

| | |
|---|-----------|
| Nature du travail selon Marx et Arendt | 2 |
| <i>Travail et attention</i> | 2 |
| Marx : Le travail, sous sa forme humaine, exige une attention soutenue | 2 |
| Arendt : Le travail, à la différence de l'œuvre, n'impose pas l'attention | 2 |
| <i>Travail et œuvre</i> | 3 |
| Marx a brouillé la distinction du travail (<i>labor</i>) et de l'œuvre (<i>work</i>) | 3 |
| Marx est le premier à accorder au travail la noblesse de la fabrication | 3 |
| Travail et œuvre : travail abstrait et travail concret | 3 |
| Marx a travesti le travail en œuvre afin de justifier son plaidoyer pour la justice en faveur des travailleurs | 4 |
| <i>Le travail et l'homme</i> | 5 |
| L'une des thèses clefs de Marx est que « le travail a créé l'homme » | 5 |
| L'homme se définit par le travail et non par l'esprit (contre Hegel) | 5 |
| La liberté et l'humanité naissent, selon Marx, du <i>travail</i> et non de la <i>parole</i> (Aristote) | 6 |
| Contradictions de Marx selon Arendt | 6 |
| <i>Marx a fondé l'édifice de toute sa doctrine sur la distinction du travail productif et du travail improductif, mais il a fini par considérer tout travail comme « productif »</i> | 6 |
| <i>Marx définit l'homme comme animal laborans, soumis à la nécessité naturelle, mais affirme en même temps que le travail s'achève « dans le produit », et ainsi contribue à l'édification d'un monde objectif.</i> | 6 |
| <i>Le travail est à la fois, pour Marx, une nécessité naturelle, et ce dont il faut libérer l'homme.</i> | 6 |
| <i>Contradiction entre la glorification du travail et la perspective d'une société sans travail</i> | 7 |
| <i>Le « naturalisme cohérent » de Marx</i> | 8 |
| <i>Les contradictions de Marx, symptômes de son rapport ambivalent à la tradition</i> | 8 |
| L'homme et le monde | 8 |
| <i>L'aliénation du moi et l'aliénation du monde</i> | 8 |
| <i>« Subjectivisme » de Marx selon Arendt</i> | 9 |
| « Mécanisme » de Marx selon Arendt | 10 |
| <i>L'espoir d'un travail librement productif repose sur l'illusion d'une « philosophie mécaniste » qui pense la force de travail comme une énergie qui ne se perd jamais</i> | 10 |
| Marx, philosophe de la « vie » | 10 |
| <i>Marx, Nietzsche et Bergson : philosophes de la « vie », et non de l'œuvre, de l'action ou de la contemplation</i> | 10 |
| <i>La philosophie du travail de Marx correspond à la philosophie de la vie de Nietzsche ; renversement du platonisme : philosophie de la vie contre philosophie de l'être</i> | 10 |
| « Naturalisme » de Marx selon Arendt | 11 |
| <i>Marx et Darwin. Le travail, « force naturelle-biologique »</i> | 11 |
| <i>Naturalisme et vitalisme de Marx</i> | 12 |
| <i>Le naturalisme de Marx, origine de sa théorie de la plus-value</i> | 12 |
| <i>Monde et nature : continuité ou rupture ?</i> | 13 |
| <i>Le travail : processus naturel ou « édification d'un monde objectif » ?</i> | 13 |
| <i>Le travail, métabolisme de l'homme avec la matière</i> | 13 |
| <i>Marx fait du travail un processus naturel et cyclique. Cycle et linéarité.</i> | 14 |
| <i>Erreur de Marx : faire du travail, qui est l'activité la plus naturelle, le fondement de l'édification du monde</i> | 14 |
| <i>Le naturalisme de Marx ne s'applique qu'à une « société de travail »</i> | 15 |
| <i>La réduction de la raison au calcul a conduit Marx à en faire une simple fonction du processus vital, ce qui ne permet pas d'édifier un monde</i> | 15 |
| Marx, penseur de la « société » | 16 |
| <i>L'œuvre de Marx est l'expression la plus cohérente du « point de vue purement social »</i> | 16 |
| <i>Marx a fait de la philosophie et de la politique de simples fonctions de la société et de l'histoire</i> | 17 |

| | |
|---|-----------|
| Marx et le « domaine public » ; philosophie politique | 17 |
| <i>Répugnance de Marx à l'égard du domaine public</i> | 17 |
| <i>Marx exclut l'action de sa doctrine économique</i> | 18 |
| <i>En faisant de la philosophie et de la politique de simples fonctions de la société et de l'histoire,</i> | |
| <i>Marx a perdu la signification des deux</i> | 18 |

Nature du travail selon Marx et Arendt

Travail et attention

Marx : Le travail, sous sa forme humaine, exige une attention soutenue

« Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêtons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination (*Vorstellung*) du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté. Elle l'exige d'autant plus que par son objet et son mode d'exécution, le travail entraîne moins le travailleur, qu'il se fait moins sentir à lui, comme le libre jeu de ses forces corporelles et intellectuelles ; en un mot, qu'il est moins *attrayant*. » Marx, *Le Capital*, I, 3^e section.

Arendt : Le travail, à la différence de l'œuvre, n'impose pas l'attention

« Le fameux recueil de chants rythmiques de travail fait par Karl Bücher en 1897 (*Arbeit und Rhythmus*) a été suivi d'une volumineuse littérature de genre plus scientifique. L'une des meilleures études (Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied*, 1935) souligne qu'il n'existe que des chants de travail : il n'y a pas de chansons d'œuvre. Les artisans ont des chansons sociales, chantées après l'ouvrage. Le fait est, évidemment, qu'il n'y a pas de rythme « naturel » pour l'œuvre. La ressemblance frappante entre le rythme « naturel » inhérent à toute opération de travail et le rythme des machines a été notée quelquefois en dehors des plaintes répétées à propos du rythme « artificiel » que les machines imposent au travailleur. Il est caractéristique que ces plaintes soient relativement rares chez les travailleurs eux-mêmes qui, au contraire, paraissent trouver dans le fonctionnement répétitif de la machine le même plaisir que dans tout travail répétitif (cf. par ex. Georges Friedmann, *Où va le travail humain ?* 2^e éd., 1953, p. 233 ; et Hendrik de Man, *op. cit.*, p. 213). Ceci confirme des observations déjà faites dans les usines Ford au début du siècle. Karl Bücher, qui considérait le travail rythmé comme « hautement spirituel » (*vergeistigt*), déclarait : « Aufreibend werden nur solche einförmigen Arbeiten, die sich nicht rhythmisch gestalten lassen » [« Les travaux usants sont seulement ceux qui ne sont pas rythmiquement organisés »] (*op. cit.*, p. 443). Car bien que la vitesse du travail à la machine soit sans aucun doute beaucoup plus élevée et plus répétitive que celle du travail spontané « naturel », le fonctionnement rythmique comme tel fait que le travail à la machine et le travail pré-industriel ont beaucoup plus de points communs

que l'un ou l'autre n'en a avec l'œuvre. Hendrik de Man, par exemple, se rend bien compte que « diese von Bücher... gepriesene Welt weniger die des... handwerksmässig schöpferischen Gewerbes als die der einfachen, schieren... Arbeitsform [ist] » [« Ce monde décrit par Bücher, dont les mérites sont vantés, ressemble plus à un monde de corvées pures et simples qu'à un monde où l'activité industrielle et manuelle est créative. »] (*op. cit.*, p. 244).

Toutes ces théories semblent très contestables du fait que les ouvriers expliquent eux-mêmes de façon toute différente leur préférence pour le travail répétitif. Ils le préfèrent parce qu'il est mécanique et n'exige pas d'attention, de sorte qu'en l'exécutant ils peuvent penser à autre chose. (Selon la formule d'ouvriers berlinois, ils peuvent *geistig wegtreten* [être ailleurs mentalement]. Cf. Thieliicke et Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter : Zum Problem der Rationalisierung*, 1954, pp. 35 sq., qui rapportent aussi que d'après une enquête du Max Planck Institut für Arbeitspsychologie, environ 90 % des ouvriers préfèrent les tâches monotones.) Cette explication est d'autant plus remarquable qu'elle coïncide avec les toutes premières recommandations chrétiennes sur les mérites du travail manuel, lequel, demandant moins d'attention, risque moins que d'autres tâches de nuire à la contemplation (cf. Etienne Delaruelle, « Le Travail dans les règles monastiques occidentales du IV^e au IX^e siècle », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1948, vol. XLI, n^o 1). » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, IV, 20, p. 197-198, note.

