

Le Bonheur Imaginé ou les rapports entre le travail et le loisir¹

Commençons notre petit voyage par un constat banal, un simple truisme: tout ce que nous faisons, c'est-à-dire que toute action humaine se produit ou coule dans le temps. Ici, nous ne nous soucions pas de savoir si ce moment constitue une réalité absolue, qui existe indépendamment de toute autre circonstance; qu'il s'agisse d'une relation inséparable de l'espace ou d'une catégorie mentale ou intellectuelle, sans laquelle nous ne pourrions pas percevoir les choses. Restons seulement avec la sensibilité de sa présence constante.

Imaginons maintenant le travail de tous les individus qui produisent ou maintiennent, créent ou refont, quoi qu'il arrive, dans tous les secteurs de l'activité humaine. À l'ensemble de toutes ces productions et services nous l'appelons le *produit social*.

Si nous examinons l'histoire passée du temps de travail, et si nous regardons son histoire récente, nous verrons qu'elle dépend ou résulte de trois facteurs fondamentaux. Tout d'abord, il découle des forces productives par lesquelles ce produit social est donné - des instruments, machines et autres techniques utilisés qui, à leur tour, génèrent une certaine productivité. En second lieu, il est la conséquence de la façon dont la société s'organise pour produire ses biens (tribale, esclavagisme, féodalisme, capitalisme, socialisme), de ses valeurs et de ses besoins qui lui sont plus propres ou caractéristiques. En d'autres termes, le temps de travail est généré par les relations techniques et sociales de la production.

¹ Texte publié à l'origine par Editora Brasiliense, São Paulo, en 1987, avec des modifications postérieures par l'auteur.

Apparemment, et c'est une notion très répandue, plus les forces productives sont avancées et plus les relations sociales de production sont complexes ou évoluées, plus le temps nécessaire pour obtenir le produit social est court. Mais notre première "provocation" sera de dire que les forces productives et les relations sociales n'impliquent pas le déclin automatique et continu du temps de travail. Ce sont des conditions indispensables, mais pas suffisantes. Ils dépendent également de la lutte politique au sein des relations sociales, de sorte à que la réduction du temps productif et son changement en une durée apparemment non productive se produisent.

Outre le temps passé à créer ou à entretenir le produit social - temps de travail ou temps productif - il en est un autre que nous vivons au quotidien et que nous ressentons comme quelque chose de résiduel ou de complémentaire. Nous sommes toujours tellement préoccupés et influencés par le travail que cette autre partie du temps nous semble être ainsi. C'est le moment où les individus ne font pas d'efforts économiquement productifs - ils ne sont pas dans les usines, dans les activités commerciales, dans les services, dans les entreprises, dans les institutions. Il s'agit de la période en dehors du travail direct et de ce que l'on pourrait appeler le temps improductif. Personnellement ou subjectivement, un individu peut juger le temps improductif productif pour lui-même; par exemple, pour faire des réparations à la maison, apprendre une nouvelle langue, se consacrer à la musique ou avoir des relations avec ses enfants. Mais c'est que nous fixons comme productif ce temps obligatoire et rentable, du point de vue économique, dans lequel la richesse matérielle potentiellement appropriée par l'ensemble de la société est créée ou préservée.

Clair? Pas tellement. Il s'avère que ce temps dit non productif, résiduel ou complémentaire acquiert également, pour les individus et la société, une valeur ou une fonction productive, au sens économique. Parce qu'elle reprend nos forces, en nous permettant de nous reposer ou de nous amuser, et nous donne les conditions à consommer (manger, voyager, acheter, par exemple). En d'autres termes, le temps non productif conserve toujours une valeur socialement productive, car il sauve les conditions minimales pour le retour de la main-d'œuvre vivante et libère les individus pour la consommation. Or, la consommation étant l'un des moments incontournables du circuit économique - produire, distribuer, échanger, consommer - le temps non productif devient alors un temps indispensable à la production. C'est son but et, simultanément, son point de départ.²

Et nous sommes si complètement induits à consommer que nous ne réalisons même pas à quel point nous sommes submergés dans ce que Baudrillard appelle la *liturgie formelle de l'objet*. "Cafés, cinémas, librairies, auditoriums, colifichets, vêtements et bien d'autres choses dans les centres commerciaux - le drugstore peut tout ressaisir de manière kaléidoscopique. Si le grand magazine donne le spectacle de la foire aux marchandises, le drugstore, lui, offre le récital subtil de la consommation, dont tout 'l'art', précisément, consiste à jouer avec l'ambiguïté du signe dans les objets et à sublimer leur statut d'utilité et de marchandise en un 'jeu d'ambiance': néoculture généralisée où il n'y a plus de différence entre une épicerie fine et une galerie de peinture, entre *Playboy*³ et un traité de

² Une brillante analyse des interrelations entre la production et la consommation peut être vue dans les *Grundrisse* de Marx (1857-1858).

³ Magazine de nus féminins de renommée mondiale à l'époque.

paléontologie ... On se retrouve au centre de la consommation comme une organisation totale de la vie quotidienne, homogénéisation totale, où tout est facilement appréhendé et oublié dans la translucidité d'un bonheur abstrait, défini simplement par l'apaisement des tensions" (*La Société de Consommation*, Galimard, 1970).

Il convient également de préciser que le temps productif ne se confond pas avec le concept de travail productif. Dans les sociétés capitalistes modernes, le travail productif est celui qui permet l'accumulation du capital par la plus-value, par le profit, c'est-à-dire une différence plus ou moins grande entre la valeur d'échange des biens et des services et les valeurs payées pour le travail qui les a produits. Par conséquent, lorsque nous utilisons la notion de temps productif, nous incluons à la fois le travail productif et le travail de simple échange économique, comme les services, qui n'ajoute rien au produit social qui s'accumule.

En revenant au temps non productif, résiduel ou complémentaire, on constate que sa durée varie, historiquement, en fonction de la nature du temps productif et de ses relations sociales de production. Le temps résiduel est celui qui est soustrait au temps productif. Il est résiduelle précisément parce que le temps productif est le temps principal ou le plus important dans les sociétés. Il existe en fonction ou à la suite du temps productif, puisque celui-ci dépend des productions et des valeurs économiques qu'elles génèrent. En bref, le temps productif est celui qui crée ou reproduit les conditions matérielles de l'existence. Si l'on compare les deux, on constate que le temps restant peut souvent dépasser le temps productif. Néanmoins, le temps restant est réparti autour du temps productif, puisqu'il est au cœur de notre système vital.

On pourrait attribuer au temps résiduel la caractéristique de ne pas fournir de revenu au facteur travail, puisque le revenu des salariés peut provenir des heures consacrées à la production économique ou à la conservation. C'est le cas, par exemple, des travailleurs horaires. Cependant, cette différence ne s'applique pas au repos de week-end et aux périodes de vacances lorsque le temps non productif continue d'être rémunéré par les lois.

En observant les temps qui ont été signalées, on constate que la vie sociale se déroule au milieu de durées différentes, bien qu'intimement liées et interdépendantes. Elles sont distinctes quant à la nature de l'action, quant aux facteurs qui conditionnent notre action et aussi quant aux satisfactions recherchées. Elles sont différentes surtout dans les rapports que les individus entretiennent entre eux et avec les objets de l'action. Cela signifie qu'en fonction de l'action et de l'utilisation du temps, le sujet s'objective d'une manière différente.

Généralement, les personnes avec lesquelles nous avons des rapports et les objets que nous traitons pendant notre temps de travail nous provoquent une certaine réaction comportementale bien caractérisée. En d'autres termes, dans le temps et dans l'action de travail, les êtres humains et les objets deviennent, le plus souvent, des moyens ou des instruments de coexistence et de procédures obligatoires, puisqu'ils constituent des éléments d'un système extérieur ou transcendant au sujet lui-même. Dans une mesure plus ou moins grande, le temps de travail ne satisfait pas spirituellement ou n'offre pas la possibilité d'une extériorisation personnelle (une objectivation pertinente). Bien sûr, il existe des exceptions, comme les tâches artistiques, scientifiques, intellectuelles ou même celles des entrepreneurs qui font de leur travail non seulement un soutien économique, mais aussi une destination de vie. Mais cela ne

correspond pas à la réalité de la plupart des salariés et des générations humaines. Il en est ainsi parce que le temps productif, le temps socialement nécessaire pour maintenir les conditions matérielles d'existence, est standardisé et coercitif. Nous sommes ceux qui doivent s'adapter à lui et à ses objectifs sociaux. Par conséquent, les relations du sujet produisent des objectivations limitées, impératives et même étranges. Ou, en langage philosophique, aliéné ou aliénant.

Et les façons dont le processus de travail et la dimension du temps productif sont organisés n'ont pas présenté de distinctions notables entre les modes de production capitalistes et socialistes centralisés. Il est devenu courant pendant le XXe siècle de mentionner les efforts de Lénine et des derniers dirigeants de l'Union soviétique pour répandre et employer les méthodes de Taylor dans le processus du travail industriel.⁴ Cette situation a conduit Georges Friedmann, dans *Le Travail en miettes* (version portugaise, Perspectiva Éd., 1972), à écrire: "Le socialisme d'État, quelles que soient ses contributions à l'individu, grâce aux facilités d'éducation et de promotion dont il peut bénéficier, ne semble pas satisfaire, dans sa complexité, ses tendances à la participation, le décourageant par l'excès de centralisation, par l'hypertrophie bureaucratique, par la masse de sa couche d'administrateurs imprégnée de technicisme, la multitude d'instances et de comités dont les décisions lui sont, en fait, imposées".

Mais dans le temps résiduel ou complémentaire, il y a aussi certaines activités de nature obligatoire, indispensables à la création même du produit social, comme la satisfaction des besoins

⁴ De toute évidence, il suffit de lire les *Tâches immédiates du gouvernement soviétique* et de vérifier la consécration stimulée accordée aux travailleurs standards.

biologiques vitaux - récupération psychosomatique et approvisionnement alimentaire - et aussi des engagements sociaux de nature différente, comme les engagements familiaux, civils ou religieux.

Ces deux temps, ainsi que les facteurs qui déterminent leur durée et la valeur de l'existence, constituent donc les durées primordiales - celle de la production économique et celle des exigences biologiques et sociales.

Enfin, en fonction des relations historiques, sociales et politiques, il y aura un troisième temps où l'imposition du travail et des besoins biologiques et sociaux aura un effet atténué. Il constitue cette période ou ces moments où le contrôle de la production économique ou les demandes biologiques et sociales n'auront plus besoin d'être rigidelement satisfaites, car elles ont déjà été réalisées. Cette troisième durée représente donc un nouveau résidu de la vie sociale. *C'est le temps des loisirs et de ses activités librement choisies.*

Le Temps de loisir

Ce qui distingue d'abord le temps de loisir des autres, c'est la souplesse de choix ou d'engagement que le sujet a par rapport à l'activité, c'est-à-dire sous la forme de son objectivation (la manière d'extérioriser de l'individu, la manière dont le sujet se projette dans ce qui est extérieur). C'est comme si le temps libre nous donnait un sentiment de liberté ou nous permettait d'exercer les aspirations et les désirs personnels les plus simples et les plus immédiats, ainsi que les plus profonds. Les objets que nous traitons et les relations personnelles que nous entretenons semblent dépourvus du caractère exclusivement instrumental et étranger que les temps primordiaux

exigent. La mer n'est plus une route commerciale. Elle retrouve l'attraction simple et naturelle du contact du corps avec l'eau et le soleil. Elle inspire la peinture d'une marine ou la création d'un vers.⁵

Ces relations différenciées entre le sujet et l'objet acquièrent une connexion plus spontanée et directe ou immédiate. Cela signifie que tous les autres contrôles socio-économiques réduisent leur force de contrainte ou les affectent de manière lointaine: la forme d'appropriation de l'objet, la performance corporelle et mentale, les normes administratives et managériales qui accompagnent les actions de travail et les obligations sociales, toutes nécessairement utilitaires. Dans cette troisième période, qui est le loisir, il y a une tendance à un *changement qualitatif dans les relations et les actions humaines*.

La liberté qui s'établit dans le temps et dans les loisirs doit cependant être nuancée. Certains auteurs utilisent le terme «temps libre» comme synonyme de loisirs, qui est en partie correct en termes de temps lui-même. Mais il faut tenir compte du fait que le contenu des loisirs reste soumis à une série de circonstances sociales, culturelles, économiques, idéologiques et même physiques et géographiques. Par conséquent, les loisirs seront possibles selon la capacité de consommation et la position sociale, selon le capital scolaire et les expériences de vie antérieures, en raison des habitudes acquises et des prédispositions psychiques.

