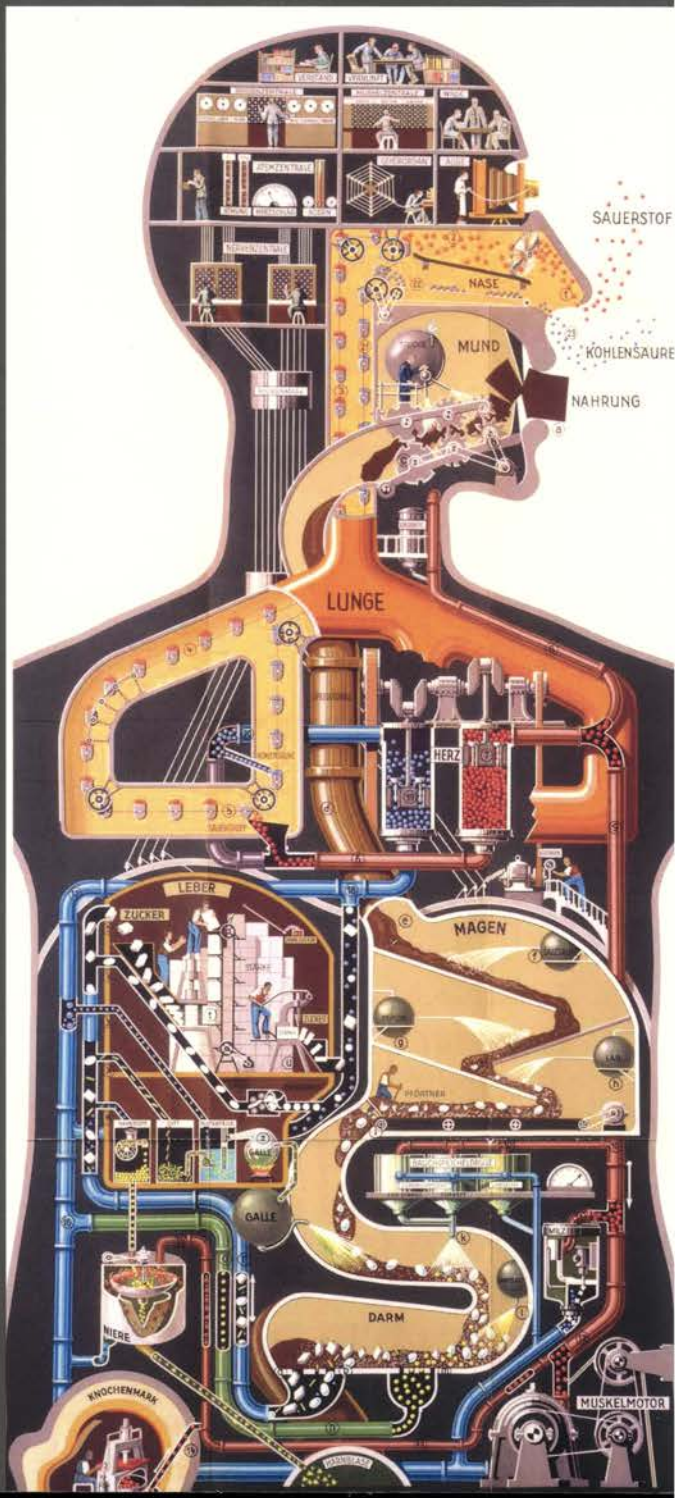


Die Arbeit: eine Re-Vision Le travail: une re-vision

Brigitta Danuser,
Viviane Gonik (Hg./éd.)

CHRONOS



Inhaltsverzeichnis / Table des matières

Einführung	7
Introduction	17
<i>Brigitta Danuser</i>	

Frau und Arbeit und andere menschliche Tätigkeiten **Femmes, travail et autres activités humaines**

Von der Erwerbsarbeitsgesellschaft zu einer Gesellschaft des Tätigseins <i>Theo Wehner, Stefan T. Güntert und Sascha Liebermann</i>	29
Repenser le travail avec Hannah Arendt. Travail, citoyenneté et civilité <i>Marie-Claire Caloz-Tschopp</i>	51
Le travail est-il soluble dans l'amour? <i>Viviane Gonik</i>	89
Le travail des femmes: entre exploitation et émancipation <i>Nicky Le Feuvre</i>	97

Sichtbarkeit und Sichtbarmachung der Arbeit **Visibilité et visualisation du travail**

Menschenbild und Sprache in der sozialpolitischen Literatur <i>Frigga Haug</i>	117
Fotografie und Arbeit. Ein Kaleidoskop von Sichtbarkeiten <i>Urs Stabel</i>	133

Vanessa Beecroft. Bilder der Arbeit, Bilder der Arbeitslosigkeit
Philip Ursprung 145

Definition der Arbeit im schweizerischen Recht. Entspricht diese
den Transformationen des Arbeitsmarkts? 157
Thomas Geiser

Sinn und Erleben der Arbeit
Sens et vécu du travail

Peut-on rendre le travail conforme aux attentes qui pèsent sur lui? 185
Dominique Méda

Arbeit aus der Sicht der Arbeitenden. Zur Aktualität einer
qualitativen Gesellschaftsanalyse «von unten» 211
Franz Schultheis

Ce que le stress fait au travail 229
Marc Lorient

Identités et travail: la preuve par le corps 257
Ilario Rossi

Autorinnen und Autoren / Auteurs 271

Repenser le travail avec Hannah Arendt

Travail, citoyenneté et civilité

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Zusammenfassung:

Mit Hannah Arendt die Arbeit neu denken. Arbeit, Staatsbürgerschaft und Bürgersinn