Travail et œuvre

Marx a brouillé la distinction du travail (*labor*) et de l'œuvre (*work*)

« L'aspect réellement anti-traditionnel et sans précédent de sa pensée [la pensée de Marx] est sa glorification du travail (*labor*), et sa réinterprétation de la classe — celle des travailleurs — que la philosophie méprisait depuis toujours. Le travail, qui est l'activité humaine de cette classe, était jugé de si peu d'importance que la philosophie ne s'était même pas souciée de l'interpréter et de le comprendre. Pour saisir l'importance politique de l'émancipation du travail et de la glorification par Marx du travail comme la plus fondamentale des activités humaines, il est bon de mentionner, en tête de ces réflexions, la distinction entre travail (*labor*) et œuvre (*work*) qui, bien que très peu articulée, a été décisive pour l'ensemble de la tradition et qui n'a été brouillée (*blurred*) que récemment, en partie précisément à cause des enseignements de Marx. » Arendt, « Marx et la tradition de la pensée politique », dans *La révolution qui vient*, Payot, 2018, p. 19-20.

Marx est le premier à accorder au travail la noblesse de la fabrication

« L'antinomie fondamentale entre le travail et la fabrication dans la tradition occidentale tient à ce que le travail a toujours été considéré comme une malédiction (dans la tradition judéo-chrétienne) ou bien comme une honte (dans la tradition héliéno-aristocratique) bien qu'il ne soit rien d'autre qu'une fabrication organisée. La fabrication a toujours été considérée comme le signe de la créativité et par conséquent de l'être à l'image de Dieu (du point de vue judéo-chrétien : homo faber à l'image du Deus creator) ou comme un art = l'activité la plus élevée de l'homme (en grec, *tekhnè*). La différence matérielle semble toujours être celle entre le travail de la terre et l'artisanat. Marx est le premier à accorder au travail la noblesse de la fabrication (artisanale). » Arendt, *Journal de pensée*, juillet 1951, [7], Seuil, 2005, I, p. 123-124.

Travail et œuvre : travail abstrait et travail concret

« Tout travail est pour une part dépense de force de travail humaine au sens physiologique, et c'est en cette qualité de travail humain identique, ou encore de travail abstraitement humain, qu'il constitue la valeur marchande. D'un autre côté, tout travail est dépense de force de travail humaine sous une forme particulière déterminée par une finalité, et c'est en cette qualité de travail utile concret qu'il produit des valeurs d'usage. » Marx, *Le Capital*, I, 1, ch. 1, 2, PUF, p. 53.

Une note d'Engels dans la quatrième édition (1890) associe cette distinction à celle du travail (*labour*) et de l'œuvre (*work*) : « La langue anglaise présente l'avantage d'avoir deux mots différents pour ces deux aspects différents du travail : *work* pour le travail qui crée des valeurs d'usages et

est déterminé qualitativement, par opposition à *labour*, travail qui crée de la valeur et n'est mesuré que quantitativement. » (*Ibid.*, p. 53, note).

« La rationalisation économique du travail n'a pas consisté simplement à rendre plus méthodiques et mieux adaptées à leur but des activités productives préexistantes. Ce fut une révolution, une subversion du mode de vie, des valeurs, des rapports sociaux et à la nature, l'*invention* au plein sens du terme de quelque chose qui n'avait encore jamais existé. L'activité productive était coupée de son sens, de ses motivations et de son objet pour devenir le simple moyen de gagner un salaire. Elle cessait de faire partie de la vie pour devenir le moyen de « gagner sa vie ». Le temps de travail et le temps de vivre étaient disjoints ; le travail, ses outils, ses produits acquéraient une réalité séparée de celle du travailleur et relevaient de décisions étrangères. La satisfaction « d'œuvrer » en commun et le plaisir de « faire » étaient supprimés au profit des seules satisfactions que peut acheter l'argent. Autrement dit, le travail concret n'a pu être transformé en ce que Marx appellera le « travail abstrait » qu'en faisant naître à la place de l'ouvrier-producteur le travailleur-consommateur : c'est-à-dire l'individu social qui ne produit rien de ce qu'il consomme et ne consomme rien de ce qu'il produit ; pour qui le but essentiel du travail est de gagner de quoi acheter des marchandises produites et définies par la machine sociale dans son ensemble. » André Gorz, *Les métamorphoses du travail*, p. 44.

Marx a travesti le travail en œuvre afin de justifier son plaidoyer pour la justice en faveur des travailleurs

« Parmi les principales caractéristiques de l'époque moderne, depuis ses débuts jusqu'à nos jours, nous trouvons les attitudes typiques de l'*homo faber* : l'instrumentalisation du monde, la confiance placée dans les outils et la productivité du fabricant d'objets artificiels ; la foi en la portée universelle de la catégorie de la fin-et-des-moyens, la conviction que l'on peut résoudre tous les problèmes et ramener toutes les motivations humaines au principe d'utilité ; la souveraineté qui regarde tout le donné comme un matériau et considère l'ensemble de la nature « comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrions, pour le recoudre comme il nous plaira »¹ ; l'assimilation de l'intelligence à l'ingéniosité, c'est-à-dire le mépris de toute pensée que l'on ne pourrait considérer comme une démarche en vue de « fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication »² ; et enfin l'identification toute naturelle de la fabrication à l'action.

(...) Cette mentalité se retrouve dans l'économie classique, dont la norme suprême est la productivité et dont le préjugé contre les activités non productives est si fort que Marx lui-même ne put justifier son plaidoyer pour la justice à l'égard des travailleurs qu'en travestissant en termes d'œuvre, de fabrication, l'activité de travail qui est non productive. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, VI, 43, p. 381-382.

¹ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 157. Analyser la place de Bergson dans la philosophie nous conduirait trop loin. Mais son insistance sur la priorité de l'*homo faber* sur l'*homo sapiens* et sur la fabrication comme source de l'intelligence humaine, de même que son antithèse très nette entre la vie et l'intelligence, sont extrêmement suggestives. On interpréterait aisément la philosophie de Bergson comme un témoignage sur la façon dont l'ancienne conviction de l'époque moderne de la supériorité relative du faire sur la pensée a été effacée, annihilée, par l'idée plus récente de la supériorité absolue de la vie. C'est parce que Bergson réunissait encore ces deux éléments qu'il a pu exercer une influence décisive sur les premières théories du travail en France. Non seulement les premiers ouvrages d'Edouard Berth et de Georges Sorel, mais encore l'*Homo Faber* d'Adriano Tilgher (1929) empruntent surtout à Bergson leur terminologie ; il en va encore de même pour *L'Être et le travail* de Jules Vuillemin (1949), encore que Vuillemin pense avant tout en termes hégéliens, comme presque tous les auteurs français d'aujourd'hui.

² Bergson, *op. cit.*, p. 140.

Le travail et l'homme

L'une des thèses clefs de Marx est que « le travail a créé l'homme »

« L'attitude de Marx à l'égard de la tradition de pensée politique fut de rébellion consciente. Dans un esprit de défi et de paradoxe il conçut donc certaines thèses clefs qui, contenant sa philosophie politique, fondent et excèdent la partie strictement scientifique de son œuvre (et qui, en tant que telles, demeurèrent étonnamment les mêmes tout au long de sa vie, depuis les écrits de jeunesse jusqu'au dernier volume du *Capital*). Décisives parmi elles sont les suivantes : « Le travail a créé l'homme » (dans une formulation d'Engels qui, contrairement à une opinion courante parmi certains spécialistes de Marx, traduit habituellement la pensée de Marx avec justesse et concision)³. « La violence est la sage-femme de toute vieille société grosse d'une nouvelle », d'où : la violence est la sage-femme de l'histoire (thèse qui se trouve à la fois dans les écrits de Marx et d'Engels dans de nombreuses versions)⁴. Enfin, il y a la fameuse dernière thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer », qu'à la lumière de la pensée de Marx on peut rendre plus convenablement par : les philosophes ont interprété le monde pendant assez longtemps ; le moment est venu de le transformer. Car cette dernière thèse n'est en fait qu'une variante d'une autre qui se trouve dans un manuscrit de jeunesse « Vous ne pouvez pas *aufheben* [*i.e.*, élever, conserver et supprimer au sens hégélien] la philosophie sans la réaliser. » Dans l'œuvre plus tardive la même attitude à l'égard de la philosophie apparaît dans la prédiction selon laquelle la classe laborieuse sera la seule héritière légitime de la philosophie classique.

