conduisent à ses extrêmes, il ne reste même plus l’ « œuvre » de l’artiste : elle se dissout dans le jeu, elle perd son sens pour le monde. On a le sentiment que l’amusement de l’artiste remplit la même fonction dans le processus vital de travail de la société que le tennis ou les passe-temps dans la vie de l’individu. L’émancipation du travail n’a pas abouti à son égalité avec les autres activités de la *vita activa*, mais à sa prédominance à peu près incontestée. Au point de vue du « gagne-pain », toute activité qui n’est pas liée au travail devient un « passe-temps[[2]](#footnote-2). » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 176-178.

## Dernier stade de la société de travail : la planète des singes

« Le dernier stade de la société de travail, la société d’employés, exige de ses membres un pur fonctionnement automatique, comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie de l’espèce, comme si la seule décision encore requise de l’individu était de lâcher, pour ainsi dire, d'abandonner son individualité, sa peine et son inquiétude encore individuellement senties, et d’acquiescer à un type de comportement, hébété, « tranquillisé » et fonctionnel. Ce qu’il y a de fâcheux dans les théories **[401]** modernes du comportement, ce n’est pas qu’elles sont fausses, c'est qu’elles peuvent devenir vraies, c’est qu’elles sont, en fait, la meilleure mise en concepts possible de certaines tendances évidentes de la société moderne. On peut parfaitement concevoir que l’époque moderne — qui commença par une explosion d’activité humaine si neuve, si riche de promesses — s’achève dans la passivité la plus inerte, la plus stérile que l’Histoire ait jamais connue.

Mais il y a d’autres signaux d’alarme, plus graves, pour indiquer que l’homme accepterait, qu’il est même peut-être sur le point, de se changer en cette espèce animale dont, depuis Darwin, il s’imagine qu’il descend. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, VI, 45, p. 400-401.

## Un monde dans lequel toutes les activités ont été transformées en travail est un monde où règne la *désolation*

« Ce que nous appelons isolement <*isolation*> dans la sphère politique se nomme désolation <*loneliness*> dans la sphère des relations humaines. Isolement et désolation ne sont pas identiques. Je peux être isolé -— c’est-à-dire dans une situation où je ne peux agir parce qu’il n’est personne pour agir avec moi — sans être « désolé » ; et je peux être désolé — c’est-à-dire dans une situation où, en tant que personne, je me sens à l’écart de toute compagnie humaine — sans être isolé. L’isolement est cette impasse où sont conduits les hommes lorsque la sphère politique de leurs vies, où ils agissent ensemble dans la poursuite d’une entreprise commune, est détruite. Pourtant l’isolement, bien que destructeur du pouvoir et de la faculté d’agir, non seulement laisse intactes mais est même nécessaire aux activités dites productives des hommes. L’homme, dans la mesure où il est *homo faber*, a tendance à s’isoler lui-même dans son travail, autrement dit à quitter temporairement le domaine de la politique. La fabrication (*poiesis*, la production de choses), en tant qu’elle se distingue de l’action (*praxis*) d’une part et du travail pur d’autre part, est toujours menée à bien dans un certain isolement par rapport aux préoccupations communes, que le résultat soit une œuvre d’artisanat ou d’art. Dans l’isolement, l’homme reste en contact avec le monde en tant qu’œuvre humaine ; c’est seulement lorsque la forme la plus élémentaire de la créativité humaine — c’est-à-dire le pouvoir d’ajouter quelque chose de soi au monde commun — est détruite, que l’isolement devient absolument insupportable. C’est ce qui peut se produire dans un monde où les valeurs majeures sont dictées par le travail, autrement dit où toutes les activités humaines ont été transformées en travail. Dans de telles conditions, seul demeure le pur effort du travail, autrement dit l’effort pour se maintenir en vie, et le rapport au monde comme création humaine est brisé. L’homme isolé qui a perdu sa place dans le domaine politique de l’action est tout autant exclu du monde des choses, s’il n’est plus reconnu comme *homo faber* mais traité comme un *animal laborans*, dont le nécessaire « métabolisme naturel » n’est un sujet de préoccupation pour personne. Alors l’isolement devient désolation. Une tyrannie fondée sur l’isolement laisse généralement intactes les capacités productives de l’homme une tyrannie sur les « travailleurs », comme par exemple le pouvoir sur les esclaves dans l’Antiquité, serait, dès lors, automatiquement un pouvoir sur des hommes désolés et non simplement isolés, et tendrait à être totalitaire.

Tandis que l’isolement intéresse uniquement le domaine politique de la vie, la désolation intéresse la vie humaine dans sa totalité. Le régime totalitaire comme toutes les tyrannies ne pourrait certainement pas exister sans détruire le domaine public de la vie, c’est-à-dire sans détruire, en isolant les hommes, leurs capacités politiques. Mais la domination totalitaire, comme forme de gouvernement, est nouvelle en ce qu’elle ne se contente pas de cet isolement et détruit également la vie privée. Elle se fonde sur la désolation, sur l’expérience d’absolue non-appartenance au monde, qui est l’une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l’homme.

La désolation, fonds commun de la terreur, essence du régime totalitaire, et, pour l’idéologie et le système logique, préparation des exécutants et des victimes, est étroitement liée au déracinement et à la superfluité qui ont constitué la malédiction des masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle et qui sont devenus critiques avec la montée de l’impérialisme à la fin du siècle dernier et la débâcle des institutions politiques et des traditions sociales à notre époque. Être déraciné, cela veut dire n’avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres ; être superflu, cela veut dire n’avoir aucune appartenance au monde. Le déracinement peut être la condition préliminaire de la superfluité, de même que l’isolement peut (mais ne doit pas) être la condition préliminaire de la désolation. Prise en elle-même, abstraction faite de ses causes historiques récentes et de son nouveau rôle dans la politique, la désolation va à l’encontre des exigences fondamentales de la condition humaine et constitue en même temps l’une des expériences essentielles de chaque vie humaine. Même l’expérience du donné matériel et sensible dépend de mon être en rapport avec d’autres hommes, de notre sens commun qui règle et régit tous les autres sens et sans lequel chacun de nous serait enfermé dans la particularité de ses propres données sensibles, en elles-mêmes incertaines et trompeuses. C’est seulement parce que nous possédons un sens commun, c’est seulement parce que ce n’est pas un homme mais les hommes au pluriel qui habitent la terre, que nous pouvons nous fier à l’immédiateté de notre expérience sensible. Pourtant, il nous suffit de nous rappeler qu’un jour viendra où nous devrons quitter ce monde commun, qui continuera après nous comme avant, et à la continuité duquel nous sommes superflus, pour prendre conscience de notre désolation, pour faire l’expérience d’être abandonnés par tout et par tous. » Arendt, *Les origines du totalitarisme*, III, ch. 13, Quarto Gallimard, p. 833-834.