Wie lässt sich die heutige Arbeit angesichts von Leben und Tod denken? Im folgenden Text geht es darum, mit Hannah Arendt die Arbeit neu zu denken. Dabei werden das, was sie «das Recht, Rechte zu haben», nannte, die Staatsbürgerschaft und das, was Etienne Balibar als Bürgersinn bezeichnet, heute zu Beginn dieses 21. Jahrhunderts verknüpft. Ein Jahrhundertbeginn, der sich in einen Prozess des Übergangs, der Globalisierung gedrängt sieht, der durch «extreme Gewalt» und «globalen Krieg» (Tosel) geprägt ist. Es wird kurz auf die Begriffe «Kosmos», «Arbeit», *human superfluity* und «Recht, Rechte zu haben», eingegangen. In drei Schritten lässt sich so zunächst das Konzept Welt (Kosmos) der Wirtschaft gegenüberstellen. Danach folgt eine klassische Analyse einer ersten Auseinandersetzung von Arendt mit Marx über den *homo laborans* und den *homo faber*. Schliesslich, ausgehend von einer zweiten Auseinandersetzung mit Marx über die Reserve-Arbeitskräfte, wird die Arbeit in Verbindung mit dem Bürgersinn (Balibar) überdacht, dies unter Berücksichtigung der *human superfluity* und des Rechts, Rechte zu haben. Heute weisen das menschliche Leben, die Politik, die Arbeit eine tragische Dimension (Caloz-Tschopp) auf, selbst wenn es uns nicht mehr möglich ist, Tragödien wie der Antiker zu schreiben. Wir müssen begreifen, dass wir uns die Arbeit nicht mehr vorstellen und sie nicht mehr beschreiben können, ohne an den Widerstand und das politische Handeln zu denken, wie uns dies Hannah Arendt gelehrt hat.

«La loi qui maintient constamment l'équilibre entre surpopulation relative, ou l'armée industrielle de réserve, et l'ampleur et l'énergie de l'accumulation, rive beaucoup plus fermement le travailleur au capital que les coins d'Héphaïstos ne clouèrent jamais Prométhée à son rocher. Elle implique une accumulation de misère proportionnelle à l'accumulation du capital. L'accumulation de richesse à un pôle signifie donc en même temps à l'autre pôle une accumulation de misères, de torture à la tâche, d'esclavage, d'ignorance, de brutalité et de dégradation morale pour la classe dont le produit propre est d'emblée le capital.»¹

«L'époque moderne s'accompagne de la glorification du travail et elle arrive en fait à transformer la société tout entière en une société de travailleurs. Le souhait se réalise donc, [...] au moment où il ne peut que mystifier. C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté [...]. Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire, privés de la seule activité qui leur reste.»²

«Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, *sont entièrement superflus* pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel *les hommes sont de trop*. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un mode de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de spontanéité. Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme.»³

Introduction

Le nouveau *management* où il faut «travailler plus pour gagner moins»⁴ dans plus d'insécurité (stages, CDD), où culpabilité se conjugue avec pénalité (performance, mérite, évaluation), où exclusion se traduit en expulsion,⁵ en jetable, produit de nouvelles maladies du travail, des suicides. Le monde du travail a une philosophie drastique de l'exploitation, du tri, du déchet, du rebut. La perte d'emploi se

1 Marx K. (1983): Le Capital. Livre I. Paris, Editions Sociales, p. 724-725.

2 CHM, p. 37-38.

3 OT III, p. 197.

4 Voir à ce propos, Association de défense des chômeurs (2010): Courage 10 (février).

5 Il ne s'agit pas seulement d'expulsions d'étrangers mais aussi d'échelles de classification des chômeurs par exemple, impliquant une catégorie de gens non intégrables, comme j'ai pu le constater dans une recherche sur le service public.

conjugue en perte de soi,⁶ s'interprète en dissonance identitaire.⁷ L'épuisement se dit avec des termes comme *burn-out*, *kurashi* (Japon). Le travail trie, use, égare, brûle, tue. Comment penser l'activité, le rapport social du travail en lien avec la vie et la mort et quel type de vie, quel type de mort en ce début de XXI^e siècle? Dans l'exposé qui suit, loin d'ignorer les faits précis du monde du travail, il s'agit de repenser le travail avec Hannah Arendt en intégrant dans le travail, la citoyenneté et la civilité en ce début du XXI^e siècle. Pour bien situer mon propos, précisons tout d'abord que les remarques concernent le cadre général d'évolution historique de «civilisation» où se situent à la fois les transformations du marché du travail et le travail lui-même (travail matériel, immatériel avec les analyses de Negri, notamment). Précisons ensuite en lien avec la démarche qu'il s'agit de relire depuis nos questions d'aujourd'hui l'œuvre de Hannah Arendt située au XX^e siècle en débat avec d'autres auteurs d'une autre époque (capitalisme industriel) pour dégager une problématique nouvelle à intégrer dans la philosophie du travail. Il m'est difficile dans l'espace de cet article d'illustrer par des exemples précis décrits par les économistes, les sociologues, les anthropologues, les juristes du travail comment intégrer le déplacement théorique que je propose dans cet article. C'est l'objet d'un autre article.

Lire Arendt, comme tout auteur, suppose de situer une pensée en mouvement, des dialogues tortueux, des débats croisés, des polémiques établies dans l'histoire et l'espace pour voir à partir de quelles préoccupations se construit une pensée qui articule politique et travail, et à quel endroit, comment, avec quels enjeux elle parvient à débattre avec nos propres préoccupations. Je me propose de sortir des sentiers battus des lectures classiques d'Arendt pour réfléchir au travail.