Aucune de ces thèses ne peut être comprise en elle-même, par elle-même. Chacune acquiert sa signification en contredisant certaines vérités traditionnellement admises dont la reconnaissance fut, jusqu'au [34] commencement de l'âge moderne, hors de doute. « Le travail a créé l'homme » signifie premièrement que le travail et non pas Dieu a créé l'homme ; deuxièmement, cela signifie que l'homme, pour autant qu'il est humain, se crée lui-même, que son humanité est le résultat de sa propre activité ; cela signifie, troisièmement, que ce qui différencie l'homme de l'animal, sa *differentia specifica*, n'est pas la raison, mais le travail, qu'il n'est pas un *animal rationale*, mais un *animal laborans*, cela signifie, quatrièmement, que ce n'est pas la raison, jusqu'alors le plus haut attribut de l'homme, mais le travail, l'activité humaine traditionnellement la plus méprisée, qui contient l'humanité de l'homme. Ainsi Marx défie le Dieu traditionnel, l'appréciation traditionnelle du travail et la traditionnelle glorification de la raison. » Arendt, « La tradition et l'âge moderne », dans *La crise de la culture*, p. 33-34.

L'homme se définit par le travail et non par l'esprit (contre Hegel)

« Marx, surtout dans ses écrits de jeunesse, (...) sait que son évacuation de la tradition et de Hegel ne réside pas dans son « matérialisme », mais dans son refus de prendre à son compte l'idée selon laquelle la différence entre la vie de l'homme et celle de l'animal est la *ratio*, ou la pensée, que, selon les termes de Hegel, « l'homme est essentiellement esprit » ; pour le jeune Marx, l'homme est essentiellement un être naturel doté de la faculté de l'action (*ein tätiges Naturwesen*), et son action demeure « naturelle » parce qu'elle consiste en travail — le métabolisme entre l'homme et la nature⁵. Son retournement, comme [56] celui de Kierkegaard et celui de Nietzsche, va au cœur du sujet ; ils mettent tous en question la hiérarchie traditionnelle des facultés humaines ou, pour formuler cela autrement, ils se demandent encore quelle est la qualité spécifiquement humaine ; ils n'ont pas l'intention de construire des systèmes ou des *Weltanschauungen* à partir de telle ou telle prémisse. » Arendt, « La tradition et l'âge moderne », dans *La crise de la culture*, p. 55-56.

³ L'énoncé se trouve dans l'essai d'Engels sur « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme » [dans la *Dialectique de la nature*, Éditions sociales, p. 171]. Pour des formules semblables de Marx lui-même, voir surtout *La sainte famille* et les *Manuscrits de 44*.

⁴ Cité ici d'après *Le Capital* [Livre I, 7e section, ch. 24 ; PUF, p. 843-844].

⁵ Voir *Manuscrits de 1844*, I, 23 (Éditions sociales, p. 58)

La liberté et l'humanité naissent, selon Marx, du travail et non de la parole (Aristote)

« Quand Marx affirmait que le travail est la plus importante activité de l'homme, il disait dans les termes de la tradition que ce n'est pas la liberté, mais la nécessité, qui rend l'homme humain (...). Quand, sous l'influence de la Révolution française, il ajoutait que la violence accouche de l'histoire, il niait dans les termes de la tradition la liberté que contient en substance la capacité humaine de parole. » Arendt, « Marx et la tradition de la pensée politique », dans *La révolution qui vient*, Payot, 2018, p. 28.

« Aristote est le dernier pour qui la liberté n'est pas encore « problématique », mais inhérente à la faculté de parole ; en d'autres termes, Aristote savait encore que les hommes, tant qu'ils parlent entre eux et agissent ensemble sur le *modus* de la parole, sont libres. » Arendt, « Marx et la tradition de la pensée politique », dans *La révolution qui vient*, Payot, 2018, p. 38.

Il y a, chez Marx, une « perte d'intérêt initiale pour la liberté en général et un oubli initial du lien fondamental entre discours et liberté, l'un et l'autre aussi anciens que notre tradition de pensée politique. » Arendt, « Marx et la tradition de la pensée politique », dans *La révolution qui vient*, Payot, 2018, p. 39.

Contradictions de Marx selon Arendt

Marx a fondé l'édifice de toute sa doctrine sur la distinction du travail productif et du travail improductif, mais il a fini par considérer tout travail comme « productif »

Marx a fondé l'édifice de toute sa doctrine sur la distinction du travail productif et du travail improductif (*Condition de l'homme moderne*, ch. III p.130), qui contient, mais de façon seulement « préjudicielle », la distinction du travail et de l'œuvre (*Ibid.*, p.131). Mais il a fini par considérer tout travail comme « productif » (*Ibid.*, p.132-133), mais en pensant cette productivité différemment de celle de l'œuvre (p. 133). Son idéal est celui d'une société où « il ne resterait aucune distinction entre travail et œuvre ; toute œuvre serait devenue travail » (p. 134).

Marx définit l'homme comme *animal laborans*, soumis à la nécessité naturelle, mais affirme en même temps que le travail s'achève « dans le produit », et ainsi contribue à l'édification d'un monde objectif.

« Marx lui-même, qui définit l'homme comme *animal laborans*, dut admettre que la productivité du travail à proprement parler ne commence qu'avec la réification (*Vergegenständlichung*), avec l'« édification d'un monde objectif » (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*). Mais l'effort du travail ne dispense jamais l'animal travaillant de recommencer le même effort et reste, par conséquent, « une nécessité éternelle imposée par la nature ». Quand Marx affirme que le « processus de travail s'achève dans le produit »⁶, il oublie qu'il a défini lui-même ce processus : « métabolisme entre l'homme et la nature », en quoi le produit est immédiatement « incorporé », consommé et annihilé par le processus vital du corps. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 148-149.

Le travail est à la fois, pour Marx, une nécessité naturelle, et ce dont il faut libérer l'homme.

Il y a une « contradiction fondamentale qui traverse d'un trait rouge toute la pensée de Marx et que l'on ne rencontre pas moins dans le troisième volume du *Capital* que dans les écrits du jeune Marx. L'attitude de Marx à l'égard du travail, c'est-à-dire à l'égard de l'objet central de sa réflexion, a toujours été équivoque⁷. Alors que le travail [151] est une « nécessité éternelle imposée par la

⁶ « Der Prozess erlischt im Produkt », *Das Kapital*, I, III, ch. 5 (Dietz, 1972, p. 195).

⁷ *L'Être et le travail* (1949) de Jules Vuillemin est un bon exemple de ce qui arrive quand on essaie de résoudre les contradictions et les équivoques de la pensée marxiste. On ne peut le faire qu'en abandonnant totalement l'évidence phénoménale pour traiter les concepts de Marx comme s'ils

nature », la plus humaine et la plus productive des activités, la révolution selon Marx n'a pas pour tâche d'émanciper les classes laborieuses, mais d'émanciper l'homme, de le délivrer du travail ; il faudra que le travail soit aboli pour que le « domaine de la liberté » supplante le « domaine de la nécessité ». Car « le domaine de la liberté ne commence que lorsque cesse le travail déterminé par le besoin et l'utilité extérieure », lorsque prend fin la « loi des besoins physiques immédiats »⁸. Des contradictions aussi fondamentales, aussi flagrantes sont rares chez les écrivains médiocres ; sous la plume des grands auteurs, elles conduisent au centre même de l'œuvre. Dans le cas de Marx, dont on ne peut mettre en doute la loyauté, l'honnêteté à décrire les phénomènes tels qu'ils se présentaient à ses yeux, les contradictions graves, notées par tous les critiques, ne sont attribuables ni à la différence « entre le point de vue scientifique de l'historien et le point de vue moral du prophète »⁹ ni à une dialectique exigeant le négatif, le mal, afin de produire le positif, le bien. Il reste qu'à tous les stades de son œuvre, Marx définit l'homme comme *animal laborans* avant de l'entraîner dans une société où l'on n'a plus besoin de cette force, la plus grande, la plus humaine de toutes. On [152] nous laisse la triste alternative de choisir entre l'esclavage productif et la liberté improductive. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 150-152.