## Le travail, soumettant les hommes à la société, les déracine et les rend superflus

« La révolution industrielle a été possible grâce à l’*expropriation* et à la prolétarisation. Ce qui signifie que beaucoup d’hommes ont été déracinés et sont devenus superflus. À la place de la propriété qui indiquait aux hommes leur *place* dans le monde, on a substitué le lieu de travail et le simple fait de fonctionner au sein du *processus* de travail. C’est la propriété, dont le propriétaire était le gardien, qui a empêché que l’homme ait une autre place dans le monde que celle de travailleur. En d’autres termes, on lui a assigné une place et on l’a rendu indépendant par rapport aux autres hommes. Le travail rend les hommes « libres de choisir leur résidence » et il les soumet simultanément à la « société ».

La socialisation croissante de l’homme s’exprime au cours du procès d’émancipation qui va de la propriété en passant par le « métier » pour aller jusqu’au travail. Cette socialisation doit déjà être considérée comme un processus de déracinement. » Arendt, *Journal de pensée*, avril 1953, XIV, [31].

« L’idée selon laquelle les hommes seraient superflus – des parasites qui se trouveraient en travers de l’histoire ou de la nature – apparaît une fois qu’on a décidé de transformer la société en une société de travailleurs. Ce qui est essentiel, c’est la socialisation du travail.

Le travail a toujours été un principe antipolitique : Cicéron, Aristote, etc., non pas seulement parce que dans le travail l’homme est confronté à la nécessité, mais parce qu’il est fondé sur quelque chose qui *n*’est *pas* constitué par un entre-deux. Ce qui domine ici, c’est une égalité au sens de la *homoiotès*, où il ne peut y avoir qu’un troupeau.

Être superflu et être déraciné sont une seule et même chose. » Arendt, *Journal de pensée*, avril 1953, XIV [24].

## Si l’homme ne se libère du travail que dans une société devenue « société de travailleurs », c’est une mystification

« C’est l’avènement de l'automatisation qui, en quelques décennies, probablement videra les usines et libérera 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. A 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. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, Prologue, p. 37.

## Le travail, en tant que tel, n’a pas besoin de la présence d’autrui

« L’activité de travail n’a pas besoin de la présence d’autrui, encore qu'un être peinant dans une complète solitude ne puisse passer pour humain : ce serait un *animal laborans*, au sens rigoureux du terme » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, II, 4, p. 59.

# Le travail et l’homme

## Condition humaine et condition de l’homme *moderne*

Le travail constitue l’une des trois « conditions » de l’existence humaine. En ce sens, il est indépassable (contrairement à l’idéal marxiste d’une société sans « travail »). On ne peut pas se « libérer » du travail.

Mais il constitue également la caractéristique principale de l’homme *moderne*, qui vit dans une société de « travailleurs », c’est-à-dire de « consommateurs », au détriment des deux autres conditions essentielles de la vie « humaine ».

Sur le rapport entre le travail comme « existential », et le travail comme événement historique, voir Pierre Aubenque, « Travail et « *Gelassenheit*» chez Heidegger », *Études germaniques*, 1977.

## L’ « humanisme » du travail est une contradiction dans les termes

« Le travail à la chaine est le résultat du « concept de fabrication (*manufactoring*) comme processus continu » [John Diebold, *Automation : The advent of the Automatic Factory* (1952)], et l’automation, peut-on ajouter, est le résultat de la machinisation du travail à la chaîne. Au dégagement (*release*) de la force de travail humain dans la première étape de l’industrialisation, l’automatisation ajoute le dégagement de la force cérébrale puisque « les tâches de supervision et de contrôle exécutées humainement aujourd’hui seront faites par les machines » (*op. cit*., p. 140). L’un et l’autre soulagent (*releases*) le travail, non pas l’œuvre. L’ouvrier ou l’artisan qui se respecte, dont presque tous les auteurs en ce domaine essayent désespérément de sauver « les valeurs humaines et psychologiques » (p. 164) – parfois avec un grain d’ironie involontaire comme lorsque Diebold et d’autres croient sérieusement que l'entretien, qui ne sera peut-être jamais entièrement automatique, peut inspirer la même satisfaction que la fabrication d’un objet –, cet ouvrier n'a rien à faire ici pour la bonne raison qu’il a été éliminé de l’usine bien avant que l'on parle d’automatisation. Les ouvriers d’usine ont toujours été des travailleurs, et bien qu’ils puissent avoir d’excellentes raisons de se respecter, ce ne sera certainement pas à cause de leur ouvrage. Espérons seulement qu’ils n’accepteront pas les ersatz sociaux de la satisfaction et du respect de soi-même que leur offrent les théoriciens du travail qui croient vraiment que l'intérêt de l’œuvre et la satisfaction de l'artisan peuvent se remplacer par les « relations humaines » et le respect que l’ouvrier « s’attire de la part de ses camarades ». L’automatisation aurait au moins l’avantage de démontrer l’absurdité des « humanismes du travail » ; si l'on tient un peu compte du sens sémantique et historique du mot « humanisme », l’expression « humanisme du travail » est évidemment une contradiction dans les termes (voir une excellente critique de la vogue des « relations humaines » dans Daniel Bell, *Work and its Discontents*, 1956, ch. 5 ; et dans R.P. Genelli, « Facteur humain ou facteur social du travail », *Revue française du Travail*, 1952, vol. VII, n° 1-3, où l’on trouve une dénonciation très nette de la « terrible illusion » de la « joie du travail »). » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 202, note.

# Travail, œuvre et action

## Travail, œuvre, action

« Le travail est l’activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même.

L’œuvre est l’activité qui correspond à la non-naturalité de l’existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l’espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l’éternel retour cyclique de l’espèce. L’œuvre fournit un monde « artificiel » d’objets, nettement différent de tout milieu naturel. C’est à l’intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l’œuvre est l’appartenance-au-monde.

L’action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l’homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, I, p. 41-42.

## Travail, œuvre, action, amour

« Dans le *travail*, soumis aux *anankaia*, l’homme est toujours isolé et pressé par le souci et l’angoisse.

Dans la *fabrication*, dans la liberté de la spontanéité qui consiste à « commencer une série a partir de soi-même », l'homme est seul et son œuvre, en tant qu'elle est création, lui donne des ailes.