L'enjeu de la lecture d'Arendt que je propose est de penser le travail dans un contexte de transformation du pouvoir et de la guerre, de violence et de guerre totale⁸ (XVII^e–XIX^e siècles), de «guerre infinie dans un monde fini».⁹ La violence est un thème récurrent dans l'œuvre d'Arendt. Dans un contexte contemporain de guerre globalisée et d'extrême violence (XX^e–XXI^e siècles) de moins en moins normalisée, convertie en conflit médiatisé par le droit, les institutions, l'idéologie, comment penser le travail dans un tel contexte? Les formes modernes de haine, d'extermination se conjuguent avec la sur-exploitation capitaliste, la production et l'élimination de la vie comme déchet. On peut postuler que ce

6 Linhart D., Rist B., Durand E. (2009): *Perte d'emploi, perte de soi*. Paris, Erès.

7 Boldrini E. (2010): «Una dissonanza identitaria?», in F. Merlini, L. Bonoli: *Per una cultura della formazione al lavoro*. Rome, Carocci, p. 221–236.

8 Caloz-Tschopp M.-C. (2010): «Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution», à paraître dans les Actes du colloque *Violence et Révolution au XX^e siècle*, Editions d'en bas.

9 Tosel A. (2001): «Mettre un terme à la guerre infinie dans un monde fini?», Caloz-Tschopp M.C. (dir.), *Colère, Courage, Création politique. La théorie politique en action*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 129–163.

processus exige d'articuler citoyenneté et civilité, depuis le «droit d'avoir des droits» (Arendt) pour repenser radicalement le travail dans une perspective de résistance à la violence, de réappropriation de la puissance d'agir, en d'autres termes d'une création politique dans toutes les sphères de la société et donc dans le travail comme antiviolenace, comme création démocratique (Castoriadis), ce qui implique de distinguer entre guerre et conflit.

S'il est vrai que les femmes écriraient moins d'essais que les hommes, ce que Belinda Cannone avançait en présentant son dernier livre, *La tentation de Pénélope*,¹⁰ Hannah Arendt, essayiste par excellence, «inclassable», se distingue par une œuvre qui est tout entière un essai. Elle intéresse beaucoup les femmes et pas seulement les femmes par la hardiesse intellectuelle de ses questions, ses démarches, la provocation de ses interrogations et la nouveauté de sa thèse sur l'invention totalitaire (régime politique sans précédent). Ne rappelait-elle pas que l'étonnement est nécessaire à la philosophie et à la science? La barre est placée très haut dès lors qu'on la lit et qu'on l'interprète.

Dans l'histoire de longue durée, il existe des permanences et des ruptures. L'étape de globalisation, de «transition» que nous vivons depuis les années 1970-1980, nous oblige à élargir le regard à la fois historiquement, spatialement en relisant des auteurs qui ont vécu à des périodes charnières, de rupture, comme c'est le cas pour Hannah Arendt¹¹ au XX^e siècle. Qu'est-ce que Hannah Arendt qui a vécu dans le tragique et «court XX^e siècle» (Hobsbawm) peut nous apporter pour réfléchir au travail aujourd'hui, dans les conditions qui sont les nôtres? Que retirer d'une philosophe et théoricienne politique qui, à partir du constat de la faillite, de l'effondrement de la tradition, s'appuie sur des sources très diverses allant des Présocratiques, Socrate, Platon, Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin, Kant, Nietzsche, Heidegger, Smith, Marx, Tocqueville, Rosa Luxembourg, etc., quand elle pense la condition humaine, le travail, la politique, la philosophie? Son œuvre n'est-elle pas dépassée, obsolète?

Partons de l'objectif d'Arendt après l'expérience de «domination totale» dont le «dessein n'est pas de transformer le monde extérieur, ni d'opérer une transmutation révolutionnaire de la société, mais de transformer la nature humaine». ¹² En lisant la citation, on comprend mieux sa tentative de «redonner

¹⁰ Cannone B. (2010): *La tentation de Pénélope*. Paris, Stock.

¹¹ Comme l'a souligné, Enzo Traverso, Arendt a disposé du privilège épistémologique de l'exil, ce qui a aiguisé sa perception des apories de son temps. Elle était aussi située historiquement (en plein XX^e siècle, tout d'abord en Allemagne, puis aux États-Unis dans la période de la guerre froide, ce qui lui fera faire des parallèles discutables entre nazisme et stalinisme pour définir le totalitarisme). Elle a aussi été influencée par les travaux de Rosa Luxembourg sur l'impérialisme, par ses débats avec Marx, ce qui nous apporte des questions intéressantes sur le travail.

¹² OT III, p. 200.

du sens au politique»¹³ en mettant au centre de son œuvre l'agir humain s'appuyant sur la liberté et la pluralité dans la création incessante de l'espace public. Choisissons plutôt une autre voie que celle d'un dualisme fermé, d'une logique de territoire, d'adeptes, de détracteurs aveuglés ou d'évaluation normative visant à balayer un questionnement qu'il s'agit de laisser ouvert. La posture de recherche pour lire toute œuvre de théorie politique et de philosophie, et donc celle d'Arendt, n'est pas d'être pour ou contre Arendt, mais de se situer dans ce lieu de «l'inter-esse» (de l'entre-deux), de penser avec elle et à sa suite en n'éludant pas la curiosité critique, le dialogue, la polémique, le conflit.