Contradiction entre la glorification du travail et la perspective d'une société sans travail

« Les contradictions de Marx sont bien connues et relevées par presque tous ses commentateurs. Elles sont généralement résumées sommairement comme des divergences « entre le point de vue scientifique de l'historien et le point de vue moral du prophète » (Edmund Wilson), entre l'historien voyant dans l'accumulation du capital un « moyen matériel pour l'accroissement des forces productives » (Marx) et le moraliste qui dénonçait comme exploités et déshumanisateurs de l'homme ceux qui accomplissaient la « tâche historique » (Marx). Cette contradiction et d'autres semblables sont mineures comparées à la contradiction fondamentale entre la glorification du travail et de l'action (en tant que pratiquée contre la contemplation et la pensée) et d'une société sans État c'est-à-dire sans action et (presque) sans travail. Car cela ne peut être mis sur le compte de la différence naturelle entre un jeune Marx révolutionnaire et les vues plus scientifiques de l'historien et économiste plus âgé, ni résolu grâce à la thèse d'un mouvement dialectique qui a besoin du négatif ou du mal pour produire le positif ou le bien. Des contradictions aussi fondamentales et flagrantes se rencontrent rarement chez des écrivains de second plan où elles peuvent être négligées. Dans l'œuvre des grands auteurs elles conduisent au centre même de celle-ci et constituent l'indice le plus secourable pour une véritable compréhension de leur problématique et de leurs vues nouvelles. Chez Marx, comme dans le cas de nombreux autres grands auteurs du siècle [38] dernier, un ton apparemment enjoué, provocant et paradoxal, dissimule l'embarras d'avoir à traiter des phénomènes nouveaux dans les termes d'une vieille tradition sans la charpente conceptuelle de laquelle la moindre pensée

constituaient en eux-mêmes un puzzle d'abstractions très compliqué. Ainsi, le travail « naît apparemment de la nécessité », mais « en fait réalise l'œuvre de liberté et affirme notre pouvoir » ; dans le travail « la nécessité exprime une liberté cachée » (p. 15, 16). Face à ces tentatives de vulgarisation alambiquée, on se rappellera le détachement de Marx à l'égard de son œuvre, tel que le dépeint l'anecdote suivante : en 1881, Kautsky demanda à Marx s'il n'envisageait pas de faire une édition de ses œuvres complètes ; Marx répondit : « il faut d'abord que ces œuvres soient écrites » (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus*, 1935, p. 53).

⁸ *Das Kapital*, III, p.873. Dans la *Deutsche Ideologie*, Marx déclare que « die kommunistische Revolution [...] die Arbeit beseitigt » [« la révolution communiste supprime le travail »] (p. 59), après avoir dit quelques pages plus haut (p. 10) que c'est uniquement par le travail que l'homme se distingue des animaux.

⁹ La formule est d'Edmund Wilson (*To the Finland Station*, Anchor, éd. 1955), mais la critique est bien connue dans la littérature marxiste.

semblait impossible. C'est comme si Marx, à la manière de Kierkegaard et Nietzsche, essayait désespérément de penser contre la tradition tout en lui empruntant ses instruments conceptuels.

Notre tradition de pensée politique commença lorsque Platon découvrit qu'il était en somme inhérent à l'expérience philosophique de se détourner du monde commun des affaires humaines ; elle prit fin lorsque rien ne resta de cette expérience que l'opposition de la pensée et de l'action, qui, privant la pensée de réalité et l'action de sens, les rend toutes deux insignifiantes. » Arendt, « La tradition et l'âge moderne » (1954) dans *La crise de la culture*, p. 37-38.

Le « naturalisme cohérent » de Marx

« La force de la vie est la fécondité. L'être vivant n'est pas épuisé lorsqu'il a pourvu à sa propre reproduction, et sa « plus-value » réside dans sa multiplication potentielle. Le naturalisme cohérent de Marx découvrit la « force de travail » comme mode spécifiquement humain de la force vitale aussi capable que la nature de créer une plus-value, un surproduit. S'intéressant presque exclusivement à ce processus, celui des « forces productives de la société », dans la vie de laquelle, comme dans la vie de toute espèce animale, la production et la consommation s'équilibrent toujours, Marx ignore complètement [156] la question d'une existence séparée d'objets-du-monde dont la durabilité résiste et survit aux processus dévorants de la vie. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, III, § 14, p. 155-156.

Les contradictions de Marx, symptômes de son rapport ambivalent à la tradition

« Des contradictions aussi fondamentales et flagrantes se rencontrent rarement chez des écrivains de second plan où elles peuvent être négligées. Dans l'œuvre des grands auteurs elles conduisent au centre même de celle-ci et constituent l'indice le plus secourable pour une véritable compréhension de leur problématique et de leurs vues nouvelles. Chez Marx, comme dans le cas de nombreux autres grands auteurs du siècle [38] dernier, un ton apparemment enjoué, provocant et paradoxal, dissimule l'embarras d'avoir à traiter des phénomènes nouveaux dans les termes d'une vieille tradition sans la charpente conceptuelle de laquelle la moindre pensée semblait impossible. C'est comme si Marx, à la manière de Kierkegaard et Nietzsche, essayait désespérément de penser contre la tradition tout en lui empruntant ses instruments conceptuels.

Notre tradition de pensée politique commença lorsque Platon découvrit qu'il était en somme inhérent à l'expérience philosophique de se détourner du monde commun des affaires humaines ; elle prit fin lorsque rien ne resta de cette expérience que l'opposition de la pensée et de l'action, qui, privant la pensée de réalité et l'action de sens, les rend toutes deux insignifiantes. » Arendt, « La tradition et l'âge moderne » (1954) dans *La crise de la culture*, p. 37-38.

L'homme et le monde

L'aliénation du moi et l'aliénation du monde

« Ce n'est pas l'aliénation du moi, comme le croyait Marx, qui caractérise l'époque moderne, c'est l'aliénation par rapport au monde¹⁰. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, VI, 35, p. 322.

¹⁰ Plusieurs pages dans ses écrits de jeunesse indiquent que Marx, à l'époque, n'ignorait pas complètement les particularités de l'aliénation par rapport au monde en économie capitaliste. Ainsi à la fin de l'article de 1842, « Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz », il critique une loi contre le vol non seulement parce que l'opposition formelle du propriétaire et du voleur laisse de côté les « besoins humains » — le voleur qui se sert du bois en a besoin de façon plus urgente que le propriétaire qui le vend — et par conséquent déshumanise les hommes en confondant dans la propriété du bois l'utilisateur et le marchand, mais aussi parce que le bois lui-même est privé de sa nature. Une loi qui ne connaît les hommes qu'en tant que propriétaires considère les choses comme propriétés uniquement et les propriétés comme objets d'échange uniquement, et

Cette aliénation a pour conséquence le subjectivisme : « Il serait évidemment absurde d'ignorer la correspondance presque trop précise entre l'aliénation de l'homme moderne par rapport au monde et le subjectivisme de la philosophie moderne depuis Descartes et Hobbes jusqu'au sensualisme, à l'empirisme, au pragmatisme anglais, jusqu'à l'idéalisme et au matérialisme allemands et enfin jusqu'à l'existentialisme phénoménologique et au positivisme logique ou épistémologique. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, VI, 37, p. 192-193.

« Subjectivisme » de Marx selon Arendt

Arendt critique le « subjectivisme » de la conception de Marx (*Condition de l'homme moderne*, ch. III, p. 138-139). Elle semble penser que Marx, en privilégiant l'activité par opposition à l'objet produit considère toujours l'œuvre comme une réification et ne rend pas justice à la nécessité de penser la vie humaine au sein d'un *monde d'objets*.

Cf. ce que dit, par exemple Moutaux, p. 57 : dans le travail, c'est le résultat qui compte, plutôt que l'acte lui-même.

Mais le mérite de Marx n'est-il pas justement d'avoir cherché à *penser le travail lui-même* (comme force créatrice de valeur, processus, etc.) au lieu de s'intéresser seulement à la valeur d'usage des objets produits, à la distinction entre usage et consommation, etc. ? – et ce ne sont pas seulement les produits consommables qui relèvent du travail (Arendt), ce sont aussi les objets d'usage, les choses qui constituent notre monde.