⁵ Dans la première grande *Encyclopédie* française, dirigée par Diderot et D'Alembert, le terme est ainsi défini par Diderot lui-même: "tems vuide que nos devoirs nous laissent, et dont nous pouvons disposer d'une maniere agréable et honnête. Si notre éducation avoit été bien faite, et qu'on nous eût inspiré un goût vif de la vertu, l'histoire de nos *loisirs* seroit la portion de notre vie qui nous feroit le plus d'honneur après notre mort, et dont nous nous ressouviendrions avec le plus de consolation sur le point de quitter la vie: ce seroit celle des bonnes actions auxquelles nous nous serions portés par goût et par sensibilité, sans que rien nous y déterminât que notre propre bienfaisance".

Compte tenu de sa nature doublement soustractive - du temps productif et du temps résiduel des obligations sociales - le loisir reste une catégorie interne de l'économie politique, généré et s'approprié par les mêmes relations sociales. C'est aussi pourquoi il traduit, à sa manière, les sphères de production, de distribution, d'échange et de consommation. Ses formes individuelles et collectives n'apparaissent ou ne sont vécues que comme émanations de l'économie politique elle-même. C'est pour cette raison que les classes d'une société pratiquent des loisirs différenciés en fonction de leur contenu et de leur intensité, même dans les pays où les disparités de revenus et les déséquilibres sociaux sont moindres.

Par conséquent, le loisir a lieu comme un *moment négatif, c'est-à-dire comme une période opposée au temps de travail*. C'est parce qu'il représente encore une sorte de rayonnement des temps primordiaux qu'il se manifeste de manière subordonnée à diverses circonstances. En termes d'idées, c'est une catégorie qui ne s'affirme pas comme substrat ou essence, puisque sa liberté, bien que réelle à certains égards, découle du temps productif et du temps résiduel consacré à d'autres obligations sociales.

Dans les textes contemporains sur le sujet, il apparaît que les discussions conservent une certaine atmosphère commune. En d'autres termes, le loisir est, dans la plupart des cas, considéré comme un phénomène compensateur ou opposé à l'activité productive et d'échange. Comme antithèse ou sécrétion de travail. C'est le cas de Georges Friedmann: "... toute activité subsumée dans le concept de travail implique un élément particulier d'obligation, de contrainte. Cette remarque prend, pour la définition du travail, une importance croissante dans une époque comme la nôtre où l'individu, à des niveaux de production très variés, se livre, en dehors de ses

tâches gagne-pain ou professionnelles, à tant d'autres 'activités latérales' qui diffèrent précisément par l'absence de cet élément d'obligation économique, de contrainte institutionnelle et se signaent par divers nuances de contingence et de choix".⁶

Cette même déconnexion entre activités et temps de travail, d'une part, et activités et temps de loisirs, d'autre part, est fondamentale dans la sociologie empirique de Joffre Dumazedier: "Le temps de loisirs est accordé à l'individu par la société lorsqu'il a rempli, selon les normes sociales du moment, ses obligations professionnelles, familiales, socio-spirituelles et socio-politiques. C'est un temps que la réduction du travail et des obligations sociopolitiques rendent disponible; l'individu se libère à son goût de la fatigue en se reposant; de l'ennui, en s'amusant; de la spécialisation fonctionnelle, en développant de façon intéressée les capacités de son corps ou de son esprit" (*Sociologia Empírica do Lazer* – Sociologie Empirique du Loisir, version portugaise, Ed. Perspectiva, 1979, pgs. 91-92).

Dans presque rien ne diffère du concept exprimé par G.A. Prudenskij dans *Le temps et le travail* ("Vremja i Trud", Moscou, 1965), traduit par le Groupe d'Étude du Loisir de Paris : "Le temps libre correspond à la partie du temps en dehors du travail et est destiné au développement physique et intellectuel des travailleurs, ainsi qu'à leur repos. Ce qui semble être la particularité la plus importante de cette catégorie dans la société socialiste est le droit égal des travailleurs à utiliser leur temps libre; un droit basé sur les relations avec la société, sur l'égalité du travail et sur le salaire perçu par le travail... L'homme peut exister, manger, dormir et travailler, mais s'il n'a ni le temps ni la possibilité d'élever ses connaissances et

⁶ Cité par Marie-Françoise Lanfant, *Les Théories du Loisir*, PUF, Paris, 1972, pg 117.

de posséder des connaissances, il ne peut y avoir de reproduction des forces spirituelles de la société".⁷

Ainsi compris, le loisir n'existe pas comme un axe ou une notion substantielle, mais accidentelle. Et, en effet, pour lui, on ne peut jamais revendiquer un tel statut. Tant que le mode d'existence humain restera soumis à des parcelles de temps contradictoires, aux conflits entre une objectivation qui lui est étrangère et l'affirmation de soi, entre les besoins et l'autonomie, entre l'individu et la société, l'homme continuera à n'extérioriser que des parcelles de ses sentiments et de ses capacités.

Le caractère d'opposition ou de compensation au travail, en tant que temps et activité formelle, fait du loisir la négation d'un présupposé primitif (empruntant un terme hégélien), dans ce cas le travail lui-même. Cette conception a d'ailleurs été perçue par Charlotte Busch dans *Sociologie du Temps Libre* (Paris, Mouton, 1975, p. 7): "Le temps de loisir n'est pas un phénomène global comme la société, ni un phénomène social partiel mais bien défini comme la famille. C'est une catégorie résiduelle d'existence, vécue en fonction des responsabilités et obligations professionnelles et extraprofessionnelles, et des besoins fondamentaux de la vie. Le temps libre est un concept négatif, c'est le temps libéré par les injonctions définies par les contra-concepts".

Or, étant une action négative, face à la contrainte d'autres besoins, le loisir, à la différence du travail, d'une action économique et professionnelle, ne peut s'affirmer comme une autodétermination humaine.

⁷ M.F. Lanfant, opus cit., pg. 155.

L'Evolution du Temps de Loisir

Toute société crée un produit social et, en son sein, un surplus économique, c'est-à-dire, brièvement, une partie des biens et services non absorbés par les dépenses effectuées dans la production elle-même. Dans les sociétés où les forces productives et la productivité sont en expansion, le produit social tend à croître et, dans une plus large mesure, le surplus obtenu.

Au cours du premier siècle de la révolution industrielle, essentiellement manufacturière et grossièrement traçable entre 1750 et 1850, l'excédent économique s'est ajouté à la suite de ce que Marx appelait la plus-value absolue, étant donné l'organisation primaire et encore débutante des revendications des travailleurs et les transformations du processus de travail.

Ainsi, au XVII^e siècle, et jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, les journées de travail des artisans urbains en Angleterre ne dépassaient pas dix heures par jour. La situation a commencé à changer après la dernière rébellion jacobite (1745),⁸ lorsque les journées ont été progressivement étendues à douze, quatorze ou même seize heures dans différentes branches (Marx, *Salaire, Prix et Profit*).

L'auteur nous assure: "Ce qui aujourd'hui, par exemple, dans l'État du Massachusetts, jusqu'à récemment l'État le plus libre d'Amérique du Nord, est proclamé comme la limite légale du travail pour les garçons de moins de douze ans, était la journée de travail normale en Angleterre, encore au milieu du XVII^e siècle, en vigueur pour les travailleurs en pleine vigueur, pour les ouvriers agricoles robustes et pour les forgerons sportifs" (*Le Capital*, chapitre VIII, version

⁸ Les Jacobites étaient des chrétiens monophysites, c'est-à-dire qu'ils n'acceptaient que la nature divine du Christ. La famille Stuart, d'Ecosse, était partisan de ce concept.

portugaise, Ed. Civilização Brasileira). Marx se réfère ici aux *General Statutes of Massachusetts* et à la loi de limitation des heures de travail du New Jersey, qui en 1838 et 1851, respectivement, fixaient la journée de dix heures pour les mineurs de moins de douze ans.

L'augmentation du temps productif était liée à la concentration de plus en plus intense des travailleurs libres dans le secteur manufacturier et à la disparition du processus de travail corporatif (des guildes), remplacé dans une phase intermédiaire par le travail domiciliaire - *domestic system*.

Si au début la monarchie a fourni une série d'édits favorables aux maîtres des corporations, tels que ceux proclamés par Louis XI, les alliant dans la lutte contre la féodalité, dans les siècles suivants elle a commencé à saper les règlements des guildes, les soumettant au contrôle direct du roi. Des taxes excessives ont été appliquées et une inspection sévère des communautés a été imposée, mesures adoptées, par exemple, par Richelieu. Les conflits entre les apprentis et les valets d'une part et les maîtres d'autre part, ainsi que l'évolution des relations entre la monarchie et les ordres professionnels, ont conduit à la diffusion du travail à domicile dès le XVI^e siècle, au milieu de la Renaissance. "Le travail libre s'est répandu dans toute l'Europe depuis le XVI^e siècle. L'industrie crée des ateliers dans les zones rurales et les agriculteurs y travaillent en dehors de toute réglementation. Ces phénomènes se reproduisent partout, plus ou moins tardivement, selon l'évolution politique du pays. Ils entraîneront avec eux la disparition des corporations" (François Barret, *Histoire du Travail*, Paris, Puf, 1955, p. 33).

Au cours du XVIII^e siècle, lorsque l'accumulation de capital marchand et les vagues de travailleurs ruraux expulsés par le mouvement des *enclosures* avaient façonné la situation la plus

favorable, c'est que les manufactures apparaissent, et avec elles, la première grande révolution industrielle. "Le capitalisme industriel commence lorsqu'un nombre important de travailleurs sont employés par un seul capitaliste... Le capitaliste a assumé ces fonctions de gestion en vertu de sa propriété du capital. Dans les rapports capitalistes de troc, le temps des travailleurs salariés était leur propriété tout autant que la matière première fournie et les produits sortant de leurs ateliers... les règles d'apprentissage et les statuts juridiques, communs au mode de production féodal et corporatif, ont persisté pendant un certain temps et ont dû être progressivement bannis à mesure que le capitaliste consolidait ses pouvoirs dans la société et détruisait les aspects juridiques des formations sociales précapitalistes" (Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, version portugaise, Zahar, 1981, pp. 61-62). Citant David Landes (*The Unbound Prometheus, Technological Change and Industrial Development in Western Europe*, 1969), Braverman poursuit: "Le fabricant qui voulait augmenter sa production devait obtenir plus de travail de la main-d'œuvre déjà recrutée. Mais là, il retombait dans les contradictions internes du système. Et il n'avait aucun moyen de contraindre ses ouvriers à un certain nombre d'heures: le tisserand, ou artisan à domicile, était maître de son temps, commençant et s'arrêtant quand il le voulait".

Si en 1819, il y avait déjà dix mille ouvriers dans le tissage du coton (dont les machines se sont développées beaucoup plus lentement que celles de la filature), et encore environ 240 mille effectuant des travaux en sous-traitance, dans le système domiciliaire, déjà dans les années 1840, la structure avait radicalement changé, avec 150 mille ouvriers dans les manufactures et seulement 60 mille dans le

processus intermédiaire de production (cf. Frédéric Mauro, *Histoire de l'économie mondiale*, version portugaise, Zahar, 1976, chap. 1).

La situation de la propriété, ou du moins de la copropriété du temps de travail, a fait l'objet de durs débats à la fin du XVIIIe siècle entre les opposants et les partisans d'une modification du système à l'époque. Dans le chapitre VIII du *Capital*, qui traite de la journée de travail, Marx reproduit quelques extraits de cette lutte. Tout d'abord, lisez Postlethwayt (Premier discours préliminaire): "Je ne peux pas conclure ces brèves remarques sans enregistrer le commentaire trivial, fait par de nombreuses personnes, selon lequel le travailleur ne travaille pas tous les six jours, s'il peut gagner suffisamment pour vivre en cinq jours. Ils concluent par la nécessité d'augmenter les impôts, ou toute autre mesure, sur les moyens de subsistance, afin de contraindre l'artisan et l'ouvrier de manufacture à travailler sans interruption six jours par semaine. Je dois demander la permission d'être en désaccord avec ces grands politiciens qui luttent pour l'asservissement perpétuel des travailleurs de ce royaume; ils oublient le proverbe: le travail sans distraction est brutal. Les Anglais ne se targuent-ils pas de l'ingéniosité et de la compétence de leurs artisans et de leurs ouvriers à la fabrication, qualités qui, jusqu'à ce jour, ont donné crédit et renommée aux produits britanniques? Quelle en est la cause? Probablement une seule: la manière particulière dont la population active sait se recréer. S'ils étaient contraints de travailler [hommes, femmes et enfants] toute l'année, en répétant sans cesse la même tâche, ne verrait-on pas leur originalité endommagée, ne deviendrait-on pas stupides, au lieu d'être alertes et habiles, ne perdrait-il pas nos travailleurs, dans cet éternel esclavage, leur renommée, au lieu de la préserver? Quelle compétence artistique peut-on attendre d'animaux épuisés?! Beaucoup d'entre eux réalisent

en quatre jours de travail ce que les français font en cinq, parfois six... J'espère qu'ils ne perdront jamais ces privilèges ou la belle vie dont ils tirent leur ingéniosité et leur courage".