Articulons donc pouvoir et activité de pensée critique en posant l'exigence créatrice consistant à penser le monde d'aujourd'hui pour construire la possibilité d'être contemporain du monde qu'il nous est donné de vivre (comme dirait Arendt). D'une certaine manière, nous sommes devant la même difficulté qu'elle a connue et décrite. La nouveauté et la rupture historique du XX^e siècle (Auschwitz, Hiroshima)¹⁴ et sa longue genèse historique (modernité capitaliste, colonisation, impérialisme), la rupture d'avec la tradition (Kierkegaard, Nietzsche, Marx) pour Arendt a été précédée et accompagnée par le fait que les outils, les catégories de la tradition, de la pensée, de la morale ne lui permettait plus de comprendre, d'analyser la nouveauté de l'invention totalitaire émergeant au XX^e siècle. Dans la préface de *La crise de la culture*, elle s'en explique tout en construisant une position dans la brèche¹⁵ «entre le passé et le futur».¹⁶

On peut lui appliquer une citation de Marx utile pour penser l'histoire.¹⁷ Nos

13 Voir Enegren A. (1984): *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris, Presses Universitaires de France.

14 C'est un régime politique «sans précédent» qui «n'a jamais servi de fondement à un corps politique» (OT III 204), un «principe qui détruit toute communauté humaine» (OT III 231); «[...] on dirait qu'un moyen a été découvert de mettre le désert lui-même en mouvement» (OT III 231). C'est un régime caractérisé non plus par sa stabilité, mais par la «loi du mouvement» (OT III 207) et par le fait qu'il prétend obéir aux lois de la nature et de l'histoire, dont les lois ont mis en cause radicalement le droit, les notions de bien et de mal. La terreur est la réalisation de la loi du mouvement. Elle fige et détruit l'inter-esse, l'espace entre les humains pour qu'ils puissent exercer leur liberté et la pluralité.

15 La brèche est «un petit non-espace-temps» et dans l'espace et l'histoire. Arendt s'en explique: «Il se peut qu'elle (la brèche) soit la région de l'esprit ou plutôt le chemin frayé par la pensée, ce petit tracé de non-temps que l'activité de la pensée inscrit à l'intérieur de l'espace-temps des mortels, et dans lequel le cours des pensées, du souvenir et de l'attente sauve tout ce qu'il touche de la ruine du temps historique et biographique», CC, p. 24 (dans l'histoire de la philosophie, on retrouve cette idée chez Augustin, Bergson par exemple).

16 Sans pouvoir parler ici de sa philosophie de l'histoire inspirée de W. Benjamin, on peut dire qu'elle est d'autant plus intéressante à lire qu'elle a réfuté l'utopie (à cause de sa critique de la philosophie de l'histoire de Hegel) et que toute son œuvre est une réfutation de la thèse de la fin de l'histoire et de la fin de la philosophie.

17 «Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La

chaussures sont trop chargées de la boue du passé pour que nous puissions penser la création dans le présent et l'avenir. Par ailleurs, une citation de Castoriadis est éclairante pour tout travail intellectuel vivant: un penseur pense toujours au-delà des moyens dont il dispose pour penser. Le défi est alors de saisir le mouvement de la pensée en activité, comme celui d'un cheval au galop¹⁸ dans un contexte historique et spatial, en n'ignorant pas ses limites.

Il nous faut nous souvenir aussi qu'Arendt pense par distinctions et par paradoxes (expression d'une crise majeure), mais qu'elle ne pratique pas la dialectique du matérialisme historique. Elle a souligné les limites, les obstacles épistémologiques de Hegel, ne l'a pas renversé comme Marx qui, dit-elle, après l'avoir renversé, est cependant resté prisonnier des limites de la dialectique hégélienne,¹⁹ ne l'a pas dépassé pour nous offrir une théorie et une logique radicalement alternative de la modernité. Ce qui ne l'empêchera pas de mener un dialogue empathique et polémique serré avec Marx. Ses références théoriques ne sont pas périodisées explicitement dans l'histoire de la modernité (sa phénoménologie en ce qui concerne le travail se réfère à l'artisanat et à l'extraction de la valeur dans l'accumulation primitive en suivant Marx) mais dans une certaine tradition (la Grèce, la pensée libérale, Marx pour le sujet qui nous intéresse).

Depuis ce lieu du galop revenons aux questions de Hannah Arendt. Prenons-

tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté (1re partie) [...]. La résurrection des morts, dans ces révolutions, servit par conséquent à magnifier les nouvelles luttes, non à parodier les anciennes, à exagérer dans l'imagination la tâche à accomplir, non à se soustraire à leur solution en se réfugiant dans la réalité, à retrouver l'esprit de la révolution et non à évoquer de nouveau son spectre. (1848-1851, réveiller le spectre de la Révolution française). La révolution sociale du 19e siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer avec elle-même avant d'avoir liquidé complètement toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du 19e siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour réaliser son propre objet. Autrefois, la phrase débordait le contenu, maintenant, c'est le contenu qui déborde la phrase.» Marx Karl (1964): *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris, J.-J. Pauvert, p. 219.

18 «Nous utilisons ces termes, comme un cheval qui galope utilise des plages du sol; ce ne sont pas ces plages, c'est le galop qui importe. Qu'il y ait sol et traces, est condition et conséquence de la course; mais c'est la course que nous voudrions saisir. A partir des traces des sabots, on peut éventuellement reconstituer la direction du cheval, peut-être se faire une idée de sa vitesse et du poids du cavalier; non pas savoir qui était celui-ci, ce qu'il avait dans la tête et s'il courait vers son amour ou vers sa mort», Castoriadis C. (1975): *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Le Seuil, p. 377.

19 Bidet J. (2005): *La dialectique du Capital. Critique et reconstruction méta/structurelle*. Paris, Espace Marx.

les au sérieux, y compris dans leurs limites et leurs apories. Inscrivons-nous dans sa démarche expérimentale pour penser «sans béquille» les incertitudes et les ténèbres d'aujourd'hui, nous dit Anne Amiel qui a décelé chez Arendt une non-philosophie.²⁰ Il faut (re)lire l'œuvre, décidions-nous en organisant un colloque à l'UNIL en 2007,²¹ depuis ses constats sur la modernité, l'impérialisme, l'invention totalitaire, la guerre, la révolution, le pouvoir, l'action, la pensée, le jugement politique.

Prenons aussi au sérieux son avertissement quand elle analyse le système totalitaire dans les années 1950: «Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme.»²² Dans la foulée d'autres dispositifs et outils sécuritaires, des mesures «justifiant l'injustifiable»²³ peuvent très bien être prises à l'encontre des travailleurs et des chômeurs.