C'est ce même subjectivisme, selon Arendt, qui conduit à *penser l'œuvre comme travail* :

« 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 contemplant 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 fabricant 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, 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.

non comme objets d'usage. Les choses dénaturées quand elles servent aux échanges, c'est une idée sans doute suggérée à Marx par Aristote, qui disait que l'on peut vouloir une chaussure soit pour s'en servir, soit à des fins d'échange, mais qu'il est contraire à la nature de la chaussure d'être échangée « car un soulier n'est pas fait pour être un objet de troc » (*Politique*, 1257 a 8). (Disons en passant que l'influence d'Aristote sur le style de la pensée marxiste me paraît presque aussi caractéristique, aussi décisive que celle de la philosophie de Hegel.) Cependant ces considérations fortuites jouent un bien petit rôle dans son œuvre, toujours fermement enracinée dans le subjectivisme extrême de l'époque moderne. Dans sa société idéale où les hommes produiront en tant qu'êtres humains l'aliénation par rapport au monde est plus présente que jamais ; car ils pourront alors objectiver (*vergegenständlichen*) leur individualité, leur particularité, confirmer et actualiser leur être vrai « *Unsere Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete* » (*Gesamtausgabe*, Part I, vol. III, pp. 546- 547).

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 »).

« Mécanisme » de Marx selon Arendt

L'espoir d'un travail librement productif repose sur l'illusion d'une « philosophie mécaniste » qui pense la force de travail comme une énergie qui ne se perd jamais

« L'espoir qui inspira Marx et l'élite des divers mouvements ouvriers — le temps libre délivrant un jour les hommes de la nécessité et rendant productif l'*animal laborans* — repose sur l'illusion d'une philosophie mécaniste qui assume que la force de travail, comme toute autre énergie, ne se perd jamais, de sorte que si elle n'est pas dépensée, épuisée dans les corvées de la vie, elle nourrira automatiquement des activités « plus hautes ». Le modèle de cette espérance chez Marx était sans aucun doute l'Athènes de Périclès qui, dans l'avenir, grâce à la productivité immensément accrue du travail humain, n'aurait pas besoin d'esclaves et deviendrait réalité pour tous les hommes. Cent ans après Marx, nous voyons l'erreur de ce raisonnement : les loisirs de l'*animal laborans* ne sont consacrés qu'à la consommation, et plus on lui laisse de temps, plus ses appétits deviennent exigeants, insatiables. Ces appétits peuvent devenir plus raffinés, de sorte que la consommation ne se borne plus aux nécessités mais se concentre au contraire sur le superflu : cela ne change pas le caractère de cette société, mais implique la menace qu'éventuellement aucun objet du monde ne sera à l'abri de la consommation, de l'anéantissement par consommation. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, III, 17, p. 184.

Marx, philosophe de la « vie »

Marx, Nietzsche et Bergson : philosophes de la « vie », et non de l'œuvre, de l'action ou de la contemplation

« Les plus grands représentants de la philosophie moderne de la vie sont Marx, Nietzsche et Bergson, qui tous les trois assimilent la Vie à l'Être. Pour cette équation, ils s'en remettent à l'introspection : la vie est en effet le seul « être » dont l'homme puisse prendre conscience en se contentant de regarder en soi-même. La différence entre ces philosophes et leurs prédécesseurs, à l'époque moderne, est que la vie paraît plus active et plus productive que la conscience, encore trop proche, semble-t-il, de la contemplation et de l'ancien idéal du vrai. La meilleure façon de décrire ce dernier stade de la philosophie moderne est peut-être d'y voir une révolte des philosophes contre la philosophie, révolte qui, de Kierkegaard à l'existentialisme, paraît au premier abord mettre l'accent sur l'action de préférence à la contemplation. À y regarder de plus près, on voit qu'aucun de ces philosophes ne s'occupe réellement de l'action comme telle. Laissons de côté Kierkegaard et son mode d'agir purement intérieur, étranger-au-monde. Nietzsche et Bergson décrivent l'action en termes de fabrication — l'*homo faber* au lieu de l'*homo sapiens* — tout comme Marx pense l'agir en termes de faire et décrit le travail en termes d'œuvre. Mais, pour finir, ils ne se réfèrent pas plus à l'œuvre et à l'appartenance-au-monde qu'à l'action, mais à la vie et à sa fertilité. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, VI, 43, p. 390, note.

La philosophie du travail de Marx correspond à la philosophie de la vie de Nietzsche ; renversement du platonisme : philosophie de la vie contre philosophie de l'être

« 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.

« Naturalisme » de Marx selon Arendt

Marx et Darwin. Le travail, « force naturelle-biologique »

« La différence entre l'approche historique de Marx et celle, naturaliste, de Darwin a été fréquemment soulignée, le plus souvent, et à juste titre, pour donner raison à Marx. Mais cela nous a fait oublier le considérable et évident intérêt que Marx prît aux théories de Darwin ; Engels ne pouvait songer à faire un plus grand compliment aux œuvres savantes de Marx qu'en nommant celui-ci le « Darwin de l'histoire »¹². À considérer non pas l'œuvre réellement accomplie, mais les positions philosophiques fondamentales des deux hommes, il s'avère, en définitive, que le mouvement de l'histoire et celui de la nature ne font qu'un. L'introduction par Darwin du concept d'évolution dans la nature, son insistance sur le fait que, dans le domaine biologique du moins, le mouvement naturel n'est pas circulaire mais unilinéaire, progressant à l'infini, signifient, en fait, que la nature est engloutie dans l'histoire, que la vie naturelle est tenue pour essentiellement historique. La loi « naturelle » selon laquelle seuls survivent les plus aptes est tout aussi historique – et, comme telle, le racisme pouvait l'utiliser – que la loi de Marx selon laquelle survit la classe la plus progressiste. D'un autre côté, la lutte des classes, en tant que moteur de l'Histoire, n'est, selon Marx, que le reflet de l'évolution des forces productives, lesquelles à leur tour ont pour origine la « force de travail » des hommes. Pour Marx, le travail n'est pas une force historique, mais une force naturelle-biologique — libérée à la faveur du « métabolisme de l'homme avec la nature » grâce auquel celui-ci conserve sa vie individuelle et reproduit l'espèce¹³. Engels vit très clairement l'affinité entre les convictions fondamentales des deux hommes parce qu'il comprit le rôle décisif du concept d'évolution dans les deux théories. La formidable mutation intellectuelle qui se produisit au milieu du siècle dernier consista en un refus de regarder

¹² Dans son éloge funèbre de Marx, Engels disait : « De même que Darwin a découvert la loi du développement de la vie organique, de même Marx a découvert la loi du développement de l'histoire humaine ». On trouve un commentaire semblable dans l'introduction d'Engels à l'édition du *Manifeste communiste* de 1890 et, dans son introduction à *L'Origine de la famille* (1884), il mentionne une fois de plus côte à côte « la théorie de l'évolution selon Darwin » et « la théorie de la plus value selon Marx ».

¹³ Pour le concept marxiste du travail comme « éternelle nécessité imposée par la nature, sans laquelle il ne peut y avoir de métabolisme entre l'homme et la nature, et par conséquent de vie », voir *Le Capital*, vol. I, section I, chap. 1 et 5. Le passage cité est tiré de la 2^e partie du chap. 1. [« Le travail, en tant que formateur de valeurs d'usage, en tant que travail utile, est pour l'homme une condition d'existence indépendante de toutes les formes de société, une nécessité naturelle éternelle, médiation indispensable au métabolisme (*Stoffwechsel*) qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine. » Marx, *Le Capital*, I, première section, I, 2, PUF, p. 48.]

ou d'accepter chaque chose « comme elle est » et en une interprétation systématique de toute chose comme n'étant qu'un stade d'une évolution ultérieure. Que la force motrice de cette évolution soit appelée nature ou histoire est relativement secondaire. Dans ces idéologies, le terme de « loi » lui-même change de sens : au lieu de former le cadre stable où les actions et les mouvements humains peuvent prendre place, celle-ci devint l'expression du mouvement lui-même.

La politique totalitaire qui en vint à suivre les recettes des idéologies a dévoilé la véritable nature de ces mouvements, dans la mesure où elle a clairement montré qu'il ne pouvait y avoir de terme à ce processus. Si c'est la loi de la nature d'éliminer tout ce qui est sans défense et inapte à vivre, ce serait la fin de la nature elle-même si l'on ne pouvait trouver de nouvelles catégories de gens sans défense et inaptes à vivre. Si c'est la loi de l'histoire que, dans une lutte des classes, certaines classes « dépérissent », ce serait la fin de l'histoire humaine elle-même si ne se formaient de nouvelles classes qui puissent à leur tour « dépérir » entre les mains des dirigeants totalitaires. » Arendt, *Les origines du totalitarisme*, III, ch. 13, Quarto Gallimard, p. 817-818.