En réponse, l'auteur anonyme du *Essay on Trade and Commerce* (1770) raisonne: "Si le repos du septième jour de la semaine est une institution divine, nous devons en conclure que les autres jours de la semaine appartiennent au travail, et obliger les autres à respecter ce précepte ne peut être considéré comme de la cruauté... Que l'humanité, par nature, tend vers la commodité et la paresse, nous le savons par l'expérience fatale que nous avons avec les plébéiens employés dans l'industrie manufacturière qui, en moyenne, ne travaillent pas plus de quatre jours par semaine, sauf si les moyens de subsistance deviennent plus chers... Le remède sera parfait lorsque les travailleurs du secteur manufacturier se contenteront de travailler six jours pour la même quantité qu'ils reçoivent en quatre jours".

Il est également très illustratif le passage d'une des lettres que Machiavel envoya à son ami Francesco Vettori (10 décembre 1513) alors qu'il se trouvait à Albergaccio, déjà expulsé de Florence par la famille Médicis: "Puis vient l'heure du déjeuner et, avec les miens, comme le permet ce pauvre village et mon maigre patrimoine. Après avoir déjeuné, je retourne à l'auberge: il y a l'aubergiste et, d'habitude, un boucher, un meunier, deux boulangers. Avec eux, je m'abêtis tout l'après-midi en jouant au cricket, au triquetraque, et après cela naissent mille discussions et d'interminables échanges de mots insultants; la plupart du temps nous jouons sérieusement et ils nous entendent crier à une distance non moindre que San Casciano".⁹

^{9 9} *Vieni in questo mentre l'ora del desinare, dove con la mia brigata mi mangio di quelli cibi che questa povera villa e paululo patromonio comporta. Mangiato che ho, ritorno nell'hosteria: quivi è l'hoste, per*

La période de 1750 à 1850 en Angleterre, et jusqu'aux dernières années du XIXe siècle pour les autres pays d'Europe (ainsi que pour divers segments de l'industrie anglaise), présente un tableau de l'exploitation du travail vivant encore plus grave que celle observée aux XIVe et XVe siècles, tant en ce qui concerne la forme d'appropriation de la valeur que le temps de travail requis.

"Ainsi, en été, la journée dans l'artisanat parisien atteint un maximum de 16 à 17 heures; en hiver, il ne dépasse pas 11 heures. Mais ces chiffres correspondent au nombre d'heures entre le début et la fin du travail; il faut en soustraire les pauses et le temps des repas pour obtenir la durée réelle du travail. Le statut des lisseurs de drap de laine, en 1384, leur accordait de deux heures et demie à trois heures et demie de pause, selon la saison" (Jean Verdon, *Les Loisirs au Moyen Âge*, Tallandier, 1980, p. 11). Il y aurait donc une variation entre 8 heures et demie et 13 heures et demie par jour entre l'été et l'hiver.

Quant au nombre de jours de travail annuels, il variait de 250 à 260, dont au moins 70 avec des jours réduits, compte tenu des conditions climatiques. Par conséquent, le nombre de jours libérés était de 105 ou 115, selon le statut de la corporation. Les dispositions des ordres artisanaux comprenaient des dispositions interdisant le travail le samedi et le dimanche ainsi qu'à certaines dates, couvrant les jours de fête, la veille ou le lendemain.

Il faut également noter que la technologie de la manufacture a *artificialisé* les environnements physiques de travail, obtenant ainsi

l'ordinario, um beccaio, um mugnaio, due fornaciai. Com questi io m'ingaglio per tutto di giuocando a cricca, a trich-trach, e poi dove nascono mille contese e infiniti dispetti di parole injuriose; e il più delle volte si combate um quattrino e siamo sentiti non di manco gridare da San Casciano.

une régularité du temps productif, auparavant intermittent et variable selon les circonstances du climat naturel.

La nécessité de modifier les relations de production et le processus de travail, en les soumettant tous deux au contrôle direct du capital, ainsi qu'à l'appropriation de la plus-value absolue, se traduit par le transfert, au sein de l'industrie, du contrôle des heures de travail et, par conséquent, par la réduction du temps résiduel existant auparavant.

Et pourtant, si d'une part les changements dans les relations sociales et dans le processus de travail ont conduit à une augmentation du temps de travail moyen, en diminuant le temps résiduel, d'autre part le volume de production et les gains de productivité ont augmenté énormément. Les exportations anglaises, exprimées en millions de livres, sont passées de 9 en 1741 à 36 en 1801. Si l'on exclut la laine, la part des produits manufacturés dans les exportations est passée de 8 à 27 % au cours de la même période. "Cette évolution reflète la production croissante de clous, de haches, d'armes à feu, de wagons, de montres, d'écharpes, de boutons, de cordes et de milliers d'autres marchandises; la variété est devenue si grande que les douaniers se sont lassé de remplir de longues relations de marchandises et ont lancé une grande partie de ces exportations sous le titre de 'marchandises diverses'" (André G. Frank, *World Cumulation*, 1492-1789, version portugaise, Zahar, p. 242, citant Ralph Davis dans *English Foreign Trade*, Londres, 1969).

L'extraction du charbon, qui n'atteignait pas 6,5 millions de tonnes en 1780, a atteint 64 millions de tonnes en 1850. Une augmentation de plus de 880 % de la productivité marginale. La consommation de coton, environ 5,1 millions de livres dans les années 1771-1780, a

dépassé 98 millions de livres dans la décennie 1811-1820, montrant un bond d'environ 1820%.

Il est indéniable que pendant l'expansion du produit social et de la productivité à l'époque de la fabrication et jusqu'à la concentration du capital et de la technologie à la fin du XIXe siècle, il y a eu une expansion substantielle du temps productif. Sa réduction ultérieure, lentement conquise, ne pouvait venir automatiquement, spontanément, à la manière d'un dieu ex machina. C'était la conséquence simultanée de deux facteurs, tous deux liés aux nouvelles relations sociales de production: d'une part, l'intensification du travail, permise par les machines; d'autre part, le processus de politisation des relations de travail. "La prolongation non mesurée de la journée de travail, produite par des machines aux mains du capital, après un certain temps, provoque... une réaction de la société qui, menacée dans ses racines vitales, établit une journée de travail normale et légalement limitée. En conséquence de cette limitation, un phénomène que nous avons déjà examiné - l'intensification du travail - prend une importance décisive... En termes généraux, la méthode de production de la plus-value relative consiste à permettre au travailleur, avec l'augmentation de la productivité du travail, de produire plus avec la même dépense de travail, en même temps... Mais la chose est différente après la réduction coercitive de la journée de travail. Cette réduction, avec le puissant élan qu'elle donne au développement de la force productive et à l'économie des conditions de production, impose au travailleur une plus grande dépense de travail dans la même durée, une plus grande tension dans la force de travail, un remplissage plus dense des pores de la journée, bref, un tel degré de condensation du travail qu'il ne peut être atteint qu'en réduisant la journée de travail... Le temps de travail se mesure

désormais de deux façons, selon son étendue (durée) et selon son degré de condensation (intensité)... Le premier effet de la journée de travail raccourcie découle de cette loi évidente: la capacité d'action de la main-d'œuvre est dans le rapport inverse du temps d'action. Par conséquent, et dans certaines limites, ce qui est perdu en durée est gagné en efficacité. Par la méthode de rétribution (salaire à la pièce, à la tâche et autres stimuli), le capital incite le travailleur à employer réellement une plus grande force de travail... l'introduction de la loi industrielle a démontré de façon flagrante que la simple réduction de la journée de travail augmente considérablement la régularité, l'uniformité, l'ordre, la continuité et l'énergie du travail" (Karl Marx, *Le Capital*, version portugaise, Civilização Brasileira, livre I, chapitre XIII, pp. 466-468).

Outre le phénomène d'intensification et de compression du travail - plus d'effort en moins de temps - générant une valeur ajoutée relative, les luttes et les forces socio-politiques - syndicales, associatives, partisans - que le processus de production avait engendrées en concentrant le travail vivant et, en même temps, en l'expropriant, se sont développées en parallèle.

Les conflits politiques et économiques entre le capital et le travail ont commencé à prendre la connotation d'une véritable lutte entre les deux nouvelles classes sociales dès 1830. La date "... détermine une innovation encore plus radicale en politique: l'apparition de la classe ouvrière comme force politique consciente et indépendante en Grande-Bretagne et en France, et des mouvements nationalistes dans un grand nombre de pays européens... Et en Grande-Bretagne et en Europe occidentale, cette année détermine le début de ces décennies de crise dans le développement de la nouvelle société, qui se sont terminées par la défaite des révolutions de 1848 et le

gigantesque bond économique après 1851" (Eric Hobsbawm, *The Age of Revolutions - 1789/1848*, version portugaise, Paz e Terra, 1981).

La nécessité de réduire la spoliation du travail et du temps de sa durée (lois du travail) s'est inscrite dans le cadre plus large des mouvements de transformation politique de la société capitaliste pour de meilleurs salaires, le suffrage universel et l'éducation populaire. Seules les expériences douloureuses résultant des troubles, des grèves, des emprisonnements, des exils et des massacres pouvaient adoucir la voracité insatiable du capital. Souvenons-nous en passant: la Working Men's Association (1836), la People's Charter (1838-1848), le socialisme chrétien de Buchez et Leroux, le communisme utopique de Cabet, le révolutionnisme xénophobe de Blanqui, le marxisme, l'anarchisme de Bakounine et Kropotkine, le proudhonisme, les révolutions de 1830, de 1848, la Commune de Paris, le syndicalisme de Labriola et Sorel, l'idée de la grève générale (Tortellier, Dormoy). Et aussi les luttes des organisations internationales pour la limitation du travail à huit heures; celle du Parti Ouvrier Français, de la Société Fabian, du Congrès des syndicats, du Parti Social-démocrate Allemand et de l'AFL et des Industrial Workers of the World, aux États-Unis.

Les lois manufacturières de 1847-1848, 1850 et 1853 en Angleterre sont généralement signalées comme les premières à limiter la journée de travail à dix heures par jour. En fait, les lois fixaient un temps de production hebdomadaire moyen, souvent augmenté d'une heure par jour, comme l'attestent en pratique les rapports des inspecteurs d'usine au cours des décennies 1850 et 1860. Les lois prévoyaient dix heures et demie pour les cinq premiers jours et sept heures et demie pour le samedi, ou le sixième jour. En

outre, plusieurs secteurs de l'industrie n'ont pas bénéficié de ces lois: céramique, tissage de la soie, allumettes, boulangerie, et services privés: cochers, chauffeurs de bus, et blanchisseurs, par exemple.

En tout cas, *ce n'est qu'à partir de 1937, en Angleterre, avec les lois des neuf heures, que le temps de travail des adultes et des hommes est revenu à la même durée qu'au XVIIe siècle et dans la première moitié du XVIIIe siècle* (à l'exception des mineurs, qui avaient accompli le trajet de huit heures pendant les cinq premiers jours en 1908). En France, une situation similaire s'est produite après la Première Guerre mondiale, en 1919, avec la loi des huit heures.

Nous avons donc le tableau suivant de l'évolution du temps de travail hebdomadaire, selon l'Annuaire des statistiques du travail du Bureau International du Travail (1980).