Pour comprendre ce que montre Arendt, nous dit Anne Amiel, en ouvrant une voie de travail, il nous faut partir des difficultés (qui émergent dans les débats d'Arendt avec d'autres auteurs, surtout Marx), «prendre acte de ces difficultés et les aiguïser, difficultés qui se manifestent dans l'économie même des textes, avec leurs auteurs et malgré eux, dans l'intégrité et le courage pour lesquels ils affrontent par-delà les textes de leurs adversaires, les problèmes mêmes que les textes pointent, tout cela en usant de notre très douteuse «sagesse rétrospective», en essayant de ne pas trop démeriter, de ne pas en revenir à «l'arc-en-ciel des concepts»».²⁴ Prenons en compte le conseil en nous inspirant du propre travail dans lequel se débat Arendt.

Mon interprétation de son œuvre à partir des sans-Etat et de la *human superfluity*²⁵ me fait avancer la thèse que ses apports sur le travail ne se trouvent pas seulement à l'endroit où elle en parle le plus explicitement – *Human Condition, Condition de l'homme moderne* –, en distinguant *travail, œuvre, action* à partir de la fameuse distinction empruntée à Aristote – nature, social,

20 Amiel A. (2001): La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et Jugement. Paris, Presses Universitaires de France.

21 Caloz-Tschopp M.-C. (éd.) (2008): Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique. Paris, L'Harmattan (Actes du colloque).

22 OT III, p. 202.

23 Terestchenko M. (2008): Du bon usage de la torture. Ou comment les démocraties justifient l'injustifiable. Paris, La Découverte.

24 Amiel 2001, p. 167.

25 Caloz-Tschopp M.-C. (2000): Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté. Lausanne, Payot.

politique – bien embarrassante²⁶ par certains côtés.²⁷ Ancrée dans la *vita activa*, une telle catégorisation peut apporter des éléments, mais ne peut pas nous aider à cerner «ce que nous faisons», selon les propres termes d'Arendt dans la préface de *Human Condition*, l'activité humaine qui contient un rapport complexe à la nature, à l'économie, à la politique, au cosmos, à la dialectique du monde fini et infini, aux limites de notre planète, à la finitude humaine. Arendt ouvre une voie de questionnement sur le travail à reconsidérer comme agir humain, à interpréter dans un cadre plus large de rapport possible et souhaitable au monde. En effet, pourquoi avoir distingué, hiérarchisé ces activités? Qu'est-ce qu'Arendt cherchait en s'appuyant sur la hiérarchie d'Aristote et en la renversant? Une partie de la réponse à cette question réside dans la polémique d'Arendt avec Adam Smith et surtout avec Marx. La distinction travail-œuvre-action est la voie la plus parcourue par les chercheurs pour réfléchir sur le travail. Que faut-il en retenir pour notre propos avant de nous déplacer?

A partir de questions d'aujourd'hui, déplaçons-nous pour emprunter des voies transversales et chercher un angle de lecture, d'interprétation de l'œuvre d'Arendt qui articule histoire et théories politiques et actualité. Il devient alors possible de prendre en compte dans ce que l'on appelle *globalisation*, par exemple, les transformations du pouvoir et de la guerre, des facteurs nouveaux de l'économie, ce que devient l'activité humaine et donc le travail. L'enjeu du déplacement concerne l'agir donc l'activité de penser, la santé et le travail, surtout, comme nous l'a appris le BIT, depuis que les maladies psychiques prennent le pas sur les maladies physiques dans le travail et cela dans le monde entier.

Pour réfléchir au travail aujourd'hui, je me propose de lui appliquer la méthode innovante qu'elle a elle-même employée pour Kant au moment où elle travaillait sur le jugement pour mettre en place une nouvelle philosophie *de la* politique. La philosophie politique de Kant ne se trouve pas, dit-elle, dans la deuxième critique (action), mais dans la troisième critique (jugement). Sur cette base, Arendt construit sa philosophie du jugement qu'elle articule à sa philosophie de l'action et de la pensée. En m'inspirant de sa méthode, qu'on pourrait appeler de déplacement épistémologique, je postulerai que la philosophie de Hannah Arendt sur le travail ne se trouve pas forcément dans la partie de l'œuvre où elle en parle explicitement (*Condition de l'homme moderne*, distinction entre *Homo laborans* et *Homo faber*), mais qu'il faut la chercher dans son analyse philosophique

26 D'où découle le statut accordé aux femmes, aux esclaves et aux enfants classés dans la sphère de la nature chez Aristote donc éloignée de la politique, l'activité la plus élevée pour Arendt.

27 Les distinctions du début de son «essai» sur la CHM sont problématiques, même si Paul Ricœur souligne qu'Arendt inscrit les «facultés humaines générales qui naissent de la condition humaine et qui sont permanentes» (CHM, 39) dans la durée (voir préface) pour contrebalancer la fragilité, la finitude humaine et aussi la distinction entre *vita contemplativa* et *vita activa* (la fameuse séparation entre pensée et action).

aiguë de l'invention totalitaire à laquelle il faut soumettre aussi son débat avec Marx. La question qui m'a été posée: *La pensée de Hannah Arendt sur le travail et l'activité «Homo laborans» est-elle toujours d'actualité?* ouvre des voies de recherche, à condition d'effectuer une lecture de biais, transversale, du débat avec Marx articulée à d'autres parties de l'œuvre d'Arendt. La *vita activa* est la face visible d'une autre notion dans son ombre: la *human superfluity*, qu'il nous faut articuler au droit *d'avoir des droits* pour pouvoir penser comment la citoyenneté et la civilité définissent le travail d'aujourd'hui, si l'on désire avec Marx, qu'il soit expressivité émancipatoire, «l'essence» de l'homme.