Naturalisme et vitalisme de Marx

« Théoriquement, le passage de la vie « égoïste » de l'individu, mise en relief au début de l'époque moderne, à la vie « sociale » et à l' « homme socialisé » sur lesquels on mit ensuite l'accent, s'opéra lorsque Marx transforma les motifs grossiers de l'économie classique — tous les hommes, dans la mesure où ils agissent, agissent pour des raisons d'intérêt individuel — en forces d'intérêt qui informent, meuvent et dirigent les classes de la société et, à travers les conflits de ces classes, dirigent la société dans son ensemble. L'humanité socialisée est l'état de la société où ne commande plus qu'un unique intérêt, et cet intérêt a pour sujet soit des classes, soit l'espèce, mais ni l'homme ni des hommes. C'est qu'à ce moment dans les activités des hommes la dernière trace d'action, le motif qu'impliquait l'intérêt individuel, a disparu. Il est resté une « force naturelle », la force du processus vital, à laquelle tous les hommes avec toutes leurs activités étaient également soumis (« le processus de la pensée est lui-même un processus naturel »¹⁴), et dont le seul but, à supposer qu'elle en eût un, était la perpétuation de l'espèce Homme. Aucune des facultés supérieures de l'homme n'était nécessaire désormais pour relier la vie individuelle à la vie de l'espèce ; la vie individuelle fit partie du processus vital, et tout ce dont on avait besoin c'était de travailler, d'assurer son existence et [400] celle de sa famille. Ce qui n'était pas obligatoire, imposé par le métabolisme vital devint superflu, ou tout au plus justifiable comme particularité de la vie humaine en tant que distincte d'autres vies animales — ainsi jugeait-on que Milton avait écrit *Le paradis perdu* pour les mêmes raisons qui contraignent le ver à soie, en réagissant à des impulsions semblables, à produire de la soie. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, VI, 45, p. 399-400.

Sur Milton, cf. III, p. 145, note : « Malgré quelques hésitations çà et là, Marx demeura convaincu que « Milton produisit *Le Paradis perdu* pour la même raison qu'un ver à soie produit de la soie » [« Matériaux pour l'Économie, 1861-1863 », dans *Économie* II, Pléiade, p. 393)]. »

Le naturalisme de Marx, origine de sa théorie de la plus-value

« Ce qui peut-être indique le plus clairement le niveau de la pensée de Marx et la fidélité de ses descriptions à la réalité phénoménale, c'est qu'il fonda toute sa théorie sur le travail et la procréation conçus comme deux modes du même processus de fertilité vitale. Pour lui, le travail était « la reproduction de la vie », assurant la conservation de l'individu, et la procréation était la production « de la vie d'autrui » assurant la perpétuation [153] de l'espèce¹⁵. Cette idée est chronologiquement l'origine jamais oubliée de la théorie qu'il élaborait ensuite en substituant au « travail abstrait » la force de travail de l'organisme et en se représentant la plus-value comme la

¹⁴ Karl Marx, *Lettre à Kugelmann* du 11 juillet 1868 [dans *Lettres à Kugelmann*, éditions sociales, p. 103]

¹⁵ *Deutsche Ideologie*, I, A, 1 (Geschichte) p. 17 (GA I 5)

quantité de force de travail subsistant lorsque le travailleur a produit ses moyens de reproduction. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, III, § 14, p. 152-153.

« La force de la vie est la fécondité. L'être vivant n'est pas épuisé lorsqu'il a pourvu à sa propre reproduction, et sa « plus-value » réside dans sa multiplication potentielle. Le naturalisme cohérent de Marx découvrit la « force de travail » comme mode spécifiquement humain de la force vitale aussi capable que la nature de créer une plus-value, un surproduit. S'intéressant presque exclusivement à ce processus, celui des « forces productives de la société », dans la vie de laquelle, comme dans la vie de toute espèce animale, la production et la consommation s'équilibrent toujours, Marx ignore complètement [156] la question d'une existence séparée d'objets-du-monde dont la durabilité résiste et survit aux processus dévorants de la vie. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, III, § 14, p. 155-156.

« De même que Marx dut introduire une force naturelle, la « force de travail » du corps, pour expliquer la productivité du travail et le processus graduel de l'accroissement des richesses, Locke, encore que moins explicitement, dut faire remonter la propriété à une origine naturelle, l'appropriation, afin d'ouvrir une brèche dans les murailles stables de-ce-monde [*stable, worldly boundaries*] qui séparent « du commun » la portion de monde que chaque personne possède en particulier¹⁶. Marx, comme Locke encore, voulut voir dans le processus de l'accroissement des richesses un processus naturel, suivant ses propres lois automatiquement, hors de toute décision et de toute finalité. S'il y avait une activité humaine à faire entrer dans le processus, ce ne pouvait être qu'une « activité » corporelle dont on ne pût arrêter le fonctionnement même si on le voulait. Faire obstacle à ces « activités », c'est en effet détruire la nature, et pour toute l'époque moderne, que l'on se cramponne à l'institution de la propriété privée ou qu'on la considère comme un obstacle à l'accumulation des richesses, tout frein ou tout contrôle imposé au processus de la richesse équivaut à un attentat contre la vie même de la société. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, III, § 15, p. 159.

Monde et nature : continuité ou rupture ?

Alors que Marx pense le travail en continuité avec le processus vital (*Condition de l'homme moderne*, ch. III, p. 145-146), Arendt insiste au contraire sur ce qui oppose le *monde* des œuvres de l'homme et ce rapport à la nature qui caractérise le travail :

« Cet aspect destructeur, dévorant de l'activité de travail n'est, certes, visible que du point de vue du monde et par opposition à l'œuvre qui ne prépare pas la matière pour l'incorporer, mais la change en matériau afin d'y ouvrir et d'utiliser le produit fini. Du point de vue de la nature, c'est plutôt l'œuvre qui est destructrice, puisque son processus arrache la matière à la nature sans la lui rendre dans le rapide métabolisme du corps vivant. » (p. 146).

Le travail : processus naturel ou « édification d'un monde objectif » ?

« Marx lui-même, qui définit l'homme comme *animal laborans*, dut admettre que la productivité du travail à proprement parler ne commence qu'avec la réification (*Vergegenständlichung*), avec l'« édification d'un monde objectif » (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*). Mais l'effort du travail ne dispense jamais l'animal travaillant de recommencer le même effort et reste, par conséquent, « une nécessité éternelle imposée par la nature ». Quand Marx affirme que le « processus de travail s'achève dans le produit »¹⁷, il oublie qu'il a défini lui-même ce processus: « métabolisme entre l'homme et la nature », en quoi le produit est immédiatement « incorporé », consommé et annihilé par le processus vital du corps. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 148-149.

Le travail, métabolisme de l'homme avec la matière

« Marx domine l'évolution moderne non pas à cause de son matérialisme, mais parce qu'il est le seul penseur assez logique pour fonder sa théorie de l'intérêt matériel sur une activité humaine

¹⁶ *Ibid.*, sec. 31.

¹⁷ « *Der Prozess erlischt im Produkt* », *Das Kapital*, I, III, ch. 5 (Dietz, 1972, p. 195).

nettement matérielle, le travail, c'est-à-dire sur le métabolisme du corps avec la matière. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, V, 25, p. 341, note.

Marx fait du travail un processus naturel et cyclique. Cycle et linéarité.

Cf. la définition du travail comme « métabolisme » (*Stoffwechsel*) entre l'homme et la nature (*Condition de l'homme moderne*, ch. III, p. 145).

Biologisme de Marx : « Milton produisit le *Paradis perdu* pour la même raison qu'un vers à soie produit de la soie. »

C'est ce même concept de *métabolisme* entre l'homme et la nature qui conduit aujourd'hui à faire de Marx un écologiste...

Erreur de Marx : faire du travail, qui est l'activité la plus naturelle, le fondement de l'édification du monde

« L'ascension soudaine, spectaculaire du travail, passant du dernier rang, de la situation la plus méprisée, à la place d'honneur et devenant la mieux considérée des activités humaines, commença lorsque Locke découvrit dans le travail la source de toute propriété. Elle se poursuivit lorsque Adam Smith affirma que le travail est la source de toute richesse ; elle trouva son point culminant dans le « système du travail » de Marx, où le travail devint la source de toute productivité et l'expression de l'humanité même de l'homme. De ces trois auteurs, seul Marx s'intéressait au travail en tant que tel ; Locke s'occupait de l'institution de la propriété privée comme base de la société ; et Smith voulait expliquer et assurer le progrès sans frein d'une accumulation indéfinie de richesse. Mais tous les trois, Marx surtout, avec plus de force et de cohérence, considéraient le travail comme la plus haute faculté humaine d'édification du monde ; et comme le travail est en fait l'activité la plus naturelle, la plus étrangère-au-monde (*least worldly*), tous les trois, surtout Marx là aussi, se trouvèrent en proie à d'authentiques contradictions. Ceci tient apparemment à la nature même du problème : la solution la plus évidente de ces contradictions, ou plutôt la raison la plus évidente pour laquelle ces grands auteurs n'ont pu les apercevoir, c'est qu'ils confondaient l'œuvre et le travail, de sorte qu'ils attribuaient au travail des qualités qui n'appartiennent qu'à l'œuvre. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, III, p. 147-148.