<i>Angleterre</i>	<i>France</i>
1650-1750 – 45 a 55 heures	1650-1750 – 50 a 60 heures
1750-1850 – 72 a 80 hs	1750-1848 – 72 a 80 hs
1850-1937 – 58 a 60 hs	1848-1919 – 60 a 68 hs
1937 – 45 a 51 hs	1919 – 46 a 50 hs
1971 – 44 hs	1979 – 41,2 hs

Lorsque la lutte syndicale et partisane s'est intensifiée à la fin du XIXe siècle, dans les pays centraux de l'industrialisation; lorsque l'accumulation de capital industriel liquide avait déjà atteint des niveaux plus élevés que les précédents et que la division internationale du travail avait pris de l'ampleur, via l'impérialisme, alors le surmenage absolu pouvait être progressivement absorbé par l'équipement mécanique à vapeur, puis par les équipements électromécaniques. Avec ceci commence le processus de réduction

du temps socialement nécessaire à la production dans les pays du capitalisme avancé.

Pour se rappeler, en Angleterre, il y a eu 719 grèves en 1899, 346 en 1904, 585 en 1907 et plus de 800 en 1910. En 1912 et 1913, quelque 2,5 millions d'employés et de travailleurs commerciaux ont paralysé leurs activités en Irlande. De 1893 à 1898, 7.029 grèves ont éclaté aux États-Unis, un nombre qui est passé à 15.463 dans les années 1899 à 1904. En France, la CGT, créée en 1895 et réorganisée en 1902, a commandé la quasi-totalité des grèves pour la réduction des heures de travail, principalement les générales de 1906, 1920 et 1936.

Si, à l'époque de la fabrication, la charge de travail était progressivement passée à 72 à 80 heures par semaine, selon les pays et les branches de production, elle a commencé à diminuer à la fin du XIXe siècle, parallèlement à la création de grandes entreprises. L'augmentation du temps résiduel a coïncidé avec l'avancement d'objectifs sociaux plus complets et le remplacement des petites et moyennes propriétés manufacturières, de la main-d'œuvre extensive, par des industries de centralisation du capital et de la technologie.

Les spécialistes du temps libre ont dit et répété que cela a émergé et s'est développé avec la révolution industrielle. Mais le fait évident est que le temps résiduel fait son premier grand saut, après la première grande révolution industrielle, dans une ère avancée de transformations qualitatives du capitalisme, principalement du point de vue sociopolitique. Il fallait conjuguer les luttes ouvrières, toujours tardives par rapport à la genèse même du prolétariat industriel, l'avènement de la grande entreprise et la modification de la nature de la plus-value pour que le temps de production régresse. Par conséquent, les temps résiduels (récupération psychosomatique et

obligations sociofamiliales) et les temps de loisirs (activités de libre choix) sont des produits économiques et politiques, dont les frontières se situent dans la capacité de croissance du produit social, de la productivité et, par conséquent, du niveau de vie de la population.

En comparant, par exemple, l'indice des coûts salariaux, l'indice de productivité, l'indice du PNB et la durée hebdomadaire moyenne du travail aux États-Unis, en France et en Allemagne (encore la République Fédérale) entre 1960 et 1972, on constate que les gains macroéconomiques ont été principalement convertis en salaires et très peu en temps résiduel (*International Economic Report of the President, Washington DC, Printing Office, 1977*).

I) Coûts Salariaux en dollar et variations (1967 = 100)

	1960	1972	% variation
EUA	77,0	137,0	78
France	56,1	164,3	193
Allemagne	51,9	211,7	308

II) Productivité et variations (mêmes années)

EUA	78,8	116,0	47
France	68,7	135,9	98
Allemagne	66,4	130,3	96

III) PNB en dollars e variations

EUA	73,1	116,2	59
France	66,7	134,1	101
Allemagne	76,2	130,8	72

IV) Durée Hebdomadaire de Travail

EUA	40,0	40,5	+ 1
França	46,0	44,6	- 3
Alemanha	44,8	42,8	- 4,5.

Au cours de la période susmentionnée, l'automatisation et les systèmes informatiques ont fait des progrès remarquables, provoquant plus de chômage technologique qu'une réduction du temps de travail vivant. L'accent a été mis davantage sur l'efficacité du facteur travail que sur le temps soustractif ou de loisir ; le but était d'assurer une amélioration du niveau de vie plutôt qu'une réduction correspondante du temps productif.

Et des données similaires ont pu être observées pour le Japon. Entre 1968 et 1976, les indices économiques ont montré les augmentations suivantes pour la productivité, le PNB et le coût salarial: 82%, 69% et 35%, respectivement. Au cours de la même période, la durée moyenne du travail est passée de 44,6 à 40,2 heures, pour remonter à 41,2 heures en 1980 (Year Book of Labour Statistics, Annuaire des statistiques du travail, 1980).

Prétendre, par conséquent, que la production et la productivité sont des causes de temps résiduel n'explique pas grand-chose de cette dynamique. Entre 1900 et 1912, le nombre moyen d'heures de travail industriel aux États-Unis est passé de 55,3 à 50, soit environ quatre fois plus que pendant la phase d'augmentation de la production et de la productivité entre 1960 et 1972. En outre, dans cette première période, le PNB a connu une augmentation annuelle de 3,72%, un pourcentage inférieur à celui de la dernière période mentionnée, qui était de 4,92%.

Nous croyons que la conclusion est, une fois de plus, sans équivoque. Le temps résiduel incarne l'une des réalisations sociopolitiques possibles. Sinon, un processus purement mécanique (production - productivité) aurait déjà conduit le temps résiduel à un maximum de 25 heures par semaine, en maintenant le rythme de la première moitié du XXe siècle.

Cette dynamique ressemble, à notre avis, à celle de la rémunération du facteur travail. Il existe des situations purement économiques qui l'influencent, mais la plus ou moins grande capacité de résistance ou de lutte sociale peut également interférer dans les résultats du processus.

Le mythe et la raison

Jusqu'au VIe siècle avant J.-C., en Grèce, les mots "mythe" et "logos" (μῦθος, λόγος) désignent des actions similaires. C'est-à-dire que les deux signifiaient la parole, la narration ou, selon la sémiologie moderne, le discours. Il n'y avait donc pas de séparation claire des significations, et elles pouvaient être utilisées indifféremment. C'est le cas des textes homériques, par exemple.

Le mythe apportait avec lui des formes et des contenus étroitement liés à la pensée archaïque. Elle se référait presque toujours à la création du monde et à la réalité sensible, tout en établissant des préceptes de conduite religieuse, éthique ou morale. Par ce biais, le roi (*anax* ou *basileus*) prononçait des sentences de justice sacrée (*thémistes*), contre lesquelles aucun appel ne pouvait être fait. Fruit de civilisations orales, le mythe était aussi une façon mnémotechnique de revivre le passé, de réaffirmer le caractère sacré de la vie et des êtres surnaturels - les démiurges du monde et des

hommes. Les chants mythiques, toujours récités et jamais écrits, étaient des narrations d'origine céleste et traduisaient la parole divine elle-même. Pour cette raison, la poésie (*poiesis*) constituait la forme la plus achevée, le véhicule par excellence du langage mythique (la prose a toujours été, historiquement, postérieure à la forme poétique, tant dans les civilisations européennes qu'asiatiques). Elle était présidée par la déesse *Mnemósine* (la mémoire). La poésie enchantait et émouvait précisément par les prédicats et par son origine sacrée. Une autre caractéristique intrinsèque du mythe est celle qui configure l'ambivalence, le renoncement aux différences frappantes entre les choses et entre les essences des choses (*ousía*). Ainsi, la bisexualité des dieux, les actions considérées comme bonnes et, en même temps, nuisibles, le comportement destructeur et créatif, l'ambiguïté de la vérité et du mensonge, phénomènes qui ont fait du mythe un univers d'expression cognitive totalitaire, c'est-à-dire qui unifiait tous les phénomènes au-delà de sa diversité.

Cette même dimension non contradictoire a empêché une démarcation claire entre les notions de travail et de loisirs, fusionnées dans la conception de besoin vital.

Le mythe, cependant, ne pouvait survivre qu'en unissant le sacré et le monarchique. Avec l'avènement progressif d'autres formes politiques, la parole et le discours mythiques ne représentent plus l'ordre divin et souverain du *basileus*. La parole est humanisée, individualisée et, en même temps, socialisée dans la polis. Elle acquiert un statut ou une condition d'action politique, de citoyenneté. Cette transformation commence dans les fiefs des guerriers, où les premières assemblées, le *mesoi*, appelé cercle commun des soldats d'infanterie, commencent à discuter de la structure et de l'organisation de l'armée. Plus tard, au VI^e siècle avant J.-C., de telles

assemblées s'étendront à d'autres segments sociaux qui luttent contre la prédominance de la royauté. Le mot "mesoi" signifiera également "classe moyenne" ainsi que "ce qui est disponible pour tous" ou "public".

Le sens du mot mythe restera une allégorie (*allos agorein*), le discours qui sert à raconter l'autre, celui ou celle qui n'est plus présent. Et la raison (le *logos*), le discours qui construit la polythésie ou le gouvernement républicain, qui décrit le pourquoi des choses, va progressivement s'imposer définitivement. La demande populaire de publication des lois, la clameur des codifications législatives et les discussions philosophiques joueront le rôle de propagateurs de ce nouveau savoir qui discrimine les faits, qui met en doute le mythe, qui établit des distinctions, qui revendique enfin le pouvoir, auparavant unifié, du sacré et du monarchique.

Pour ce qui nous intéresse de plus près, nous verrons que la pensée grecque, tout en introduisant une séparation entre le mythe et la raison, discrimine ou nomme les différentes significations du mot travail, en le reliant à la finalité de l'action. Il y aura donc un travail-action douloureux, au sens moderne, une activité technique de création, également présente dans les concepts actuels, et une activité simultanée - travail/loisir - que notre pensée a du mal à appréhender, mais qui s'inscrit dans les utopies des sociétés futures, des sociétés du travail individualisé et librement choisi, du fait d'une automatisation et d'une réinstitution de la société à l'échelle mondiale.

Les Travaux et les Jours

La recherche primaire sur les catégories du travail dans la culture occidentale se trouve bien sûr dans "Les Travaux et les Jours" (*Erga kai Hemera*) de Hésiode.

Après l'invocation traditionnelle des muses et la demande au dieu suprême d'accepter leur argument, le poète aborde les deux disputes ou émulations (*eris*) auxquelles les hommes sont confrontés. L'une entre elles doit être condamnée parce qu'elle donne lieu à la discorde et à la guerre. L'autre est à saluer car elle "éveille à l'action (*ergon*) efficace même l'homme au bras paresseux"; "le potier envie le combat du potier; le chanteur, celui du chanteur. Cette émulation est bonne pour les mortels" (chants 15 à 25). Et les deux préceptes qui devraient guider les hommes dans ces émulations sont la justice et l'action efficace.

Puis Hésiode chante le mythe de Prométhée, et avec lui la transformation de l'action créatrice en travail (de *l'ergon* au *ponos*). La quatrième chanson décrit le mythe des cinq genres humains (*genus*). Le premier d'entre eux constituait celui des hommes d'or. Ils étaient encore créés par Cronos et vivaient "comme les dieux, le cœur libre de tout souci, séparés et à l'abri des plumes et des misères... ils s'amusaient aux fêtes, loin de tout mal". Plus tard: "le soleil fécond produisit par lui-même une récolte abondante et généreuse, et ils vécurent dans la joie de la paix de leurs champs au milieu d'innombrables biens" (versets 110 à 121). Sur ordre de Zeus, ils sont devenus les gardiens (*phylakés*) des mortels "quand le soleil se couchait".

Le deuxième genre, les hommes d'argent, avaient des avantages similaires à leurs prédécesseurs, bien que les créatures n'aient pas vécu aussi longtemps que les premières; mais ils furent bientôt punis

par Zeus parce qu'ils refusaient d'adorer les dieux, ayant été alors transformés en génies de l'Hadès.

Puis suivit le genre des hommes de bronze, créés pour servir Arès, le dieu de la guerre. La quatrième race est l'ancêtre direct des hommes contemporains d'Hésiode. Ils avaient une origine semi-divine (*emiteoi*) et formaient la lignée guerrière de Thèbes et de Troie. Ils vivent, après leur mort, au bout du monde, tout aussi libres des soucis de l'existence quotidienne. Ce sont des héros chanceux pour qui le soleil apporte la récolte trois fois par an, sans avoir à travailler pour elle.

Le cinquième genre, celui des hommes de l'âge de fer, est destiné à la souffrance quotidienne, à la fatigue pour obtenir leurs biens, à la lutte quotidienne qui caractérise les *ponos*. La similitude avec la condamnation de YHWH dans l'Eden est symptomatique de la condition humaine. Pour Hésiode, ce cinquième genre disparaîtra en raison de sa propre méchanceté, de son dérèglement (*hybris*) et de l'absence de conscience de sa propre individualité, de ses propres sentiments de dignité (*aidós*), de conscience publique et du respect humain. L'extinction de l'humanité, ou du moins celle de la race de l'âge de fer, sera la conséquence de la colère divine (de Némésis, la déesse de la justice et de la fortune).