Dans l’*action* soumis à l’exigence de la justice. et constamment tenté par la possibilité de se libérer par la violence de la contrainte des *anankaia*, l’homme est en compagnie des autres du côté de la responsabilité politique.

C’est dans l’*amour*, et dans l’amour seul qu’existe une réelle réciprocité, laquelle est fondée sur le besoin de l’autre. Être *un* homme, c’est avoir en même temps besoin d’un (autre) homme.

De manière schématique, on pourrait dire : en tant qu’ils travaillent, en tant qu’ils sont assujettis aux *anankaia*, les hommes sont presque comme des animaux. En tant qu’il fabriquent, et seulement vis-à-vis de l’œuvre (c’est-à-dire lorsqu’ils créent absolument à partir de « rien », même si un matériau préalable est nécessaire et utilisé – la table naît de son ne-pas-être-une-table et non pas du bois, et peu importe le matériau, ce pourrait tout aussi bien être la pierre ; la table *en tant que* table est créée à partir de rien et c’est pourquoi, c’est-à-dire de façon analogue à la création humaine, on s’est représenté Dieu comme « creator ex nihilo »), les hommes sont en revanche presque identiques aux dieux. — En tant qu’ils *agissent*, exclusivement dans le monde commun qu’ils habitent, et en tant qu’ils ne peuvent agir qu’en réalisant expressément cet être-ensemble, les hommes sont. vraiment des hommes au sens d’une humanité spécifique. — Et c’est en tant qu’ils *aiment*, en tant que l’Un a besoin du Deux afin que la nature puisse leur faire la grâce du Trois, voire plus, c’est-à-dire en tant qu’ils doivent passer de l’unicité à la pluralité, du singulier au pluriel, [que les hommes sont], que chaque homme est — d’une manière qui n’a rien d’ironique — également *l’*homme. » Arendt, *Journal de pensée*, avril 1952, IX, [3], Seuil, I, p. 226.

« Les indications politiques des activités élémentaires, pour ainsi dire des modi *actifs* de l’être-vivant :

*pathein*: souffrir; « relation » par excellence : l’amour ; indice caractéristique de ce qui advient : semblable et dissemblable.

*prattein*: agir; amitié ; ce qui advient n’est jamais achevé et demeure toujours équivoque.

*poïein*: faire, fabriquer; solitude; le faire s’éteint dans ce qui est fabriqué, le monde des objets, homo faber ; les objets *demeurent*.

*ergadzesthai*: travailler ; solidarité, comme division du travail ; solidarité du genre humain ; le travail est le destin le plus *uni*versel et il a par conséquent un lien avec la procréation ; la caractéristique des produits du travail est que, contrairement aux objets qui sont fabriqués en vue de *demeurer*, ils sont immédiatement consommés. » Arendt, *Journal de pensée*, décembre 1952, XII, [26], Seuil, I, p. 317.

## La confusion de l’action (politique) avec la production mène au despotisme et au totalitarisme

« Marx et les conséquences :

C’est parce que la découverte centrale de Marx consiste dans la description de l’homme comme un être qui *travaille* — d’où la place centrale de la classe laborieuse *et* de ce qu’on appelle le matérialisme (le métabolisme avec la nature) — qu’il considère l’homme comme essentiellement *isolé*. Celui qui travaille, et qui est conçu et décrit d’après le modèle du fabricant de l’Antiquité grecque, est en fait fondamentalement seul avec ce qu’il produit ; les autres n’apparaissent qu’à titre d’auxiliaires (le maître et ses aides). Les catégories moyen-fin, qui sont parfaitement adaptées à la fabrication, se propagent à l’homme au cours du processus de travail : nulle part ailleurs que dans le processus de travail [il] n’est aussi aisément concevable et, dans une certaine mesure, légitime de traiter les hommes comme un moyen. C’est là pour ainsi dire le péché capital du travail qui est apparu en pleine lumière avec l’organisation moderne du processus de travail. Lorsque Marx parle de la libération de l’homme, c’est ce travailleur qui fabrique, le « fabricator mundi », comme il dit, et qui est en vérité le fabricant d’objets, qu’il prend en considération. Ce travailleur est en fait matérialiste car toute son activité est liée à la matière qu’il transforme.

La société est en premier lieu pour Marx le monstre qui dépossède ce travailleur du produit qu’il a fabriqué dans la solitude absolue de la relation sujet-objet. La société n’est naturellement rien d’autre que la pluralité ordonnée et organisée selon les conditions du moment. Depuis Platon (et jusqu’à Heidegger), cette pluralité fait obstacle à l’homme, au sens où elle ne le laisse pas exercer sa souveraineté.

Mais l’homme n’est souverain qu’en tant qu’il fabrique, c’est-à-dire qu’en tant que travailleur. Si on applique les catégories du travail productif à la politique, il en résulte que : 1) la pluralité est essentiellement perçue comme une somme d’individus isolés, à savoir dans la scission sujet-objet de ceux qui fabriquent de manière isolée. Ou bien la pluralité est 2) pervertie en un individu monstrueux qu’on appelle humanité. C’est ce qui arrive lorsqu’on prend, consciemment ou non, pour modèle le processus de travail moderne, qui, en vertu de la division du travail, organise les fabricants en un sujet de masse. — On conçoit 3) une forme de société et d’État qu’on croit pouvoir fabriquer à l’instar d’un produit de travail, à cela près qu’au lieu du matériau de la nature ce sont les hommes eux-mêmes qui doivent être mis à contribution. Il en résulte 4) une représentation de l’action qui ressemble tellement aux méthodes de la fabrication qu’à la question morale : qu’est-ce qui est permis ?, force est de donner une réponse qui n’est immorale qu’en apparence : tout ce qui peut servir à la fin est permis. Étant donné que 5) la fabrication et son isolement premier et authentique demeurent le modèle en vertu duquel tout est interprété et à partir duquel on ne peut rien comprendre à la pluralité, cela conduit dans tous les cas à la tyrannie : le politique fabrique la forme de société idéale en vue de laquelle il use et abuse de tous les autres uniquement à titre d’auxiliaires. En ce sens, le marxisme ne peut que s’achever sur une sorte de despotisme éclairé, le despote fabriquant, en se servant de la classe des travailleurs comme d’un instrument, le gigantesque individu de masse qu’on appelle l’humanité. Et c’est ainsi que l’histoire se serait également terminée si on en était resté à Lénine. Staline seul fait exception.