Voir si Marx fait réellement du travail le fondement de la constitution du « monde ». Point commun possible entre Marx et Arendt : la dissolution du « monde » par le capitalisme. On peut sans doute parler de « monde antique », de « monde féodal » et de « monde du capitalisme », mais en quel sens ? Est-ce toujours un « monde » au sens d'Arendt ? *Monde et société*.

Cf. Marx et Engels, *Manifeste*, p. 34-35.

André Tosel, *Un monde en abîme*.

Cf. Fischbach, *Sans objet*, p. 13, qui associe la « rupture du lien entre l'homme et le monde » dont parle Deleuze (*Cinéma 2. L'image-temps*, p. 225) à la rupture avec la nature en tant que « corps organique de l'homme » (Marx). Deleuze en effet, associe le besoin de « croire à ce monde-ci » au besoin de « croire au corps » ou de « croire à la chair » (*Cinéma 2*, p. 225). Mais Deleuze, comme Fischbach à sa suite, confondent monde et nature, contre Arendt (que cite pourtant Fischbach...). Voir aussi Fischbach, *Sans objet*, p. 34 : la rupture du lien qui unit l'homme et son « milieu de vie » fait que son milieu devient un « monde ».

Sur l'*antinaturalisme* de Heidegger et Arendt : Dardot et Laval, *Commun*, p. 280.

Sur l'origine heideggérienne de la critique arendtienne de Marx, cf. le résumé que fait Aubenque de la manière dont Heidegger comprend les limites du marxisme : « Ainsi le marxisme reste-t-il prisonnier du système qu'il croit combattre : rien ne sert de renverser les rapports de production, si l'on continue de penser l'homme comme producteur, c'est-à-dire à travers la catégorie « métaphysique » du travail » Pierre Aubenque, « Travail et *Gelassenheit* chez Heidegger », *Études germaniques*, 1977, p. 266.

Le naturalisme de Marx ne s'applique qu'à une « société de travail »

« Marx prétend que les lois économiques ressemblent aux lois naturelles, qu'elles ne sont pas faites par l'homme pour régler de libres actes d'échange, et qu'elles sont fonctions des conditions productives de la société dans son ensemble : cela n'est vrai que dans une société de travail où toutes les activités sont ramenées au niveau du métabolisme corporel, où il n'y a plus d'échange mais seulement de la consommation. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, V, § 29, p. 271.

La réduction de la raison au calcul a conduit Marx à en faire une simple fonction du processus vital, ce qui ne permet pas d'édifier un monde

« Il faut, en outre, distinguer la pensée et la cognition du pouvoir de raisonnement logique qui se manifeste dans des opérations telles que la déduction à partir de propositions axiomatiques ou évidentes, la réduction de cas particuliers à des règles générales ou les techniques qui consistent à dévider des séries logiques de conclusions. En fait, dans ces facultés humaines nous rencontrons une sorte de force d'intellect qui, à plus d'un égard, ressemble surtout à la force de travail que l'animal humain exerce dans son métabolisme avec la nature. Les processus mentaux qu'alimente cette force sont ce que nous nommons d'ordinaire intelligence, l'intelligence que l'on peut mesurer par des tests comme on mesure la force corporelle. On peut découvrir les lois de la logique comme les autres lois de la nature, parce qu'elles ont leurs racines dans la structure du cerveau humain, et que, pour l'individu normalement constitué, elles sont aussi impérieuses que la nécessité qui règle les autres fonctions du corps. Il est dans la structure du cerveau [228] humain de se voir obligé d'admettre que deux et deux font quatre. Si l'homme était vraiment un *animal rationale* au sens où l'époque moderne a entendu ce terme, c'est-à-dire une espèce animale qui diffère des autres en ce qu'elle est douée d'un cerveau supérieur, les machines électroniques récemment inventées qui, tantôt à l'effroi, tantôt à la confusion de leurs inventeurs, sont de façon si spectaculaire plus « intelligentes » que les humains, seraient certainement des *homunculi*. En fait, elles sont simplement, comme toutes les machines, des substituts et des perfectionnements artificiels de la force de travail de l'homme, suivant le vieux procédé de toute division du travail qui consiste à réduire chaque opération à ses mouvements constitutifs les plus simples, substituant par exemple l'addition répétée à la multiplication. La supériorité de la machine est manifeste dans sa vitesse, qui est beaucoup plus grande que celle du cerveau humain ; grâce à cette vitesse supérieure la machine peut se dispenser de la multiplication, laquelle est un procédé technique préélectronique destiné à accélérer l'addition. Tout ce que prouvent les ordonnatrices géantes, c'est que les temps modernes ont eu tort de croire avec Hobbes que la rationalité, au sens du « calcul des conséquences », est la plus haute, la plus humaine des facultés de l'homme, et que les philosophes de la vie et du travail, Marx, Bergson ou Nietzsche, ont eu raison de voir dans ce type d'intelligence, qu'ils prenaient pour la raison, une simple fonction du processus vital ou, comme disait Hume, une simple « esclave des passions ». Il est évident que cette force cérébrale et les processus logiques obligatoires qu'elle engendre sont incapables d'édifier un monde, qu'ils sont aussi étrangers-au-monde que les processus obligatoires de la vie, du travail et de la consommation. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 227-228.

« Nous avons vu que dans l'avènement de la société, ce fut en dernière analyse la vie de l'espèce qui s'imposa. Théoriquement, le passage de la vie « égoïste » de l'individu, mise en relief au début de l'époque moderne, à la vie « sociale » et à l'« homme socialisé » sur lesquels on mit ensuite l'accent, s'opéra lorsque Marx transforma les motifs grossiers de l'économie classique — tous les hommes, dans la mesure où ils agissent, agissent pour des raisons d'intérêt individuel — en forces d'intérêt qui informent, meuvent et dirigent les classes de la société et, à travers les conflits de ces classes, dirigent la société dans son ensemble. L'humanité socialisée est l'état de la société où ne commande plus qu'un unique intérêt, et cet intérêt a pour sujet soit des classes, soit l'espèce, mais ni l'homme ni des hommes. C'est qu'à ce moment dans les activités des hommes la dernière trace d'action, le motif qu'impliquait l'intérêt individuel, a disparu. Il est resté une « force naturelle », la force du processus vital, à laquelle tous les hommes avec toutes leurs activités étaient également

soumis (« le processus de la pensée est lui-même un processus naturel »¹⁸), et dont le seul but, à supposer qu'elle en eût un, était la perpétuation de l'espèce Homme. Aucune des facultés supérieures de l'homme n'était nécessaire désormais pour relier la vie individuelle à la vie de l'espèce ; la vie individuelle fit partie du processus vital, et tout ce dont on avait besoin c'était de travailler, d'assurer son existence et [400] celle de sa famille. Ce qui n'était pas obligatoire, imposé par le métabolisme vital devint superflu, ou tout au plus justifiable comme particularité de la vie humaine en tant que distincte d'autres vies animales — ainsi jugeait-on que Milton avait écrit *Le paradis perdu* pour les mêmes raisons qui contraignent le ver à soie, en réagissant à des impulsions semblables, à produire de la soie.

Si l'on compare le monde moderne avec celui du passé, la perte d'expérience humaine que comporte cette évolution est extrêmement frappante. Ce n'est pas seulement, ni même principalement, la contemplation qui est devenue une expérience totalement dénuée de sens. La pensée elle-même, en devenant « calcul des conséquences » est devenue une fonction du cerveau, et logiquement on s'aperçoit que les machines électroniques remplissent cette fonction beaucoup mieux que nous. L'action a été vite comprise, elle l'est encore, presque exclusivement en termes de faire et de fabrication, à cela près que la fabrication, à cause de son appartenance-au-monde et de son essentielle indifférence à l'égard de la vie, passa bientôt pour une autre forme du travail, pour une fonction plus compliquée mais non pas plus mystérieuse du processus vital. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, VI, 45, p. 399-400.