Dans le chant suivant, Hésiode s'adresse aux rois, affirmant que c'est seulement là où la justice et la tempérance règnent que la vie peut devenir joyeuse et productive. Parce que la justice est le première des biens, la terre de ce royaume offre une vie pleine; les animaux domestiques approvisionnent la maison en abondance; les fruits sont multipliés sur les plantations et les fêtes peuvent être joyeuses, continues et insouciantes.

Le mythe de Prométhée

C'est à travers le mythe de Prométhée qu'Hésiode interprète l'apparition du travail.

Lors d'un banquet, à l'époque où les hommes, les dieux et les titans vivaient encore ensemble, Prométhée, l'un des titans, se retrouve chargé de distribuer les portions de chair parmi les invités. Le héros titanesque distribue alors aux hommes des portions abondantes et nombreuses, et à Zeus offre une portion enveloppée de graisse mais remplie d'os. Le sens de son attitude est d'affronter le pouvoir et la forme de partage des biens entre les hommes et les dieux. Révolté par l'insulte, Zeus cache le feu sacré et naturel, ainsi que la fertilité naturelle de la terre (*bios*). Prométhée parvient cependant à recréer le feu dans la tige d'un nartex et à transmettre ce savoir aux hommes.

La conséquence de ces actes coïncide avec la fin de l'âge d'or, "dont la représentation mythique souligne l'opposition entre fécondité et travail, puisqu'à cette époque toutes les richesses naissent spontanément de la terre... Dans ce contexte, la fécondité et le travail apparaissent comme deux fonctions opposées et complémentaires. La condition humaine se caractérise précisément par ce double aspect ambivalent. Tout avantage a sa contrepartie, tout bien, son mal" (Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, version portugaise, Ed. Difusão Europeia do Livro, 1973, pp. 209-210). La duplicité de la nature du travail - souffrance et contrainte d'une part, et richesse d'autre part - correspond également aux deux luttes ou émulations chantées par Hésiode au début de son poème.

L'action humaine, c'est-à-dire l'action ergonomique, qui transforme un pouvoir en acte, une virtualité en quelque chose de concret, et qui jusqu'alors incluait le travail, acquiert un sens nouveau

mais en même temps terrible, dans le sens d'étrange et de désastreux. Car le travail qui demande un effort, qui devient étrange à l'individu même qui l'exécute, surgit, et donc amère son existence et sa condition humaine. Dans le langage moderne, terrible n'est rien d'autre que le concept d'aliénation.

Le travail sur la pensée grecque rationnelle

Dans la société esclavagiste, la pensée grecque en est venue à distinguer, sous différents noms, des actions que nous regroupons aujourd'hui sous le sens du travail. Cette distinction s'est toutefois accentuée après la période mythique.

Tout d'abord, nous pouvons trouver le mot déjà mentionné *ergon* (du verbe *ergazestai*), qui exprime le produit d'une vertu immanente à chaque être, celle qui est voilée ou cachée, mais potentiellement y présente. Comme, par exemple, la possibilité que la graine devienne un arbre, ou que le nouveau-né devienne un adulte.

Cette virtualité englobe à son tour le *prattein* (de *praksis*) et le *poiein* (de *poieisis*), ou labeur. *Prattein* est une activité naturelle dont le but n'est pas de produire un objectif externe, socialement utile, mais de conserver le succès de celui qui l'exerce ou le pratique. Cette idée est développée dans les passages VII, 1325 de la *Politique*, et Z4, 1140 de l'*Éthique à Nicomaque*, tous deux d'Aristote, ainsi que dans les *Carmides*, de Platon, 163b. Par exemple: "Les choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont comprennent à la fois les choses qu'on fabrique et les actions qu'on accomplit. Production et action sont distinctes (sur leur nature nous pouvons faire confiance aux discours exotériques); il s'ensuit que la disposition à agir accompagnée de règle est différente de la disposition à produire

accompagnée de règle. De là vient encore qu'elles ne sont pas une partie l'une de l'autre, car ni l'action n'est une production, ni la production une action". Plus tard (1176b), exposant la nature du bonheur, le philosophe dira: "... mais si nous devons plutôt placer le bonheur dans une certaine activité, ainsi que nous l'avons antérieurement indiqué, et si les activités sont les unes nécessaires et désirables en vue d'autres choses, et les autres désirables en elles-mêmes, il est clair qu'on doit mettre le bonheur au nombre des activités désirables en elles-mêmes et non de celles qui ne sont désirables qu'en vue d'autre chose: car le bonheur n'a besoin de rien, mais se suffit pleinement à lui-même... Or sont désirables en elles-mêmes les activités qui ne recherchent rien en dehors de leur pur exercice". On voit que cela introduit la notion de liberté ou de non-contrainte, ainsi que celle d'immanence d'action.

Quant au labeur (*poiein*), il constitue le travail technique de l'artisan, de l'agriculteur, dans le but de fabriquer un objet extérieur, destiné à satisfaire un besoin social. Il est éclairant à cet égard les formes de vie qu'Aristote a cataloguées comme indépendantes des besoins et librement choisies. Ils ont en commun le destin de contempler ou même de "pratiquer" le beau: la vie qui a pour objectif de prendre soin du corps ; celle qui est consacrée aux sujets de la polis et la vie théorique ou contemplative, philosophique ou scientifique, qui enquête sur l'être (*ti estin to on*). Ces vies (*bioi*) sont basées sur l'action, sur la praxis, et jamais sur le labeur (*poiein*), puisque celui-ci découle d'une contrainte qui exclut la liberté (voir encore dans l'Éthique à Eudeme, 1215 à 35).

Aristote dit à ce propos: "À en juger par la vie que les hommes mènent en général, la plupart d'entre eux, et les hommes du type le plus ordinaire, semblent, non sans un certain fondement, identifier le

bien ou le bonheur au plaisir, et ils aiment donc la vie de plaisir. On peut dire, en effet, qu'il existe trois types de vie: celle que nous venons d'évoquer, la vie politique et la vie contemplative. Quant à la vie consacrée au gain, c'est une vie forcée, et la richesse n'est pas, bien sûr, le bien que nous recherchons: c'est quelque chose d'utile, rien de plus, et désiré dans l'intérêt de quelque chose d'autre" (EN, Livre I, 5).

Prattein, par conséquent, est davantage lié à l'activité des aèdes, des rhapsodes, des musiciens, des dramaturges, à la discussion philosophique et au débat politique, constructeur et administrateur des règles sociales de la vie commune. En bref, aux activités dites aujourd'hui artistiques, intellectuelles, culturelles et politiques.

De plus, les liens entre les loisirs et la politique dans la Grèce démocratique (non seulement à Athènes, mais aussi à Milet, Samos et Mégare, entre autres) ont été fondamentaux pour la constitution de la *polis*. Ce lien signalait un mode de vie axé sur la citoyenneté, c'est-à-dire sur les activités législatives et judiciaires. Une façon d'exprimer la qualité ou la vertu (*aretê*) de l'homme civilisé, celui qui s'oppose au barbare parce qu'il fait usage de la raison discursive, de la persuasion (*peitô*) dans l'assemblée et de l'agora. D'où Paul Veyne écrire (*Les Grecs ont-ils connu la démocratie?*, version portugaise, Revista Diógenes, n° 6, Univ. de Brasília, 1984): "... l'Antiquité pensait la politique en termes de militantisme aussi naturellement que nous la pensons en termes de démocratie, et ne pouvait pas la concevoir autrement... C'est ce que nous allons voir, en considérant les relations entre l'activisme politique et les pouvoirs sociaux de l'époque, ou entre le civisme et les loisirs... Une ville est une institution qui s'élève parmi les hommes, et le titre dans cette institution est généralement réservé aux privilégiés qui peuvent vivre de loisirs,

évidemment parce qu'ils sont riches; parfois le cercle des privilégiés s'était étendu à tout le monde (ainsi à Athènes), mais dans ce cas c'était un grand privilège ou un laxisme abusif. Quant à Platon, il revient à des doctrines solides: tous les participants à une ville modèle devraient avoir un patrimoine qui leur permettra de se consacrer exclusivement à la vie collective, pour laquelle ils seront à loisir... Le jeune Aristote, qui a également élaboré un plan de ville, n'est pas moins rigoureux: 'Les citoyens doivent mener une vie qui ne soit ni artisanale ni marchande; les futurs citoyens ne doivent pas non plus être agriculteurs, car il y a un besoin de loisirs à la fois pour améliorer la qualité et pour développer les activités politiques¹ (*Politique*, 1328b, 35)".

Il est facile de voir que l'on ne mesurait pas le loisir avec le chronomètre en main, mais il désignait un type de vie permanente. En ce sens, l'homme de loisirs, citoyen militant par excellence, n'a pas de profession; il s'identifie à la possession d'un patrimoine.

Ce n'est qu'à la fin de l'Antiquité, ou plus précisément après la fin de la période démocratique grecque, que le terme "skhole" a intégré l'idée de cesser toute activité, y compris politique, générant le sens de loisir. Auparavant, c'était l'apanage de l'homme libre qui se consacrait à l'étude (d'où le terme "école") et aux affaires publiques ou municipales. *Skhole* commence à indiquer la tranquillité, l'apolitia (l'inaction politique) et n'a donc plus de correspondance avec la liberté et la beauté de l'époque classique. Elle ne reflète plus la recherche intrinsèque de la satisfaction humaine, sa transcendance à produire de belles actions (*kalós-kai-agazía*, le rassemblement du bien et du beau) et à communiquer avec d'autres hommes tout aussi libres (le but du *zoon logon ekhon*, l'animal doté de la parole).

C'est à partir de ce moment que le loisir se détache de son aspect actif précédent, de son caractère unificateur de l'intimité (subjectivité) et du collectif (objectivité) pour s'habiller de tranquillité, de détachement ou de "nég-ation".

Ajoutez à cela le terme *ponos*, appliqué à toutes les tâches dont la réalisation exige un effort douloureux ou fatigant. Ainsi, par exemple, Xenofonte (Économique, tomes V.4 et VI.7) affirme que le *ponos* est une caractéristique du travail agricole et de l'exercice de guerre.

Toujours à cet égard, il faut être attentif au fait que "... le *ponos* ne peut pas prendre la valeur de la vertu active: au contraire, il apparaît comme une soumission à un ordre étranger à la nature humaine, comme une pure sujétion et soumission". De plus, "l'histoire sociale du travail confirme que ce système de pensée traduit clairement la forme d'organisation de la *polis*. La place des esclaves dans les activités artisanales s'accroît sans cesse: pour participer à la vie politique, les citoyens leur transmettront à chaque fois, ainsi qu'aux métèques, le soin d'assurer la production des richesses" (J.P. Vernant, opus cit. p. 235-236).

Dans le mythe du paradis terrestre (Eden), de l'âge d'or ou encore des utopies du Moyen Age et de la Renaissance, les actions humaines que nous appelons travail et loisirs ne sont pas configurées comme des phénomènes opposés. Ils font partie de la même sphère d'activité et s'interpénètrent donc. La rupture de cette totalité se produit, dans la vision mythico-religieuse, en raison de deux facteurs opposés et complémentaires: la transformation des conditions d'existence de l'homme et la connaissance progressive de la nature. C'est-à-dire du processus de détachement qui a eu lieu entre l'homme qui s'est converti en un sujet conscient et la nature qui devient l'objet

de la connaissance. En d'autres termes, dans la mesure où l'homme archaïque transmute son mode de vie et évolue dans le processus de production de ses moyens de subsistance, il voit la nature comme quelque chose à conquérir et à soumettre à ses desseins. Ce dépassement, représentatif de l'autoformation du sujet, le sépare de la conception unitaire du monde, car sa relation est désormais celle d'auteur et de démiurge, et non plus celle d'une simple créature et d'un acteur de ce même univers. Cette *hominisation* (processus de constitution historique de l'être humain) ne va cependant pas sans exigences. Et l'une de ces facettes est précisément la pénibilité du travail (la punition divine de la chute), nécessaire au développement de la connaissance pour laquelle il a choisi (le choix adamique pour l'arbre de la connaissance).