Ainsi s’est refermé le cercle de la philosophie politique occidentale qui avait commencé avec Platon, l’annonciateur de la tyrannie. D’après Platon, le politique est d’une part celui qui est de bon conseil (or celui qui donne des conseils n’a pas besoin d’amis, contrairement à celui qui agit) et d’autre part celui qui détient également le pouvoir (telle est la raison pour laquelle il peut se passer d’amis, ceux-ci étant en revanche nécessaires à l’individu singulier qui agit, compte tenu de son impuissance). La question de savoir comment le politique, celui qui est de bon conseil, peut accéder au pouvoir et à l’action constituait une difficulté insurmontable pour Platon. C’est de cet embarras que sont nées toutes les institutions des *nomoi* qui donnent l’impression d’être rituelles, et qui constituent à proprement parler une tentative pour échapper à l’action par le biais de la création d’une institution qui garantisse à l’individu une vie absolue et immuable. On a certes identifié l’action et la fabrication, mais cela n’a pas eu de signification catastrophique du fait que l’homme n’a pas été considéré en premier lieu comme un fabricant, comme un travailleur. Le christianisme, selon lequel l’homme, le « fabricator mundi », correspondait au « creator universi », fut le premier à introduire cette conception. (C’est aussi le christianisme qui a très sérieusement posé, pour la première fois, la question de la meilleure forme de gouvernement ?) Toujours est-il que Hobbes est le premier à avoir découvert l’issue au dilemme platonicien du conseil et du pouvoir. La grandeur de la conception hobbésienne — laquelle n’aurait jamais été possible sans Machiavel — consiste en ce qu’il a reconnu que le pouvoir était politique dans son essence, c’est-à-dire que c’est le pouvoir de l’homme et non pas la nature, autrement dit non pas la matière mais bien les hommes, la spontanéité imprédictible des autres qui fait obstacle. En ce sens négatif il est le seul à reconnaître que la pluralité est le problème central. Ce problème est résolu par le renoncement de tous au pouvoir, au profit d’un seul. C’est uniquement chez Hobbes que la tyrannie équivaut à une sorte de castration.

En ce qui concerne la fabrication (du produit du travail jusqu’à l’œuvre d’art), ce qui importe c’est que la fin détermine le moyen et que le tout est plus que ses parties. Le plus beau moyen est gaspillé lorsqu’il n’est pas bien ajusté à sa fin. Aucune partie ne peut être plus que le tout, lequel est lui-même toujours beaucoup plus que la somme de toutes ses parties.

En ce qui concerne l’action, en revanche, c’est l’inverse : ce qui importe c’est qu’une bonne action en vue d’une fin mauvaise ajoute du bien au monde; une mauvaise action en vue d’une fin bonne ajoute de la méchanceté au monde. Et, dans un cas comme dans l’autre, de façon définitive. Kant est le seul à avoir eu un pressentiment à ce sujet et c’est même l’unique justification de l’impératif catégorique comme de son refus catégorique de tout compromis.

Ce qui est beaucoup plus essentiel, c’est que Kant a compris que — contrairement à la fabrication — l’homme, s’il est bien libre dans le domaine de l’action, n’est pas pour autant souverain. Il n’y a en effet là aucun objet dont je puisse décider que j’en suis l’unique auteur. Je ne peux pas par principe avoir une vue d’ensemble de ce que devient mon action, de ce qui en résulte, ni en décider pour tous sauf à faire définitivement violence à tous les autres hommes. La liberté de la fabrication ne porte jamais atteinte au fait que d’autres peuvent également fabriquer ; la liberté de l’action est liée de façon absolue et primaire à l’action de chaque autre homme qui la restreint. C’est la raison pour laquelle toute identification de l’action et de la fabrication entraîne la destruction de la liberté.

La seconde conséquence catastrophique, encore plus décisive, de cette identification consiste à projeter le caractère prévisible et calculable de la production du travail dans [le] domaine de l’action et à ne plus reconnaître comme « action » que celle qui prétend du moins pouvoir tout calculer. C’est cet aspect des choses qui mène du despotisme au totalitarisme. Là réside la différence entre Lénine et Staline. Sur ce point, Kant avait également eu un pressentiment bien fondé, en insistant sur le fait que nous ne pouvons jamais être assurés du résultat de nos actions. Et ce, non pas parce que nous ne connaîtrions que nos mobiles (que nous ne connaissons jamais intégralement) et parce que nous agissons toujours au sein d’un monde régi par la loi naturelle, fondamentalement étranger à notre spontanéité subjective. S’il en était ainsi, on pourrait précisément tout calculer, et seul importerait le fait que nos actions se déroulent dans le monde objectif de la nature, le fait de trouver pour ainsi dire une place à la bonne volonté dans le monde. La raison de l’imprévisibilité des actions tient à la coexistence d’autres acteurs, lesquels non seulement modifient l’action que j’ai accomplie (en la détournant de ce qu’elle visait), mais sans lesquels je ne pourrais en général pas agir. Burke : « To act means “to act in concert”. »[[3]](#footnote-3)

Dans le domaine de la pluralité, ce qui importe également, c’est que chacune de ce qu’on appelle les « parties » peut être plus que le « tout » auquel elle appartient. Autrement dit, l’homme — le peuple —, l’humanité ne se comportent jamais comme des parties et un tout. » Arendt, *Journal de pensée*, mai 1951, [1], Seuil, I, p. 97-101.

## Travail et action ; travail et politique

### Le travail a toujours été un principe antipolitique

« Le travail a toujours été un principe antipolitique : Cicéron, Aristote, etc., non pas seulement parce que dans le travail l’homme est confronté à la nécessité, mais parce qu’il est fondé sur quelque chose qui *n*’est *pas* constitué par un entre-deux. Ce qui domine ici, c’est une égalité au sens de la *homoiotès*, où il ne peut y avoir qu’un troupeau.» Arendt, *Journal de pensée*, avril 1953, XIV [24].

## Travail et œuvre

### Ponos et ergon

« Hésiode distingue le travail et l’œuvre (*ponos* et *ergon*) ; l’œuvre est due à Eris, déesse de la lutte salutaire (*Les travaux et les jours,* 20-26), le travail comme tous les maux est sorti de la boîte de Pandore (90 sq.), c’est un châtiment de Zeus que Prométhée, « le rusé », a trompé. Depuis lors, « les dieux ont caché la vie aux hommes (42 sq.), ils ont maudit « les hommes mangeurs de pain » (82). » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 127, note 1.

### Fondement linguistique de la distinction du travail et de l’œuvre

Arendt développe la distinction du travail et de l’œuvre, dans la *Condition de l’homme moderne* (chapitres III et IV), en s’appuyant sur une distinction linguistique que présentent « toutes les langues européennes » : « Ainsi le grec distingue *ponein* et *ergazesthai*, le latin *laborare* et *facere* ou *fabricari* (même racine), l’anglais *labour* et *work*, l’allemand *arbeiten* et *werken*. » (Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 124).