Je vais procéder en trois temps en ne me limitant pas à une simple reprise de l'*Homo laborans* chez Arendt (c'est la lecture la plus connue à propos du travail). Le fil rouge de la «superfluité humaine» et du «droit d'avoir des droits» servira de «boussole» pour avancer. Premièrement, je vais partir du phénomène des «travailleurs sans travail» des années 1960 qui provoquent l'horreur et la crainte d'Arendt. Deuxièmement, je vais rappeler les grands axes de son débat philosophique sur le travail avec Marx (débat sur l'*Homo laborans* et l'*Homo faber*, main-d'œuvre de réserve et superfluité humaine). Troisièmement, je vais montrer ce qu'Arendt découvre dans l'impérialisme colonial qui prendra la forme d'une rupture «sans précédent» dans l'invention totalitaire. On verra que la coexistence impliquée de la violence, du travail et de la résistance est nécessaire pour penser le travail et ses transformations contemporaines dans le cadre de la citoyenneté et de la civilité.

Pour éviter toute équivoque, il n'est pas dans mon propos d'ajouter un discours de plus à ce que j'appelle une métaphysique de la catastrophe encourageant le déterminisme (les discours sur la fin du travail ont cette tendance) et la soumission. La perspective est celle du lien entre travail, résistance et création politique.

Cosmos, globalisation, (dé)mondialisation

«Le drame (*trouble*), c'est que cette catastrophe n'est pas née d'un manque de civilisation, d'un état arriéré, ou tout simplement d'une tyrannie, mais qu'elle était au contraire inéluctable, parce qu'il n'y avait plus un seul endroit «non civilisé» sur la terre, parce que, bon gré mal gré, nous avons vraiment commencé à vivre dans un Monde (*One World*). Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence (*loss of home*) et de statut politique (*political status*) revienne à être expulsé de l'humanité entière.»²⁸

Faut-il partir du bien commun ou du monde pour comprendre le travail, se

28 OT III, p. 282.

demande-t-on en lisant Arendt? Pour Arendt, la question de la justice qu'elle formule en termes d'appartenance politique découle de la possibilité que subsiste un monde commun et que nous nous donnions les conditions pour le construire, le préserver et préserver une place à chaque être humain dans le monde. Pour Arendt, le concept de monde, de cosmos est le point nodal de sa réflexion philosophique et politique (condition de possibilité d'une appartenance politique). Il nous faut en comprendre les raisons profondes.

Arendt est un penseur de la modernité, dont l'expérience de vie a été ancrée dans le XX^e siècle qui a été un siècle de guerre «totale», de destruction nihiliste inscrite dans une longue genèse (modernité capitaliste, colonialisme, impérialisme) et qui a conduit des millions d'humains à devenir sans appartenance, sans droits et être exterminés en se changeant dans ce processus en humains superflus qui a duré entre 80 et 10 ans (selon les catégories), à devenir a-cosmiques.

A partir de là, dans une période où la nouvelle étape de *globalisation* a pris le pas sur la *mondialisation*, en clair où les questions d'une économie globalisée occupent les corps et les esprits plus que notre place, notre rapport au monde, au *cosmos* qui nous est commun, qui ne se réduit pas à la planète Terre ou même au système solaire. Le cosmos est un concept au contenu philosophique ontologique bien plus radical et plus vaste, comme le rappelle Arendt tout au long de son œuvre. Bertrand Ogilvie²⁹ souligne que la globalisation est en fait une «dé-mondialisation», dans les termes d'Arendt, une forme «d'acosmie», trait qu'elle a utilisé pour décrire la conséquence et l'enjeu philosophique centraux de l'invention totalitaire.

Pour Arendt, la condition humaine est basée sur une triple appartenance terrienne, politique et mondaine, qui se déroule entre vie physiologique (*zoé*) et vie biographique mondaine (*bios*). Dès lors, ce qui est en jeu est la construction de chaque être humain dans un rapport articulé entre *zoé* et *bios*, entre un rapport au monde et un monde commun. Celui-ci peut être partagé grâce à la naissance,³⁰ à la promesse, à l'espace public, au récit assurant la stabilité, la permanence, la durabilité, face à notre fragilité et à notre mortalité. Nous sommes contemporains non seulement des êtres humains vivants qui nous entourent, mais aussi des

29 Ogilvie B. (2008): «Mondialisation, dé-mondialisation. Qu'est-ce que la modernité?». In M.-C. Caloz-Tschopp (éd.): Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique. Paris, L'Harmattan, p. 97-119.

30 L'appui ontologique sur la naissance s'effectue à deux niveaux: 1) un renversement de perspective existentielle, Arendt rappelle que la plupart des philosophes posent la mort comme question philosophique centrale, alors qu'elle pose, elle, la naissance comme question philosophique centrale; 2) l'accent sur la faculté d'initier, de commencer quelque chose de neuf qui ouvre des perspectives de renouveau politique qui rejoint des travaux sur les conseils, la démocratie «radicale», etc.

êtres humains qui nous ont précédés et de ceux qui viendront.³¹ Le principe ontologique de natalité est à la base de la possibilité d'un tel monde commun bâti sur la faculté d'agir.³² Après l'expérience totalitaire nihiliste et destructrice, il assure que tout nouveau commencement, que quelque chose de neuf est toujours possible, que la mémoire est sauvegardée, que la mortalité individuelle s'inscrit dans une immortalité commune (naissance, et théorie du récit).