Peut-être pour des raisons comme celle-ci, la reconquête de la perfection ou de la non-contradiction revient toujours dans les utopies d'auteur, comme celles de Morus, Swift ou Marx. "Le communisme, comme dépassement positif de la propriété privée, en tant qu'auto-aliénation de l'homme, et donc comme appropriation effective de l'essence humaine... ; donc, comme retour de l'homme à lui-même en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain; un retour accompli, conscient et qui est venu s'inscrire dans toute la richesse du développement jusqu'à présent. Ce communisme est, comme naturalisme = humanisme, comme humanisme = naturalisme; il est la véritable solution de l'antagonisme entre les hommes et la nature, entre l'homme et l'homme, la résolution définitive du conflit entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et besoin (*Notwendigkeit*), entre individu et genre. C'est l'énigme résolue de l'histoire et elle est connue sous le nom de cette

solution" (K. Marx, *Manuscripts económico-philosophiques*, version portugaise, Collection Pensadores, Abril Cultural, p. 8).

L'utopie d'une unité ou la dénégation concomitante du travail et des loisirs

Pour en revenir à l'idée que ce que nous appelons le loisir ne constitue pas, dans son essence, une partie du temps ou de l'existence ou quelque chose d'opposé au travail, mais une forme de vie qui, par ses actions autonomes, productives ou non, utiles ou non, intégrerait l'homme dans sa plénitude (jamais vécue), voyons comment cette contradiction a pu être résolue, théoriquement, chez Hegel et Marx.

Dans l'étude de Hegel sur le "processus vital" (*der Lebensprozess*), le sujet s'oppose au monde objectif, ou présumé primitif, en tant que sujet n'existant qu'en et pour lui-même. Par conséquent, le sujet est la fin en soi (son propre concept) et l'extériorité représente pour lui un moyen et une réalité subjective. La relation sujet-monde commence par une forme originale de négation du sujet et, simultanément, par une volonté d'agir. Se renier soi-même et agir sur le monde constitue une nécessité et un premier moment dialectique. Le monde, cet autre être, est alors repositionné comme un monde pour lui-même, c'est-à-dire comme quelque chose d'identique au sujet lui-même. Par cette identité, le sujet peut s'objectiver, c'est-à-dire s'extérioriser. Mais une telle correspondance entre le sujet et le monde extérieur ne peut être adaptée à la totalité du sujet, mais doit correspondre à une des parties particulières, au moins, et cette possibilité réside dans le comportement de l'homme en tant que "particulier". Ce mouvement d'autodétermination du sujet

face à un monde égal à lui-même devient, dans la logique hégélienne, une contradiction absolue, qui conduit l'homme à la conscience malheureuse et douloureuse de ses relations naturelles.

Il est important de retenir que l'opposition primordiale de l'individu au monde, considérée comme un besoin à satisfaire, constitue une condition humaine, un passage inévitable de la conscience et une manifestation de l'idée comme mouvement vers sa propre objectivité. En tant que condition humaine naturelle, la subdivision du monde conduit l'homme au travail et à l'aliénation, à la dialectique seigneur-serf, à la production et à la reproduction de la vie.

Pour surmonter ce moment douloureux, il est nécessaire de faire l'expérience des conflits du travail, de la discipline et de la domination au sein de la société civile. Cette société, la *bürgerlich Gesellschaft*, couvre le système des besoins et de leur satisfaction par le travail et l'échange. Cependant, le dépassement prévu par Hegel ne révèle pas d'utopies révolutionnaires et aucune organisation sociale ou productive, ce qui est la caractéristique distinctive de la projection marxiste. C'est du moins ce que l'on peut conclure du passage suivant (*Philosophie de l'Esprit*, I, 173, traduction française Vera) : "L'homme ne pourrait trouver son véritable soutien et sa réelle satisfaction que dans ce monde qui lui est fixé en permanence et qui fait des pas fermes sans dévier de son cours; il doit, par conséquent, manifester la capacité nécessaire et requise pour la tâche à accomplir".

C'est dans le travail lui-même, et dans la société civile, que l'homme peut trouver sa satisfaction, car même en ce qui concerne l'immédiat, les objets particuliers et changeants, il y a là des éléments universels qui le ramènent à son empressement primitif, dont le contenu, nous le verrons plus loin, est le libre arbitre. "Et plus l'homme

exerce son activité dans la sphère de ses travaux, plus cet élément général est détaché des éléments particuliers. Ainsi l'homme finit par trouver son entière satisfaction dans sa profession et par s'y identifier dans sa vie" (idem, I, 189).

Mais au-delà de la société civile, c'est dans le droit et dans l'État - étape ultime de l'esprit objectif - que l'expression de la particularité personnelle, de la subjectivité, se pose et devient réellement effective. Le mot n'exprime pas vraiment un simple adjectif, mais nous renvoie au "réel en tant que rationnel" et conscient. Car l'État moderne serait le seul dans l'histoire à accorder un "espace de vie" à ce qui est individuel dans l'homme (ce que l'esclavage et la servitude antérieurs empêchaient) et, de plus, à dévoiler le libre arbitre pour qu'il devienne une existence. Le saut vers une satisfaction réelle et rationnelle se fera donc par la liberté.

Premièrement, la liberté est un concept pur (*Begriff*), ou la substance de la libre volonté, de la même manière que la masse, dit Hegel, est la substance de la matière. Si la loi fait partie du domaine de l'esprit, elle a sa place et son point de départ dans la volonté. "Désormais, la volonté est libre à partir du moment où la liberté constitue sa substance et sa destination. Il s'ensuit que le système de droit est le domaine de la liberté effectivement réalisée, le monde de l'esprit, un monde que l'esprit produit de lui-même, comme une seconde nature" (*Principes de la philosophie du droit*, § 4, traduction Derathé).

Le lien entre la liberté et la volonté est nécessaire, car la volonté sans liberté correspond à un vide, à une absence du sujet, à un non-être (*Unwesen*). Et, dialectiquement, il y a trois moments dans l'analyse de la liberté: 1) le moment de l'indétermination, de l'abstraction complète du contenu ou de la liberté de compréhension.

Elle correspond au "moi" en soi-même, à la pensée sous une forme explosive, recouvrant un rayon d'ouverture sans horizon; 2) l'instant où la volonté est déterminée et nie l'abstraction. Ici, la volonté est confrontée à un objet particulier et à un contenu spécifique et, à travers eux, décide. Le "moi" pénètre dans l'existence, sort de l'infini vers le fini; 3) enfin, le troisième moment - celui de la volonté dans sa vérité - qui signifie une particularité qui s'autodétermine, qui ramène à l'universalité parce qu'elle se reflète sur elle-même: "Le troisième moment consiste dans la possibilité pour le "moi" de se retrouver avec lui-même dans sa limitation, dans le fait de rester proche de lui-même, sans cesser d'être lié à l'universel, et donc de se déterminer... La liberté consiste à vouloir quelque chose de déterminé (donc, conscient et objectif), sans cesser d'être proche de soi dans cette *détermination* (une action efficace de détermination) et, en même temps, de revenir à l'universel" (idem, § 7 et observations).

La liberté elle-même (pouvoir ou possibilité) et pour elle-même (effectivement réalisée dans la production d'elle-même) ne se développe et ne devient réelle (idée) que par le biais du droit. La liberté en elle-même et pour elle-même réunit devoir et prérogative (ou droit) personnelle, car le moment final de la particularité qui se détermine et se réfléchit est essentiel et sa satisfaction absolument nécessaire (cf. paragraphe 261). Le droit se construit dans l'État, et l'État se caractérise par l'interpénétration du substantiel et de l'accidentel, de l'universel et du particulier; cela implique que l'obligation par rapport à la réalité substantielle est aussi la manifestation de la liberté particulière. C'est en tant que citoyen déterminé et rationnel, c'est-à-dire en tant que citoyen qui se forme dans la société civile, conscient de cette formation, et qui se transcende au niveau de l'État, associant l'individu au collectif, le

particulier au public, que se produit l'union effective de la liberté et du besoin.

Dans son texte sur *Hegel et l'État*, à la page 59, Eric Weil dit: "Si nous avons pour objectif une analyse de la pensée hégélienne dans son unité profonde, ce serait le moment de parler du concept fondamental de satisfaction. C'est elle qui constitue le moteur ultime de l'histoire de l'humanité: elle consigne à cette histoire son terme, qui sera atteint lorsque chaque individu sera reconnu comme une valeur absolue par tout autre individu et par tous les individus ; lorsque, pour rappeler une autre idée, la médiation sera totale entre les hommes (et entre les hommes et la nature). Nous nous contentons ici de cette simple allusion; il suffira de nous faire comprendre en quel sens l'État moderne donne satisfaction à ses citoyens; chaque individu se sait reconnu, chaque individu est et se perçoit comme un membre effectif de la communauté, et sait encore plus qu'il est connu et reconnu comme tel par tous les autres et par l'État lui-même".

Puisque l'objectif premier de Hegel est de décrire et d'expliquer le mouvement continu de l'esprit vers l'objectivité, vers la conscience de soi, à travers des étapes ou des instances médiatisées de l'histoire humaine, il est parfaitement cohérent qu'il concilie la liberté pour lui-même et la satisfaction des aspirations personnelles au sein de l'État, puisque c'est le terme ultime de la vie éthique.

Ainsi, les éléments qui donneraient corps à ce que nous appelons encore les loisirs se retrouveraient pour l'homme dans sa conscience, que ce soit par rapport à sa vie professionnelle et familiale, ou par rapport à ses droits et devoirs de citoyen. Le bonheur (*das Wohl*) de l'individu, réel parce qu'il coexiste avec les institutions de l'État et la vie publique, est le bien suprême (*das Gute*) et ne peut être détaché

de la loi (cf. paragraphe 130). Une fois encore, les loisirs ne seraient pas définis comme une activité ou un moment opposé ou complémentaire du travail, ni en marge de la totalité sociale.

Mais la critique des catégories hégéliennes de liberté, de volonté, de satisfaction et de bonheur, fusionnées dans l'État moderne et dans la conscience de soi et de l'Esprit, commence très tôt chez Marx. Ainsi, dans les *Manuscrits économique-philosophiques*, il est possible de vérifier que "dans la philosophie du droit de Hegel, le droit privé dépassé = la morale; la morale dépassée = la famille; la famille surmontée = la société civile; la société civile surmontée = l'État; l'État dépassé = l'histoire universelle. En réalité, le droit privé, la morale, la famille, la société civile et l'État continuent d'exister, mais ils ont été convertis en moments, en existences et en modes d'existence de l'homme, qui doivent être validés dans l'isolement, qui se dissolvent et s'engendrent mutuellement, etc. moments du mouvement" (opus cit., version portugaise, Collection Os Pensadores, p. 43). Tout dépassement ne se produit que comme objet de connaissance, comme conscience, et non comme efficacité pratique: "... ce processus (c'est-à-dire la dialectique du dépassement continu) doit avoir un porteur, un sujet; mais le sujet n'apparaît qu'en tant que résultat; ce résultat, le sujet qui se reconnaît comme conscience absolue de soi, est donc Dieu, l'Esprit Absolu, l'idée qui est reconnue et qui agit. L'homme efficace et la nature efficace deviennent simplement des prédicats, symboles de cet homme non efficace, caché, et de cette nature non efficace" (idem, p. 45).

Dans *L'idéologie allemande* (version portugaise, Ed. Presença, Lisbonne), Marx dira: "Il est certain que nous ne prendrons pas la peine d'expliquer à nos sages philosophes qu'en dissolvant la philosophie, la théologie, la substance, etc. dans la conscience d'eux-

mêmes, libérant ainsi l'homme de la dictature qui ne l'a jamais soumis, ils n'ont même pas contribué à la 'libération' de l'homme d'un pas en avant: qu'il n'est pas possible de réaliser une véritable libération sans être dans le monde réel et par des moyens réels" (pp. 27-28).