### Le travail (*labor*) est au service de la nature, l’œuvre (*work*) lui fait violence

« La fabrication, l'œuvre de l’*homo faber*, consiste en réification. La solidité, inhérente à tous les objets, même les plus fragiles, vient du matériau ouvragé, mais ce matériau lui-même n’est pas simplement donné et présent, comme les fruits des champs ou des arbres que l'on peut cueillir ou laisser sans changer l’économie de la nature. Le matériau est déjà un produit des mains qui l’ont tiré de son emplacement naturel, soit en tuant un processus vital, comme dans le cas de l'arbre qu’il faut détruire afin de se procurer du bois, soit en interrompant un lent processus de la nature, comme dans le cas du fer, de la pierre ou du marbre, arrachés aux entrailles de la terre. Cet élément de violation, de violence est présent en toute fabrication : l’*homo faber*, le créateur de l'artifice humain, a toujours été destructeur de la nature. L’*animal laborans*, qui au moyen de son corps et avec l’aide d’animaux domestiques nourrit la vie, peut bien être le seigneur et maître de toutes les créatures **[191]** vivantes, il demeure serviteur de la nature et de la terre ; seul, l'*homo faber* se conduit en seigneur et maître de la terre. Sa productivité étant conçue à l’image d’un Dieu créateur, puisque, si Dieu crée *ex nihilo*, l'homme crée à partir d’une substance donnée, la productivité humaine devait par définition aboutir à une révolte prométhéenne parce qu’elle ne pouvait édifier un monde fait de main d'homme qu'après avoir détruit une partie de la nature créée par Dieu[[4]](#footnote-4).

L’expérience de cette violence est la plus élémentaire expérience de la force humaine ; c’est, par conséquent, l’opposé de l’effort épuisant, pénible qui est vécu dans le simple travail. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, IV, 19, p. 190-191.

### L’œuvre dépasse le travail et le processus vital : elle rend le monde possible

« Le processus de travail et le processus vital sont identiques. C’est pourquoi les philosophes en sont subitement venus avec Nietzsche et Bergson à l’idée de glorifier la vie dans une philosophie de la vie ; telle fut leur manière de correspondre à l’esprit du temps qui avait élevé le travail au rang d’activité suprême. Dans les deux processus on retrouve la répétition, l’absence de résultat, l’ »absurdité en soi », la nécessité et l’inutilité finale de l’effort : ce qui a été acquis au moyen du travail est détruit, ce qui a vécu meurt. Partout où la vie passe pour sacrée, le travail est estimé, comme c’est le cas chez les anciens Hébreux.

À toutes les époques, des civilisations ont vu le jour à partir d’efforts pour se libérer de ce processus néantisant du travail et de la vie. À la vie, ou encore à l’émancipation de la vie, correspond la mémoire qui résiste à la poursuite absurde, brutale et sans scrupule de la vie, et à partir de laquelle la pensée prend sa source ; au travail, ou encore à l’émancipation du travail, correspond la fabrication qui commence par la production d’outils, sur lesquels on se décharge pour ainsi dire du travail, et qui [aboutit] à la production d’un monde de choses qui survivent à la vie, précisément en tant qu’elles sont inanimées. Toutes deux sont *athanatidzein* et toutes deux naissent de la « condition humaine », mais pour autant qu’elle est surmontée. L’homme moderne a renoncé à ce dépassement — c’est là l’unique signification du fait qu’il a perdu sa transcendance. » Arendt, *Journal de pensée*, août 1954, XX, [27], Seuil, II, p. 682.

### C’est le passage de l’outil à la machine qui a conduit l’ouvrier moderne à devenir un *animal laborans*

« Comme il arrive souvent dans les lignes d’évolution historique, il semble que les vraies significations de la technologie, c’est-à-dire de la substitution du machinisme à l’outillage, ne sont apparues qu’au dernier stade, à l’avènement de l’automatisation. Il peut être utile de rappeler ici brièvement les étapes principales du développement de la technologie moderne depuis le début des temps modernes. Le premier stade, l'invention de la machine à vapeur qui introduisit la révolution industrielle, était encore caractérisé par une imitation de processus naturels et une utilisation des forces naturelles pour des buts humains qui ne différaient pas en principe de l’antique utilisation des énergies hydraulique et éolienne. Ce n'est pas le principe de la machine à vapeur qui était nouveau mais plutôt la découverte et l’emploi des mines de houille pour l’alimenter[[5]](#footnote-5). Les machines-outils de ce premier stade reflètent cette imitation de processus connus naturellement ; elles aussi imitent et utilisent plus puissamment les activités naturelles de la main de l’homme. Mais aujourd’hui on nous dit que « le grand piège a éviter est de croire qu’il s’agit de **[201]** reproduire les gestes manuels de l’opérateur ou du travailleur »[[6]](#footnote-6).

L’étape suivante est caractérisée surtout par l’emploi de l’électricité, laquelle en fait détermine encore le stade actuel du développement technique. On ne peut plus décrire ce stade comme un agrandissement gigantesque, une continuation des vieux métiers, et c’est à ce mode seulement que les catégories de l’*homo faber*, pour qui tout instrument est un moyen en vue d'une fin prescrite, cessent de s’appliquer. Car cette fois nous n’employons plus le matériau tel que la nature nous le livre, en tuant ou interrompant des processus naturels, ou en les imitant. Dans tous ces cas nous changions, nous dénaturions la nature en vue de nos fins, celles de notre monde, de telle sorte que le monde ou artifice humain d'une part et la nature de l'autre restaient deux entités nettement séparées. Aujourd’hui nous avons commencé à « créer » en quelque sorte, c’est-à-dire à déclencher nous-mêmes des processus naturels qui ne se seraient pas produits sans nous, et au lieu d’entourer soigneusement l’artifice humain de remparts contre les forces élémentaires de la nature, qu’il s'agissait de tenir aussi éloignées que possible du monde humain, nous avons canalisé ces forces en même temps que leur énergie élémentaire pour les introduire dans le monde. Le résultat est une véritable révolution du concept de fabrication (*fabrication*) ; la manufacture (*manufacturing*) qui avait toujours été « une série d’actes séparés » est devenue « un processus continu », celui de la chaîne de montage[[7]](#footnote-7).

Dans cette évolution l’automatisation est le stade le plus récent, qui « éclaire toute l’histoire du machinisme »[[8]](#footnote-8). » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 200-201.