Marx, penseur de la « société »

L'œuvre de Marx est l'expression la plus cohérente du « point de vue purement social »

« Bien différente de la productivité de l'œuvre, qui ajoute de nouveaux objets à l'artifice humain, la productivité de la force de travail ne produit qu'incidemment des objets et se préoccupe avant tout des moyens de se reproduire ; comme son énergie n'est pas épuisée lorsque sa reproduction est assurée, on peut l'employer à la reproduction de plus d'une vie, mais elle ne « produit » jamais rien que de la vie¹⁹. Par oppression violente dans une société esclavagiste, ou par exploitation dans la société capitaliste du temps de Marx, on peut la canaliser de telle sorte que le travail de quelques-uns suffise à la vie de tous.

De ce point de vue purement social, qui est celui de toute l'époque moderne, mais qui a trouvé sa meilleure et sa plus cohérente expression dans l'œuvre de Marx, tout travail est « productif », et il n'y a plus rien de valable dans l'ancienne distinction entre l'exécution de « tâches serviles » qui ne laissent aucune trace et la production d'objets assez durables pour être accumulés. Le point de vue social, nous l'avons vu, s'identifie à une interprétation qui ne tient compte que d'une chose : le processus vital de l'humanité ; dans son système de références tout devient objet de consommation. Dans [134] une humanité complètement « socialisée », qui n'aurait d'autre but que d'entretenir le processus vital – et c'est l'idéal, nullement utopique hélas ! qui guide les théories de Marx²⁰, – il ne resterait aucune distinction entre travail et œuvre ; toute œuvre serait

¹⁸ Karl Marx, *Lettre à Kugelmann* du 11 juillet 1868 [dans *Lettres à Kugelmann*, éditions sociales, p. 103]

¹⁹ Marx a toujours dit, dans sa jeunesse surtout, que la grande fonction du travail est la « production de vie », et donc rangeait le travail avec la procréation (cf. *L'idéologie allemande*, éditions sociales, p. 15 ; cf. aussi *Travail salarié et capital* (*Selected Works*, I, p. 77).

²⁰ Marx a souvent employé les termes *vergesellschafteter Mensch* ou *gesellschaftliche Menschheit* pour désigner le but du socialisme (par exemple, dans le IIIe volume du *Capital*, p. 873, et la 10e des *Thèses sur Feuerbach* : « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société « civile » ; celui du nouveau est la société humaine, ou humanité socialisée ». Il s'agit de supprimer le fossé entre

devenue travail, toutes choses ayant un sens non plus de par leur qualité objective de choses-du-monde, mais en tant que résultats du travail vivant et fonctions du processus vital²¹. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 134-135.

Marx a fait de la philosophie et de la politique de simples fonctions de la société et de l'histoire

« Marx, lorsqu'il sauta de la philosophie dans la politique, transporta les théories de la dialectique dans l'action, rendant l'action politique plus théorique, faisant davantage fond sur ce que nous appellerions aujourd'hui une idéologie qu'elle ne l'avait jamais fait auparavant. Puisque du reste son tremplin ne fut pas la philosophie au vieux sens traditionnel, mais la philosophie de Hegel aussi spécifiquement que le tremplin de Kierkegaard avait été la philosophie du doute de Descartes, il superposa la « loi de l'histoire » à la politique et finit par perdre la signification des deux, de l'action non moins que de la pensée, de la politique non moins que de la philosophie, lorsqu'il soutint que toutes deux étaient de simples fonctions de la société et de l'histoire. » Arendt, « La tradition et l'âge moderne » (1954) dans *La crise de la culture*, p. 44.

Marx et le « domaine public » ; philosophie politique

Répugnance de Marx à l'égard du domaine public

« La morale chrétienne, distincte de ses préceptes religieux fondamentaux, a toujours affirmé que chacun doit s'occuper de ses affaires et que la responsabilité politique est avant tout un fardeau, dont on se charge exclusivement pour le bien-être et le salut [101] des autres ainsi délivrés du souci des affaires publiques²². Il est surprenant que cette attitude ait survécu jusque dans la laïcité de l'époque moderne au point que Karl Marx qui, dans ce cas comme dans d'autres, ne fit que résumer, mettre en concepts et en programme les idées sous-jacentes de deux cents ans de

l'existence individuelle et l'existence sociale de l'homme, pour que l'homme « dans son être le plus individuel soit en même temps un être social (*Gemeinwesen*) » (*Jugendschriften*, p. 115 GA I 3, p.117 ?). Marx nomme souvent cette nature sociale de l'homme son *Gattungswesen*, son être d'espèce, et la fameuse « aliénation de soi » est avant tout le fait d'être aliéné du *Gattungswesen* (*ibid.*, GA I 3, p. 89) : « Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von dem Menschen ». La société idéale est un état de choses où toutes les activités humaines dérivent de la « nature » humaine aussi naturellement que la sécrétion de la cire par les abeilles ; vivre et travailler pour vivre seront devenus une seule et même chose, et l'on ne pourra plus dire que la vie « commence, pour le travailleur, où l'activité de travail cesse ».

²¹ Ce que Marx à l'origine reproche à la société capitaliste, ce n'est pas seulement de transformer tous les objets en marchandises, c'est que « le travailleur se comporte à l'égard du produit de son travail comme à l'égard d'un objet étranger » (« dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält ») (*Jugendschriften*, GA I 3, p. 83) — autrement dit que les choses de ce monde, une fois produites par les hommes, sont dans une certaine mesure indépendantes, « aliénées » de la vie humaine.

²² Saint Augustin (*De civitate Dei*, XIX, 19) voit dans le devoir de *caritas* envers l'*utilitas proximi* la limite de l'*otium* et de la contemplation. Mais « dans la vie active, ce ne sont pas les honneurs ni le pouvoir que nous devons convoiter... mais le bien de nos subordonnés [*salutem subditorum*] ». Cette responsabilité ressemble évidemment à celle du père de famille plutôt qu'à une responsabilité politique proprement dite. Le précepte chrétien — s'occuper de ses affaires — vient de *I Thess.* (4, II) : « Mettez votre point d'honneur à vivre dans le calme, à vous occuper chacun de vos affaires... » (*prattein ta idia*, où *ta idia* s'entend par opposition à *ta koina*, les affaires communes, publiques).

modernisme, en arriva à prédire et à espérer le « dépérissement » de tout le domaine public. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, II, 8, p. 100-101.

Marx, « conformément à sa répugnance à l'égard du domaine public, vit de manière très logique dans le passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange la faute originelle du capitalisme. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 220.

Marx exclut l'action de sa doctrine économique

« L'économie classique supposait que l'homme en tant qu'être actif agit exclusivement par intérêt et n'est poussé que par le désir d'acquiescer. En introduisant « une main invisible pour promouvoir une fin qui n'était dans l'intention de personne », Smith prouve que même ce minimum d'action à motivation uniforme contient encore trop d'initiative imprévisible pour qu'on puisse fonder une science. Marx développa l'économie classique en substituant les intérêts de groupe ou de classe aux intérêts individuels et personnels et en les réduisant à deux grandes classes, capitalistes et ouvriers, ne conservant ainsi qu'un seul conflit alors que les économistes classiques en avaient vu une foule. Si le système marxiste est plus cohérent et donc tellement plus « scientifique » apparemment que ses prédécesseurs, c'est surtout parce qu'il pose un « homme socialisé », être encore moins agissant que « l'homme économique » des libéraux. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, II, 6, p. 81, note 1.

En faisant de la philosophie et de la politique de simples fonctions de la société et de l'histoire, Marx a perdu la signification des deux

« Marx, lorsqu'il sauta de la philosophie dans la politique, transporta les théories de la dialectique dans l'action, rendant l'action politique plus théorique, faisant davantage fond sur ce que nous appellerions aujourd'hui une idéologie qu'elle ne l'avait jamais fait auparavant. Puisque du reste son tremplin ne fut pas la philosophie au vieux sens traditionnel, mais la philosophie de Hegel aussi spécifiquement que le tremplin de Kierkegaard avait été la philosophie du doute de Descartes, il superposa la « loi de l'histoire » à la politique et finit par perdre la signification des deux, de l'action non moins que de la pensée, de la politique non moins que de la philosophie, lorsqu'il soutint que toutes deux étaient de simples fonctions de la société et de l'histoire. » Arendt, « La tradition et l'âge moderne » (1954) dans *La crise de la culture*, p. 44.