Et que nous démontrerait ce monde réel, qui emprisonne et soumet plus qu'il ne libère l'individu, selon Marx? Simplement qu'il ne peut y avoir ni libération, ni efficacité humaine, ni bonheur tant que la division du travail est un fait concret et une expression synonyme de propriété privée. "De plus, la division du travail et la propriété privée sont identiques; dans la première, ce qui est énoncé par rapport à l'activité est énoncé dans la seconde par rapport au produit de cette activité" (idem, p. 39). Ce qui fait que la division du travail = propriété privée est le fait que la propriété fixe ou congèle le travail de ceux qui ne possèdent pas de biens, réduisant ainsi les possibilités d'exercice réel de la liberté et l'expérience de la satisfaction. "En effet, dès le moment où le travail commence à être partagé, chaque individu a une sphère d'activité exclusive qui lui est imposée et dont il ne peut sortir; il est chasseur, pêcheur, berger ou critique, et il ne peut manquer de l'être s'il ne veut pas perdre ses moyens de subsistance... Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre travail en un pouvoir objectif qui nous domine et échappe à notre contrôle, contredisant nos attentes et détruisant nos désirs, est l'un des moments clés du développement historique jusqu'à nos jours" (idem, p. 41). L'activité cloisonnée, fixée par le besoin de survie, est objectivement imposée et se révèle étrange, "naturelle" (non volontaire), aliénante. L'aliénation serait donc synonyme de non-liberté, d'inefficacité, d'insatisfaction.

D'autre part, la division du travail ne doit pas être confondue avec la simple répartition des tâches. Marx distingue une division primitive des fonctions, issue de la vie sexuelle (à la suite de Hegel), une division naturelle du travail, en fonction des capacités et des besoins physiques, et la division du travail elle-même. C'est cette dernière qu'il faut garder à l'esprit dans les rapports avec la propriété privée et la sphère sociale. Quelles seraient ses caractéristiques? La séparation entre le travail manuel et le travail intellectuel; la répartition inégale de la qualité et de la quantité des produits du travail; les contradictions entre l'individu, la famille individuelle et le collectif; la division entre ville et campagne, entre urbain et rural. Différemment de la fragmentation d'œuvres spécifiques au sein d'une unité de production (un point de vue qui est devenu récurrent après Taylor et Friedmann).

Et nous lisons dans les Manuscrits (idem, p. 27) : "Affirmer que la division du travail et l'échange sont fondés sur la propriété privée n'est rien d'autre qu'affirmer que le travail est l'essence de la propriété privée, une affirmation que l'économiste ne peut pas prouver et que nous prouverons pour lui. C'est précisément parce que la division du travail et l'échange sont des configurations de la propriété privée, que la double preuve est faite que, d'une part, la vie humaine a besoin de la propriété privée et que, d'autre part, elle a maintenant besoin de la suppression de la propriété privée". Le travail étant, dans cette conception, l'essence de la propriété privée, la suppression de la propriété privée est donc une condition initiale de son extinction.

Or, n'est-il pas banal et juste de dire que Marx voyait dans le travail ou dans la production des moyens de vie la distinction première entre les hommes et les animaux? N'est-ce pas un fait qu'il a soutenu et développé la thèse selon laquelle le travail est la source de la valeur de production? Et que l'expropriation des valeurs génère des

formes de plus-value? Comment rendre ces idées compatibles avec la suppression du travail? Comment comprendre des passages tels que: "Le travail est ici encore le pouvoir le plus important sur les individus, et tant que ce pouvoir existera, il y aura toujours la propriété privée", ou "... la révolution communiste est, au contraire, dirigée contre le mode d'activité précédent - elle supprime le travail"?

Hannah Arendt se surprend de cette opposition: "...une contradiction fondamentale qui évoque, comme un stigmate, toute la pensée de Marx, et qui est présente à la fois dans le troisième volume du Capital et dans l'oeuvre du jeune Marx. L'attitude de Marx envers le travail, envers le centre même de sa pensée, a toujours été équivoque. Bien que le travail soit une nécessité éternelle imposée par la nature et la plus humaine et productive des activités de l'homme, la révolution n'avait pas pour but d'émanciper les classes ouvrières, mais d'émanciper l'homme du travail ; ce n'est que lorsque le travail sera aboli que le royaume de la liberté pourra supplanter le royaume de la nécessité. Car le royaume de la liberté ne commence que là où s'arrête le travail imposé par la nécessité et l'utilité extérieure, là où s'arrête l'empire des besoins physiques immédiats... l'alternative angoissante entre esclavage productif et liberté improductive demeure" (La Condition Humaine, version portugaise, Edusp, 1981, p. 116-117).

Si avec Hegel on atteint une certaine complétude ou stabilité, une synthèse de la satisfaction, de la liberté et du besoin humains, au moins en tant qu'idée ou connaissance, chez Marx le voyage doit aller au-delà.

Parce qu'elle est basé sur la production et la reproduction matérielle de la vie, et pas seulement sur un système gnosiologique, même s'il est objectif, l'intention de Marx a peut-être été de rendre

explicite un caractère de plus en plus social de l'homme. En se souvenant de cette hypothèse de base et donc ontologique, "les hommes doivent pouvoir vivre pour faire l'histoire. Mais pour vivre, il faut d'abord boire, manger, avoir un toit pour s'abriter, s'habiller etc. Le premier fait historique est donc la production des moyens pour satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même" (L'idéologie allemande, op. cit. p. 33).

En tant qu'être biologique nécessairement lié à la nature, l'homme n'a aucune possibilité d'agir indépendamment de cette condition, y compris le travail en tant qu'activité reproductive et créative. Cependant, la relation homme-nature se différencie de toute autre relation biologique par le fait que l'homme est un être téléologique et qu'il s'objective ou s'extériorise dans ce lien. Nous retirons de la nature la matière de nos formes sociales et dans cet acte continu de retrait, de réélaboration et de transformation téléologiques, nous créons, tout comme nous-mêmes, des relations de plus en plus socialisées, médiatisées et moins exclusivement naturelles. C'est ce que Lukács mentionne à propos de *l'ontologie de l'être social*: "... l'orientation de base pour le perfectionnement de l'être social consiste précisément à substituer des déterminations purement naturelles par des formes ontologiques mixtes, en expliquant plus tard, à partir de cette base, les déterminations purement sociales" (Les Principes Ontologiques Fondamentaux de Marx, version portugaise, Ed. Ciências Humanas, 1979, pg. 19).

Un exemple classique serait l'argent comme équivalent général. La valeur d'échange, un autre exemple. Mais, d'une manière générale, toutes les institutions humaines le sont aussi, dans une mesure plus ou moins grande. Il y a toujours une origine historique naturelle qui a été médiatisée dans une instance sociale et qui a

évolué ou s'est transformée. Elle est devenue plus complexe et a modifié l'homme lui-même et ses relations matérielles et spirituelles. En ce sens, l'homme s'éloigne progressivement des barrières naturelles.

La socialisation signifie également que la satisfaction d'un besoin naturel, du fait de son extériorisation et du caractère téléologique qui y est inscrit, crée de nouvelles formes, instruments et représentations, qui à leur tour engendrent d'autres besoins mixtes (naturels et sociaux) et d'autres formes de satisfaction. C'est par ce mouvement que les contradictions peuvent être résolues. "Le deuxième point à considérer est que, une fois le premier besoin satisfait, l'action de le satisfaire et l'instrument pour cela conduisent à de nouveaux besoins - et cette production de nouveaux besoins constitue le premier fait historique" (L'Idéologie Allemande, op. cit. pg. 34).

Le caractère téléologique de la relation humaine est tout aussi indissociable de l'intérêt des individus et des groupes sociaux. "C'est précisément lorsqu'il s'agit de l'être social que le problème ontologique de la différence, de l'opposition et du lien entre le phénomène et l'essence joue un rôle décisif. Déjà dans la vie quotidienne, les phénomènes cachent souvent l'essence de son propre être, au lieu de l'éclairer... Hobbes avait déjà clairement vu que ces déformations se produisent avec une fréquence et une intensité plus importantes dans le domaine de l'être social que dans le domaine de la nature; et il a également indiqué la cause de ce fait, c'est-à-dire la présence d'un acte intéressé... Mais étant donné que l'acte intéressé représente une composante ontologique essentielle et inéliminable de l'être social, la déformation de son caractère ontologique acquiert un accent qualitativement nouveau; et ceci sans

tenir compte du fait que de telles déformations n'affectent pas l'être lui-même de la nature en général, alors que dans l'être social elles peuvent, en tant que déformations, devenir des moments dynamiques et actifs de la totalité existante elle-même" (Lukács, opus cit, pp. 25-26).

Les contradictions générées par l'action intéressée, les actions individuelles et les besoins collectifs seraient pour Marx un obstacle afin que la praxis humaine puisse convertir l'individu en un être pleinement émancipé et, en même temps, intégré dans le plan social. L'enquête globale sur les causes et le mouvement de cette émancipation et de cette intégration semble avoir été l'un des points centraux de sa pensée et elle ne peut se fonder que sur les conditions réelles de dépassement de ce conflit. La propriété privée, le travail et sa division sociale, les conflits de classes, les idéologies et l'État ont été les principales manifestations historiques de l'homme et, en même temps, les configurations qui provoquent ces conflits. Ces formes doivent être surmontées dans la quête d'autonomie et de communion. C'est parce que l'homme n'est qu'un *individu moyen*, et non un *être total*, celui qui est capable de se projeter comme totalité dans le cadre du générique et de refléter cette généralité à lui-même, qu'il reste attaché, limité, auto-aliéné. Le simple choix entre la liberté et le besoin, entre l'individu et la société serait faux, car il est inefficace, indécis. La solution ne peut se trouver que dans l'homme social. La synthèse semble claire dans la dixième thèse contre Feuerbach: "Le point de vue... du matérialisme moderne est la société humaine ou l'humanité sociale". Elle est exprimée dans les Manuscrits: "Le caractère social est donc le caractère général de tout le mouvement; de même que c'est la société elle-même qui produit l'homme, ainsi il est produit par lui. L'activité et la jouissance sont

sociales, tant dans leur mode d'existence que dans leur contenu; activité sociale et jouissance sociale. L'essence humaine de la nature n'existe que pour l'homme social, car ce n'est qu'ainsi qu'elle existe pour lui en tant que lien avec l'homme, en tant que mode d'existence pour l'autre, et en tant que mode d'existence de l'autre pour lui-même, en tant qu'élément vital de l'efficacité humaine. En avant: "Quel que soit le degré d'individualité de l'homme, et précisément sa particularité qui en fait un individu et un être social individuel efficace, il est, dans la même mesure, la totalité, la totalité idéale, le mode d'existence subjectif de la société pensée et ressentie pour lui-même, de la même manière que, dans l'efficacité, il existe à la fois comme intuition et jouissance effective du mode d'existence social et comme totalité d'extériorisation de la vie humaine".

La révolution anticapitaliste serait un début, pas une fin. "Le communisme est la configuration nécessaire et le principe énergétique du futur proche, mais le communisme n'est pas, en tant que tel, l'objectif du développement humain, la configuration de la société humaine" (*Manuscripts*, opus cit., p. 16).

Le même esprit demeure dans l'*Idéologie Allemande*, bien que l'on puisse pressentir que la pensée progresse en englobant les moyens pratiques de transformation matérielle et socio-économique: "La transformation par la division du travail des puissances personnelles (rapports) en puissances objectives ne peut pas être abolie du fait que l'on s'extirpe du crâne cette représentation générale, mais uniquement si les individus soumettent à nouveau ces puissances objectives et abolissent la division du travail. Ceci n'est pas possible sans la communauté. C'est seulement dans la commun [avec d'autres que chaque] individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens; c'est seulement dans la communauté que

la liberté personnelle est donc possible... Dans la communauté réelle, les individus acquièrent leur liberté simultanément à leur association, grâce à cette association et en elle” (op. cit. p.80).

Mentionnant l'abolition indispensable de la division du travail, Marx va plus loin: “... donc, tandis que les serfs fugitifs ne voulaient que développer librement leurs conditions d'existence déjà établies et les faire valoir, mais ne parvenaient en dernière instance qu'au travail libre, les prolétaires, eux, doivent, s'ils veulent s'affirmer en valeur en tant que personne, abolir leur propre condition d'existence antérieure, laquelle est, en même temps, celle de toute la société jusqu'à nos jours, je veux dire, abolir le travail. Ils se trouvent, de ce fait, en opposition directe avec la forme que les individus de la société ont jusqu'à présent choisie pour expression d'ensemble, c'est-à-dire en opposition avec l'État et il leur faut renverser cet État pour réaliser leur personnalité”.