### La transformation de l’œuvre en travail dans la société moderne, effet de la division du travail

« Dans la société moderne, la fabrication se transforme en travail en suivant la voie de ce qu’on appelle la *division du travail*. Ainsi la production (de voitures, etc.) devient-elle pour l’individu travail pur, sans lien avec ce qui est produit, exclusivement destiné à assurer sa subsistance. » Arendt, *Journal de pensée*, octobre 1953, XIX, [18].

### « La distinction entre travail productif et travail improductif contient, encore que de manière préjudicielle, la distinction plus fondamentale du travail et de l’œuvre. »

« La distinction entre travail productif et travail improductif contient, encore que de manière préjudicielle, la distinction plus fondamentale du travail et de l’œuvre. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 131.

« Comme ni Locke ni Smith ne s’occupent du travail en tant que tel, ils peuvent se permettre certaines distinctions qui, en fait, équivaudraient à une distinction de principe entre le travail et l’œuvre, n’était l’interprétation qui traite comme purement accessoires les caractères authentiques de l’activité de travail. Ainsi Smith nomme-t-il « travail improductif » toutes les activités liées à la consommation, comme s’il s’agissait d’un caractère accidentel et négligeable d’une chose qui aurait pour nature véritable d’être productive. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 149.

### *Animal laborans* et *homo faber*

#### Différence d’idéaux

« Les idéaux de l’*homo faber*, fabricateur du monde : la permanence, la stabilité, la durée, ont été sacrifiés à l’abondance, idéal de l’animal *laborans* » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, III, 16, p. 176.

#### Différence de rapport aux instruments

« 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 (*tool-maker*). 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. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, IV, 20, p. 196.

#### La distinction des fins et des moyens, essentielle à l’homo faber, n’a aucun sens pour l’animal laborans

« 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 des 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. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, IV, 20, p. 197.

#### Servir la nature (animal laborans) ou lui faire violence (homo faber)

« La fabrication, l'œuvre de l’*homo faber*, consiste en réification. La solidité, inhérente à tous les objets, même les plus fragiles, vient du matériau ouvragé, mais ce matériau lui-même n’est pas simplement donné et présent, comme les fruits des champs ou des arbres que l'on peut cueillir ou laisser sans changer l’économie de la nature. Le matériau est déjà un produit des mains qui l’ont tiré de son emplacement naturel, soit en tuant un processus vital, comme dans le cas de l'arbre qu’il faut détruire afin de se procurer du bois, soit en interrompant un lent processus de la nature, comme dans le cas du fer, de la pierre ou du marbre, arrachés aux entrailles de la terre. Cet élément de violation, de violence est présent en toute fabrication : l’*homo faber*, le créateur de l'artifice humain, a toujours été destructeur de la nature. L’*animal laborans*, qui au moyen de son corps et avec l’aide d’animaux domestiques nourrit la vie, peut bien être le seigneur et maître de toutes les créatures **[191]** vivantes, il demeure serviteur de la nature et de la terre ; seul, l'*homo faber* se conduit en seigneur et maître de la terre. Sa productivité étant conçue à l’image d’un Dieu créateur, puisque, si Dieu crée *ex nihilo*, l'homme crée à partir d’une substance donnée, la productivité humaine devait par définition aboutir à une révolte prométhéenne parce qu’elle ne pouvait édifier un monde fait de main d'homme qu'après avoir détruit une partie de la nature créée par Dieu[[9]](#footnote-9).

L’expérience de cette violence est la plus élémentaire expérience de la force humaine ; c’est, par conséquent, l’opposé de l’effort épuisant, pénible qui est vécu dans le simple travail. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, IV, 19, p. 190-191.

#### Solitude de l’homo faber, grégarité de l’animal laborans

« À la différence de l’*animal laborans* dont la vie sociale est grégaire et sans-monde, et qui, par conséquent, est incapable de construire ou d’habiter un domaine public, du-monde, l’*homo faber* est parfaitement capable d'avoir un domaine public à lui, même s'il ne s’agit pas de domaine politique à proprement parler. Son domaine public, c'est le marché où il peut exposer les produits de ses mains et recevoir l’estime qui lui est due. Ce goût de la parade a probablement des racines aussi profondes que l’inclination, à laquelle il est étroitement lié, « à troquer et échanger une chose pour une autre » qui, selon Adam Smith, distingue l’homme de l’animal[[10]](#footnote-10). En tout cas, l'*homo faber*, constructeur du monde, producteur d’objets, n'entre vraiment en relations avec les autres qu'en échangeant ses produits contre les leurs, car ces produits eux-mêmes sont toujours fabriqués dans la solitude. Le respect de la vie privée qu'on exigeait au début de l’époque moderne comme le droit suprême de chaque membre de la société était, en fait, la garantie de l'isolement sans lequel aucune œuvre ne peut être produite. Ce ne furent pas les spectateurs aux marchés du moyen âge, où l’artisan isolé s’exposait en pleine lumière au public, ce fut l’avènement du domaine social où les autres ne se contentent pas de regarder, de juger, d’admirer, mais veulent se faire admettre dans la compagnie de l’artisan et participer en égaux au processus d’œuvre, qui menaça le « splendide isolement » de l’ouvrier et finit par saper les notions mêmes de compétence et d'excellence. Cet isolement est la condition de vie nécessaire à toute maîtrise, qui consiste à être seul avec l’« idée », l’image mentale de l'objet futur. » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 215.

### L’œuvre, à la différence du travail, s’exécute sous la conduite d’un modèle

« L’œuvre factuelle de fabrication s’exécute sous la conduite d’un modèle conformément auquel l’objet est construit. Ce modèle peut être une image que contemplent les yeux de l’esprit ou un plan dans lequel une œuvre a déjà fourni à l'image un essai de matérialisation. Dans les deux cas, ce qui guide l’œuvre de fabrication est extérieur au fabricateur et précède le processus factuel de l’œuvre, à peu près de la même façon que les contraintes du processus vital dans le travailleur précèdent le processus de travail. (Cette description est en contradiction flagrante avec les données de la psychologie moderne qui affirme généralement que les images mentales sont logées dans la tête des gens aussi sûrement que les tiraillements de la faim dans l'estomac. Cette subjectivisation de la science moderne, qui ne fait que refléter la subjectivisation plus radicale encore du monde moderne, se justifie dans ce cas du fait que l’œuvre s'exécute en majeure partie aujourd’hui dans le mode du travail, de sorte que l’ouvrier, même s’il y tenait, ne pourrait pas « travailler pour son œuvre plutôt que pour lui-même »[[11]](#footnote-11), et qu’il sert fréquemment à produire des **[193]** objets dont il ignore complètement la forme ultime(…)). » Arendt, *Condition de l’homme moderne*, IV, 19, p. 192-193.