D'où l'accent qu'Arendt met sur la vie, la naissance, la *liberté* (le sens de la politique est la liberté, la spontanéité est ce que la domination totale a voulu éliminer), la *pluralité vivante* et la parole, le récit comme activités et l'espace public comme lieu ouvert, fragile de la vie en commun (Arendt, contrairement à Habermas, n'a pas une vision procédurale de l'espace public). Dans une perspective post-nationaliste, universaliste et post-existentialiste, le problème est, pour Arendt, de construire une phénoménologie de l'action en retrouvant une telle distinction entre condition physiologique et condition politique, de les articuler, pour pouvoir penser les expériences humaines fondamentales, l'agir humain, la politique³³ dans sa liberté et sa pluralité et ne pas réduire le travail à un simple prolongement par l'homme de la nature³⁴ (influence de Darwin sur Marx, souligne-t-elle).

Le plus grand danger pour Arendt est de prendre comme question philosophique centrale la mort et non de partir de la natalité (où est ancrée la résistance et un nouveau commencement possible, le rapport au monde dans la durabilité rendue immortelle par la naissance et le récit). La condition humaine dans son ensemble – et donc aussi le travail – pour Arendt, doit se penser à partir du concept de *monde* où réside la stabilité, la permanence, la durée. Toute activité humaine inscrite dans la naissance a pour but la construction d'un monde

31 D'un tel constat, le philosophe Jonas, tirera son principe de responsabilité pour les générations futures.

32 Voir Kristeva J. (2003): *Le Génie féminin* (La vie, la folie, les mots). Vol. I: Hannah Arendt. Paris, Gallimard (folio), p. 13.

33 Habermas a souligné que la conception du pouvoir d'Arendt est insérée dans la toile des concepts aristotéliens et qu'elle rate la modernité. A. Münster prolonge la critique habermasienne en soulignant qu'Arendt néglige la dialectique historique et l'analyse des conditions sociohistoriques du pouvoir politique et que, pourtant, elle a provoqué un réveil philosophique important en remettant en cause la distinction entre contemplation et action. Münster A. (2008): *Hannah Arendt contre Marx*. Paris, Hermann, p. 17-18.

34 Voyons Marx, par exemple, qu'Arendt n'avalise pas: «L'homme appartient à une espèce d'êtres qui, pratiquement et théoriquement, font d'eux-mêmes et de toute chose leur propre objet. [...] Concrètement, l'universalité de l'homme apparaît précisément dans le fait que la nature entière constitue son prolongement non organique, dans la mesure où elle est son moyen de subsistance immédiat et la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. La nature, pour autant qu'elle n'est pas le corps humain, est le corps non organique de l'homme.» Marx K. (1982): *Ebauche d'une critique de l'économie politique, «Communisme et propriété», Œuvres, Économie*. Tome II. Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), p. 62.

commun possible édifié par les hommes. Arendt fait une critique originale – qui n'est pas celle de Marx et des marxistes de l'époque – de l'économie orientée totalement dans sa logique vers l'accumulation primitive du capital et son expansion dans l'impérialisme qui contient un processus de guerre totale (en cela, elle suit Rosa Luxembourg).

Le spectre de la superfluité humaine derrière les travailleurs sans travail des années 1960

Quelle est la question philosophique qu'il lui faut «comprendre» et, le fil rouge qu'Arendt tisse tout au long de son œuvre et à partir duquel il faut la lire pour repenser le travail? Quel spectre se terre derrière l'horreur que tente de décrire Arendt en parlant des travailleurs sans travail des années 1960? C'est la superfluité humaine que Marx ne voit pas, car il n'a pas vécu au XX^e siècle, etc. Il est clair que pour saisir à la fois la question de recherche et son fil rouge, il ne faut pas s'arrêter au débat entre deux modes de production (artisanat, capitalisme).

La scène historique pour Arendt se passe entre le XVIII^e siècle et le XX^e siècle. En arrière-fond, pour elle, nous avons l'ombre des humains superflus (qui accompagnent les capitaux superflus et leurs conséquences). Nous avons la référence de l'artisanat (dans l'œuvre) et sa perte de substance dans le capitalisme industriel, l'impérialisme colonial et l'invention totalitaire. Dans les années 1950, Arendt écrit, au début de son livre *L'impérialisme*: «Il se dégage de certains aspects fondamentaux de cette période une telle similitude avec les phénomènes totalitaires du XX^e siècle que l'on pourrait non sans raison y voir le germe des catastrophes qui devaient suivre, bien que, d'un autre point de vue, son calme la place encore tout à fait dans le XIX^e siècle. Comment ne pas observer ce passé si proche de nous, et cependant étranger, avec le regard trop averti de ceux qui connaissent déjà la fin de l'histoire et savent que ce passé devait aboutir à une rupture quasi totale dans le flux ininterrompu de l'histoire occidentale telle que l'homme l'avait connue durant plus de deux millénaires.»³⁵

Si l'on veut comprendre ce qu'elle nous dit sur le travail, il faut avoir en mémoire le double but de son essai *Human Condition* et dans quelle époque vit Arendt quand elle l'écrit.

Dans le prologue, Arendt ouvre son essai par l'histoire du premier satellite lancé dans l'espace qui matérialise le rêve de «l'évasion des hommes hors de la prison terrestre»³⁶ pour «échapper à la condition humaine»³⁷ qui est une «révolte

35 OT II, p. 11.

36 CHM, p. 33.

37 Ibid., p. 35.

contre l'existence humaine telle qu'elle nous est donnée». ³⁸ La question politique «primordiale» est donc, pour Arendt, les conditions de la prise en main par les humains de leur destin par la science et le devenir d'une condition de la parole, du langage pour rester capables de dire ce que nous faisons et lui donner ainsi un sens: «Toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où l'on peut en parler. Il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont d'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes.» ³⁹

Elle évoque ensuite un autre problème directement lié au «conte de fées» de l'affranchissement par le travail et de la dévalorisation de l'œuvre et de l'agir au sens où elle définit ces activités: «L'époque moderne s'accompagne de la glorification du travail et elle arrive en fait à transformer la société tout entière en une société de travailleurs. Le souhait se réalise donc, [...] au moment où il ne peut que mystifier. C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté [...]. Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une *société de travailleurs sans travail*, ⁴⁰ c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste.» ⁴¹