Dans la communauté réelle, les individus pourraient agir comme de véritables individus, en extériorisant tous leurs sens, leurs besoins et leurs plaisirs, c'est-à-dire en se destinant à d'autres individus et non à des objets ou des instruments, y compris le travail, jusqu'à ce qu'il soit compris comme tel. Si le travail n'est pas le but recherché, il ne peut pas rester une catégorie centrale de l'activité humaine. Celle-ci constituerait l'individu lui-même dans sa communauté. Ici, "la manifestation de soi coïncide avec la vie matérielle; cette phase correspond à la transformation des individus en individus complets et au dépassement de tout ce qui était imposé à l'origine par la nature [le retrait des barrières naturelles entrepris par l'homme social - NC] ; elle correspond à la transformation du travail en manifestation de soi et à la métamorphose des relations jusqu'alors conditionnées par rapport aux individus en tant qu'individus (L'Idéologie Allemande,

opus cit ; p. 93). C'est sous de telles hypothèses que serait établi le domaine de la liberté, dont le but serait de permettre le développement des capacités humaines de l'individu.

Le changement progressif des formes sociales de travail entraînerait également la transformation de sa substance. Car comment peut-on appeler travail une activité qui contient en soi souffrance et étrangeté, douleur et soumission (du latin tripalium - génitif pluriel - instrument pour contenir les animaux, soutenu par un trépied, voire la torture), quand l'action provient de la liberté de choix et vise à la satisfaction individuelle? Quand l'action peut être extériorisée sans condition ou quand le manque intérieur peut pleinement transiter dans la sphère extérieure?

Il est symptomatique à cet égard que Hannah Arendt elle-même émette deux opinions différentes sur cette utopie dans Marx. Dans un ouvrage déjà mentionné (*La Condition Humaine*), l'auteur dit: "Dans une société complètement socialisée, dont le seul but était de soutenir le processus vital, et c'est là l'idéal malheureusement quelque peu utopique qui guide les théories de Marx, la distinction entre labeur et travail disparaîtrait complètement; tout travail deviendrait du labeur, puisque toutes les choses seraient conçues non pas dans leur qualité mondaine et objective, mais comme des résultats de la force vive du travail, en tant que fonctions du processus vital" (p. 100). Plus tard (à la page 143), elle déclare: "Le risque que l'émancipation du travail dans l'ère moderne non seulement n'apporte pas une nouvelle ère de liberté pour tous, mais, au contraire, soumette à la nécessité, pour la première fois, l'ensemble de la race humaine, avait déjà été clairement perçu par Marx lorsqu'il insistait sur le fait que le but de la révolution ne pouvait pas être l'émancipation des classes ouvrières, déjà réalisée, mais l'émancipation de l'homme

par rapport au travail. À première vue, ce but semble utopique, le seul élément utopique dans l'enseignement de Marx".

Dans une note, la philosophe ajoute cependant: "La société de Marx, sans classe et sans État, n'est pas utopique. Outre le fait que les événements modernes montrent une tendance évidente à abolir les distinctions de classe dans la société et à remplacer le gouvernement par cette "administration des choses" qui, selon Engels, serait la caractéristique de la société socialiste, ces idéaux, chez Marx lui-même, se sont évidemment répandus dans la démocratie athénienne, à l'exception du fait que, dans la société communiste, les privilèges des citoyens libres seraient étendus à tous.

L'incrédulité d'Arendt fait donc référence à la possibilité d'abolir le travail. Elle introduit une distinction frappante entre labeur et travail, le premier étant l'effort continu qui "ne désigne jamais un produit final", et le second, l'artifice humain qui crée des objets plus durables d'un usage renouvelé. Dans le cas du labeur, nous avons *l'homo laborans*; quant au travail, *l'homo faber*. Le labeur est irrémédiablement lié à la nécessité de maintenir et de reproduire naturellement la vie - comme planter, collecter, faire paître, chasser, pêcher, nourrir, conserver ou soigner les choses que nous avons ou produisons. L'homo laborans ne change pas la nature, il la paît plutôt. L'homo faber, en revanche, ne peut être autrement que parce qu'il agit avec violence et domination (production d'objets, d'instruments et création d'un monde exclusivement humain). Pour cette raison, la relation de l'homme avec le monde serait devenue l'utilitarisme le plus abject aujourd'hui. Et cet utilitarisme se perdrait dans une "chaîne sans fin de moyens et de fins, sans jamais parvenir à un principe qui puisse justifier la catégorie des moyens et des fins, c'est-à-dire la

catégorie d'utilité elle-même. En tant qu'homo faber, l'être humain ne se rapporte à un autre individu et à la société qu'en termes d'échange et de consommation, c'est-à-dire uniquement sous l'aspect économique. Tout est instrumentalisé, c'est-à-dire que tout ne sert qu'à 'obtenir autre chose'. Rien d'autre n'acquiert de sens que la rotation infernale de l'échange et l'utilisation immédiate. Rien d'autre ne reste comme valeur intrinsèque. Aucune autre facette ou qualité humaine n'est importante: la sensibilité, l'introspection, la finalité humaine elle-même. L'homme, parce qu'il est dans les sociétés actuelles exclusivement concentré sur son processus vital, sur la *vie active*, "acquiesce à un type fonctionnel de conduite engourdie et tranquillisée" et court le risque, en cette ère moderne, de 'finir dans la passivité la plus mortelle et la plus stérile que l'histoire ait jamais connue".

Si le travail, dans une communauté différenciée, perdait sa substance d'activité instrumentalisée et souvent aliénante; s'il en venait à correspondre à la manifestation de l'individu et non de systèmes, de processus et d'intérêts extérieurs; s'il se dissolvait dans l'action humaine en fonction de valeurs intrinsèques et non comme une action centrale et déterminante de la vie, alors il n'y aurait pas de place pour l'existence d'une partie du temps et d'une activité distincte ou opposée au travail, c'est-à-dire il n'y aurait pas ce que nous comprenons depuis l'Antiquité comme loisir. Le travail et les loisirs pourraient être fusionnés, unissant l'existence et l'essence en une expression concrète de liberté et de satisfaction. Seule cette unité pourrait faire revivre le paradis mythologique et arracher à l'homme moderne son *égoïsme vital* (comme l'appelle Hannah Arendt); seule cette nouvelle révolution pourrait transformer la société actuelle des travailleurs et développer, sans les liens et les contradictions de la

rationalité technocratique et économique, la seule possibilité humaine non encore expérimentée - son propre bonheur dans la vie.

La science a dévoilé les mystères de la vie et de la nature, mais elle reste inapte pour révéler sa signification à l'homme qui l'exerce. C'est peut-être à la philosophie de transcender la révélation des faits, de ce qui est simplement, et de donner forme à son sens. Si tel est le cas, l'intimité entre loisir et travail, qui s'exprime également par l'annulation des deux, peut être une première ébauche de cette recherche et de cette construction.

Le Dernier obstacle

La perspective d'une action humaine libre, c'est-à-dire non liée à des injonctions ou encore caractérisée comme une pleine disposition de soi, peut se heurter à un obstacle insurmontable (car irréductible derrière la vie sociopolitique), dans une contradiction qui est la plus naturelle et la plus profonde de toutes celles qui subsistent entre l'individu et la société. Un obstacle que l'analyse de Freud nous impose, comme l'indique *Le Malaise dans la culture* (Das Unbehagen in der Kultur - Edition Standard Brésilienne des Oeuvres Complètes de S.F., Ed. Imago, volume XXI, 1969).

La question fondamentale - ce que les hommes demandent à la vie et ce qu'ils souhaitent y accomplir - trouve une seule réponse: le bonheur. "Cette entreprise a deux aspects: un objectif positif et un objectif négatif. D'une part, elle vise l'absence de souffrance et de mécontentement, d'autre part, l'expérience de sentiments intenses de plaisir". (p. 94) Cette double recherche n'est autre que le principe du plaisir. Et pourtant, pour que l'homme soit en relation avec les autres, ce principe est contraint par la réalité de la civilisation, dont les

caractéristiques se révèlent dans l'ordre, dans la répression et dans le transfert de l'énergie psychique, principalement pour la régimentation du travail et des institutions sociales. D'une manière quelque peu pessimiste, Freud conclut: "Nous sommes enclins à dire que l'intention que l'homme soit "heureux" n'est pas incluse dans les plans de la Création".

La souffrance découle de trois facteurs: du corps lui-même, condamné à la destruction; du monde extérieur (la nature), qui se retourne constamment contre l'homme et, enfin, de nos relations dans la société. Cette dernière souffrance est une sorte d'addition libre mais non moins fatidique. Bien que la sublimation au travail puisse la compenser, "la grande majorité des gens ne travaillent que sous la pression du besoin, et cette aversion humaine naturelle pour le travail soulève des problèmes sociaux extrêmement difficiles" (p. 99, note de bas de page).

Ce qui est curieux dans cette analyse de la souffrance, c'est que Freud accepte les deux premiers comme des processus inévitables - ceux qui viennent du corps et de la nature. Mais pas celle générée par la civilisation: "Nous ne l'admettons en aucune façon; nous ne voyons pas pourquoi les règles établies par nous-mêmes ne représentent pas, au contraire, une protection et un bénéfice pour chacun d'entre nous" (p. 105). Tout au long de ces pages, Freud s'interroge sur les causes culturelles et économiques de la civilisation, mais la question ne cesse de réapparaître: "Il n'est pas facile de comprendre comment il est possible de priver un instinct de satisfaction. Cela ne se fait pas en toute impunité. Il est difficile de comprendre comment cette civilisation pourrait agir sur ses participants pour autre chose que de les rendre heureux" (pp. 118, 121).

La réponse, nous le verrons, n'est malheureusement pas satisfaisante. Cela nous mène à une impasse. Car avec la libido (éros), Freud découvre la force destructrice et tout aussi instinctive de l'agression et de la mort (tanatos). L'unité de l'homme est soudée par une polarisation entre l'amour et la violence.

Or, dans le monde primaire et inné de la psyché humaine, comment peut-on influencer la civilisation et la société afin d'inhiber la tendance naturelle à la destruction? En renvoyant à l'ego lui-même l'agressivité qui cherche sa satisfaction extérieure. Mais de manière médiatisée, c'est-à-dire par le surmoi, en tant qu'autorité intériorisée. Quel que soit le stade de la civilisation où vit l'homme (à l'exception peut-être de la horde primitive), il y aura toujours une oppression vigilante de la culpabilité, de la sévérité des autres, qui se traduit par le renoncement aux satisfactions instinctives. Dès lors, on organise sa propre autorité interne et sa propre répression. Et la conscience s'élève.

Plus la conscience ou l'énergie est déviée et retravaillée, plus il y a de renoncement devant la collectivité, plus de dérivés, plus de besoins artificiels, plus de culture, plus de civilisation. "Il est donc tout à fait concevable que ni le sentiment de culpabilité produit par la civilisation ne soit perçu comme tel, et reste largement inconscient, ou n'apparaisse comme une sorte de malaise ou de mécontentement (*Unbehagen* - titre original de l'ouvrage), une insatisfaction pour laquelle les gens cherchent d'autres motivations" (p. 160).

Mais la projection d'une véritable communauté, comme celle que Marx nous a esquissée, ne pourrait-elle pas au moins constituer une clémence pour une telle contradiction des énergies psychiques? Si le travail (ici librement choisi et donc compatible avec la notion même de loisir) cesse de "sucrer" une partie de ces forces, les sublimant et

aliénant l'individu, n'approcherait-on pas du bonheur, d'un moindre quota de renoncement et de souffrance?

Une fois de plus, la réponse de Freud est prudente. "En abolissant la propriété privée, nous privons l'amour humain de l'agression d'un de ses instruments, certes fort, mais certainement pas le plus fort; mais nous ne modifions en rien les différences de pouvoir et d'influence qui sont mal utilisées par l'agression, ni rien de sa nature. L'agression n'a pas été créée par la propriété" (p. 135).

La compréhension que Freud a de cette "essence" l'amène à opter pour un principe différent de celui de Marx. C'est-à-dire que l'agressivité de Tanatos est le générateur et non la conséquence de la propriété privée. Cependant, presque à la fin de ses tournées, Freud fait un signe de tête dans la même direction que Marx: "Je pense aussi qu'il est tout à fait certain que, dans ce sens, un changement réel (notre accent) dans les relations des êtres humains avec la propriété serait d'une aide bien plus importante que tout ordre éthique (et religieux), c'est certain ; mais la reconnaissance de ce fait par les socialistes a été obscurcie, et rendue inutile à des fins pratiques, par une nouvelle et idéaliste conception erronée de la nature humaine" (p. 169).

Ce que Freud nous "explique", c'est que les socialistes croient encore, comme l'héritage de Rousseau, que l'homme est un animal naturellement bon, dynamisé seulement par l'amour d'Éros.

Une solution radicale à ce conflit fondamental reste, encore aujourd'hui, inconnue.