### La fin du modèle de la fabrication

« Depuis Platon, la pensée et l’action prennent la fabrication pour guide afin d’atteindre à la permanence des choses. L’écriture, dans laquelle toutes deux, la pensée et l’action, sont éternisées, est comme un symbole de l’archétype de la chose humaine. Par l’écriture, l’homme réifie son action et sa pensée, tout comme sa vie se réifie dans la fabrication de choses.

L’aspect décisif de la modernité consiste en ce qu’elle prive la pensée comme l’action du domaine d’expérience de la fabrication, qui leur avait servi de modèle à toutes deux. À la place de la fabrication est tout d’abord apparu le travail, et avec lui le « matérialisme », puis la technique, et avec elle le processus de pensée ou plus exactement le fait de « procéder ». Dans le travail, les choses sont produites en vue de la consommation et non pas en vue de l’usage ; l’homme commence à consommer le monde de choses qu’il a créées et, de ce fait, il devient lui-même absolu. Étant donné que lui-même ne crée plus, il ne croit également plus qu’il a été créé. Dans la technique qui, dans un premier temps, n’a supplanté que le travail (de façon tout à fait inoffensive apparemment !), c’est le processus lui-même qui détruit : ce n’est pas l’homme qui consomme les choses (il ne le fait qu’accessoirement), mais il déclenche un processus automatique de destruction.

L’ancienne représentation que l’on se faisait de la pensée n’est plus tenable, ni en ce qui concerne le travail ni en ce qui concerne la technique. En vertu de cette représentation, la réflexion devait précéder le faire (à savoir l’organisation maîtrisée du processus de production) et l’intuition (à savoir originellement la perception interne de la forme de la chose à fabriquer) devait être préalable à ce processus et lui être sur-ordonnée. Tout ceci ne joue aucun rôle dans le travail et la technique parce que tous deux ne se règlent plus sur un objet, un produit à la forme bien établie, mais surtout parce qu’ils ne s’intéressent plus du tout à la permanence.

C’est seulement une fois que nous sommes sortis d’un monde permanent, qui est la condition de possibilité des choses, que nous nous sommes aperçus que ni la pensée ni l’action ne possèdent en elles-mêmes une quelconque permanence. » Arendt, *Journal de pensée*, juillet 1954, XX, [20], Seuil, II, p. 677-678.

1. Bien que ce couple travail-jeu paraisse au premier abord tellement général qu’il n’a aucun sens, c’est une catégorie caractéristique à un autre égard : la véritable antithèse sous-jacente est celle de la nécessité et de la liberté et il est bien remarquable de voir combien il est plausible pour la pensée moderne de considérer le jeu comme la source de la liberté. Cette généralisation mise à part, on peut dire que les idéalisations modernes du travail se rangent en gros dans les catégories suivantes : 1° Le travail est un moyen pour une fin supérieure. C’est généralement la position catholique, qui a le grand mérite de ne pas pouvoir s’évader complètement du réel, de sorte que les connexions intimes entre travail et vie, entre travail et douleur sont d’habitude au moins mentionnées. Un représentant éminent de cette école est Jacques Leclercq, de Louvain (cf. en particulier son analyse du travail et de la propriété dans *Leçons de droit naturel*, vol. IV, 2e partie). 2° Le travail est un façonnement dans lequel « une structure donnée est transformée en structure autre et supérieure ». C’est la thèse centrale du fameux livre d’Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft*, 1926. 3° Dans une société de travail, le travail devient un plaisir ou « peut être rendu aussi pleinement satisfaisant que les activités de loisir » (cf. Glen W. Cleeton, *Making Work Human*, 1949). C’est aujourd’hui la position de Corrado Gini (*Economica Lavorista*, 1954) qui considère les États-Unis comme une *società lavorista* où « le travail est un plaisir et où tous les hommes veulent travailler » (voir un résumé allemand de sa position dans *Zeitsschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1955 et 1954, CIX et CX). Cette théorie est d’ailleurs mom's neuve qu’elle ne le paraît Elle a été formulée par Francesco Nitti (« Le travail humain et ses lois », *Revue internationale de sociologie*, 1895), qui soutenait même que « l’idée que le travail est pénible est un fait psychologique bien plus que physiologique », et que la peine disparaîtra dans une société où tout le monde travaillera. 4° Enfin le travail est l’affirmation de l’homme contre la nature, laquelle est dominée par le travail. C’est l’hypothèse qui est à la base, explicitement ou non, de la tendance nouvelle, surtout française, d’un humanisme du travail, dont le représentant le plus connu est Georges Friedmann.

   Après ces théories et ces discussions académiques, il est rafraîchissant d’apprendre qu’à la question « Pourquoi travaille-t-on ? » une grande majorité d’ouvriers répond simplement : « Pour pouvoir vivre » ou « Pour gagner de l’argent » (cf. Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute*, 1955, dont les publications sont remarquablement exemptes de préjugés et d’idéalisations). [↑](#footnote-ref-1)
2. Le rôle du passe-temps dans la société de travail est très frappant ; c’est peut-être l’expérience à la base des théories sur le travail-et-le-jeu. Particulièrement à noter dans ce contexte: Marx, qui ne se doutait pas de ce développement, escomptait que dans sa société utopique sans travail, toutes les activités s’exécuteraient d’une manière très semblable aux passe-temps. [↑](#footnote-ref-2)
3. Edmund Burke, *Thoughts on the Cause of the Presents Discontents* (1770). [↑](#footnote-ref-3)
4. Cette interprétation de la créativité humaine est médiévale, tandis que la notion de l'homme maître de la terre est caractéristique des temps modernes. L’une et l’autre contredisent l’esprit de la Bible. Selon l'Ancien Testament, l'homme est maître des créatures vivantes (*Gen*., l) qui ont été créées pour l’aider (2 : 9). Mais, nulle part, il n’est instauré seigneur et maître de la terre ; au contraire, il fut placé dans le jardin' d'Eden afin de le servir et de le protéger (2 :15). On remarquera que Luther, rejetant consciemment le compromis scolastique avec l'antiquité grecque et latine, tente d’éliminer de l'œuvre et du travail' humains toute trace de production et de fabrication. Le travail humain, d’après lui, n’est que de « trouver » les trésors que Dieu a mis dans la terre. A la suite de l’Ancien Testament, il souligne que l’homme dépend entièrement de la terre, au lieu d’en être le maître. « Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet ? Wer legt in die Äcker solch grosses Gut als heraus wächst?... Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl ; aber Gott muss es dahin legen, soll es die Arbeit finden... So finden wir denn, dass alle unsere Arbeit nichts ist denn Gottes Güter finden und aufheben, nichts aber möge machen und erhalten » [« Dis-moi, qui dépose dans les montagnes l’argent et l’or que l’on trouve ? Qui met dans les champs un produit qui devient si gros en poussant ?... L’homme réalise-t-il un travail ? Sûrement, c’est vrai qu’il travaille, mais Dieu dépose ce que l’homme trouve en travaillant… Notre travail n’est donc rien moins que de trouver et ramasser les produits de Dieu, et non de produire et d’obtenir »] (*Lettre aux chrétiens de Riga*, 1524, dans *Werke*, éd. Walch, 1873, V). [↑](#footnote-ref-4)
5. L'une des conditions matérielles importantes de la révolution industrielle fut la destruction des forêts et la découverte du charbon comme substitut du bois. L’explication que R.H. Barrow (*Slavery in the Roman Empire*) propose des limites du développement industriel, dans l’antiquité, est fort intéressante et même convaincante à ce point de vue. « Le seul facteur, dit-il, qui fit obstacle à l'application des machines à l'industrie [fut]... l’absence de bon combustible peu coûteux — étant

   donné qu’il n’y avait pas de ressources abondantes et accessibles de charbon » (p. 123). [↑](#footnote-ref-5)
6. John Diebold, *Automation : The advent of the Automatic Factory* (1952), p. 67. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ibid*., p. 69. [↑](#footnote-ref-7)
8. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, p. 168. En fait, c’est la conclusion évidente du livre de Diebold : le travail à la chaine est le résultat du « concept de fabrication (*manufactoring*) comme processus continu », et l’automation, peut-on ajouter, est le résultat de la machinisation du travail à la chaîne. Au dégagement (*release*) de la force de travail humain dans la première étape de l’industrialisation, l’automatisation ajoute le dégagement de la force cérébrale puisque « les tâches de supervision et de contrôle exécutées humainement aujourd’hui seront faites par les machines » (*op. cit*., p. 140). L’un et l’autre soulagent (*releases*) le travail, non pas l’œuvre. L’ouvrier ou l’artisan qui se respecte, dont presque tous les auteurs en ce domaine essayent désespérément de sauver « les valeurs humaines et psychologiques » (p. 164) – parfois avec un grain d’ironie involontaire comme lorsque Diebold et d’autres croient sérieusement que l'entretien, qui ne sera peut-être jamais entièrement automatique, peut inspirer la même satisfaction que la fabrication d’un objet –, cet ouvrier n'a rien à faire ici pour la bonne raison qu’il a été éliminé de l’usine bien avant que l'on parle d’automatisation. Les ouvriers d’usine ont toujours été des travailleurs, et bien qu’ils puissent avoir d’excellentes raisons de se respecter, ce ne sera certainement pas à cause de leur ouvrage. Espérons seulement qu’ils n’accepteront pas les ersatz sociaux de la satisfaction et du respect de soi-même que leur offrent les théoriciens du travail qui croient vraiment que l'intérêt de l’œuvre et la satisfaction de l'artisan peuvent se remplacer par les « relations humaines » et le respect que l’ouvrier « s’attire de la part de ses camarades ». L’automatisation aurait au moins l’avantage de démontrer l’absurdité des « humanismes du travail » ; si l'on tient un peu compte du sens sémantique et historique du mot « humanisme », l’expression « humanisme du travail » est évidemment une contradiction dans les termes (voir une excellente critique de la vogue des « relations humaines » dans Daniel Bell, *Work and its Discontents*, 1956, ch. 5 ; et dans R.P. Genelli, « Facteur humain ou facteur social du travail », *Revue française du Travail*, 1952, vol. VII, n° 1-3, où l’on trouve une dénonciation très nette de la « terrible illusion » de la « joie du travail »). [↑](#footnote-ref-8)
9. Cette interprétation de la créativité humaine est médiévale, tandis que la notion de l'homme maître de la terre est caractéristique des temps modernes. L’une et l’autre contredisent l’esprit de la Bible. Selon l'Ancien Testament, l'homme est maître des créatures vivantes (*Gen*., l) qui ont été créées pour l’aider (2 : 9). Mais, nulle part, il n’est instauré seigneur et maître de la terre ; au contraire, il fut placé dans le jardin' d'Eden afin de le servir et de le protéger (2 :15). On remarquera que Luther, rejetant consciemment le compromis scolastique avec l'antiquité grecque et latine, tente d’éliminer de l'œuvre et du travail' humains toute trace de production et de fabrication. Le travail humain, d’après lui, n’est que de « trouver » les trésors que Dieu a mis dans la terre. A la suite de l’Ancien Testament, il souligne que l’homme dépend entièrement de la terre, au lieu d’en être le maître. « Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet ? Wer legt in die Äcker solch grosses Gut als heraus wächst?... Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl ; aber Gott muss es dahin legen, soll es die Arbeit finden... So finden wir denn, dass alle unsere Arbeit nichts ist denn Gottes Güter finden und aufheben, nichts aber möge machen und erhalten » [« Dis-moi, qui dépose dans les montagnes l’argent et l’or que l’on trouve ? Qui met dans les champs un produit qui devient si gros en poussant ?... L’homme réalise-t-il un travail ? Sûrement, c’est vrai qu’il travaille, mais Dieu dépose ce que l’homme trouve en travaillant… Notre travail n’est donc rien moins que de trouver et ramasser les produits de Dieu, et non de produire et d’obtenir »] (*Lettre aux chrétiens de Riga*, 1524, dans *Werke*, éd. Walch, 1873, V). [↑](#footnote-ref-9)
10. Il insiste en ajoutant : « On n'a jamais vu un chien échanger délibérément un os contre un autre avec un autre chien » (*Wealth of Nations*, I, 12). [↑](#footnote-ref-10)
11. 2. Yves Simon, *Trois leçons sur le travail*. Ce genre d’idéalisation est fréquent dans la pensée catholique de gauche ou libérale en France (cf. Jean Lacroix, « La Notion du travail », *la Vie*

    *intellectuelle*, juin 1952 ; et le P. dominicain M.-D. Chenu, « Pour une théologie du travail », *Esprit*, 1952 et 1955 : « Le travailleur travaille pour son œuvre plutôt que pour lui-même : loi de générosité métaphysique, qui définit l'activité laborieuse »). [↑](#footnote-ref-11)