Arendt se propose alors de «reconsidérer la condition humaine du point de vue de nos expériences et de nos craintes les plus récentes». ⁴² Son projet d'anthropologie politique de la modernité qui est le thème central de son essai est alors de «penser ce que nous faisons» ⁴³ à partir de la trilogie – travail, œuvre, action – inspirée par une autre trilogie empruntée à Aristote – nature, social, politique –; elle traite «des diverses ordonnances de la hiérarchie des activités telles que nous les connaissons d'après l'histoire de l'Occident». ⁴⁴ Sa réflexion se développe dans un double contexte qu'elle périodise. Elle précise à la fin de son prologue qu'elle distingue époque moderne et monde moderne. L'époque moderne a commencé au XVII^e siècle et s'est achevée au XX^e siècle, le monde moderne est né au XX^e siècle avec l'ère atomique.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 37.

⁴⁰ Quand, au récent Salon de l'agriculture en France, un petit agriculteur dit que le plus difficile pour lui est de «vivre de son travail», il est un exemple contemporain parmi d'autres de ce que dit Arendt dans les années 1960.

⁴¹ CHM, p. 37-38.

⁴² Ibid., p. 38.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

De nombreux commentaires du travail dans l'œuvre d'Arendt partent de sa fameuse phrase souvent sortie du contexte de son propos: «Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire.»⁴⁵ Première précision pour éviter toute équivoque. Sa remarque ne s'inscrit aucunement dans les théories de la fin du travail, mais sur une interrogation plus radicale sur le devenir non seulement de l'activité humaine dans une société de «travailleurs sans travail», mais du danger de superfluité pour les travailleurs sans travail. Qu'est-ce qui reste du fil rouge d'Arendt en 1960 et qui était déjà inscrit dans le travail du capitalisme industriel, puis dans l'impérialisme colonial et le système totalitaire et que Marx a intuitionné mais pas traduit dans son approche du travail, pourrait-on dire? On va voir que leurs deux approches se conjuguent sur un point – la superfluité – par des chemins différents.

Dit autrement, loin d'interpréter hâtivement ce qu'Arendt décrit en termes de «fin du travail» à son époque, on entend une double frayeur et une préoccupation: la peur du chômage dans une société d'abondance, la peur d'être sans travail, inutile, insignifiant, privé de place, d'appartenance dans une société «où l'on est (plus) jugé pour ses actes et pour ses opinions» «droit d'avoir des droits». Sa préoccupation est de retrouver la *vita activa* dont il faut dépasser l'opposition avec la *vita contemplativa* pour redonner un statut à l'activité de penser et du jugement.

Le contexte de son analyse du travail est très différente de celle de Marx. Arendt écrit dans un contexte de société d'abondance. Marx écrit dans un contexte d'exploitation, de paupérisation extrême de la classe ouvrière en Angleterre.

A son époque, Arendt se confronte au primat de l'*animal laborans* en profonde transformation dans une société de consommation. Le travail crée l'homme, mais alors quel sens a une société sans travail, quelle activité définit la condition humaine? Sa question est bien: comment ne pas réduire la condition humaine, l'action humaine au travail, à la consommation,⁴⁶ la politique au social qui est une libération mais pas la liberté. Nous ne pouvons reprendre ici l'analyse du social par Arendt,⁴⁷ ni toute la complexité tortueuse de son débat avec Marx et aussi Locke et Smith. Arrêtons-nous, pour commencer, à sa critique de Marx concernant le travail et l'œuvre. Essayons donc de saisir à partir de quel contexte et de quelles questions elle réfléchit et ce qu'elle tente de montrer en choisissant des chemins tortueux dans le débat avec Marx sur le travail et l'œuvre.

La rupture du système totalitaire qui a suivi l'antisémitisme politique et

45 Ibid.

46 «[...] travail et consommation ne sont que deux stades du cycle perpétuel de la vie biologique [...]» CHM, p. 145.

47 A ce propos, voir Amiel 2001, p. 138-150.

l'impérialisme colonial l'amène à formuler une question philosophique centrale, celle du passage de la non-appartenance aux droits, à la politique, aux humains superflus, à l'acosmie. Derrière son constat des travailleurs sans travail des années 1960, on peut voir plusieurs étapes de la construction des humains superflus, dans le débat avec toutes sortes d'auteurs, dont principalement Marx, que l'on peut résumer ainsi:

- 1) *Homo laborans, Homo faber*,
- 2) main-d'œuvre de réserve,
- 3) colonie, capitaux et humains superflus,
- 4) impérialisme, guerre totale et camps d'extermination.

En parcourant ces étapes, il faut nous rappeler qu'Arendt formule donc trois questions pour construire son anthropologie philosophique dont elle va débattre principalement avec Marx:

- 1) Le travail crée l'homme, mais alors que peut signifier une société où le travail est aboli?
- 2) La violence est la sage-femme de l'histoire, mais alors quelle distinction faire entre l'action et la violence, quelle est la place du *logos*?
- 3) Comment, en inversant la théorie et la pratique (inversion de la philosophie), donner toute leur place aux deux activités et à respecter la spécificité de la sphère de l'action?

Arendt et Marx: un débat tortueux entre capitalisme et impérialisme colonial. Le renversement d'Arendt

Nous savons que, pour Marx, le spectre qui hante la planète de la Révolution industrielle est celui du communisme. Pour Arendt, le spectre qui hante la planète du XX^e siècle est celui des humains superflus et d'une planète transformée en désert. Voyons pas à pas comment Arendt va débattre avec Marx à partir de là. Amiel rappelle qu'Arendt lit Marx dans toute une chaîne de lectures d'auteurs (Nietzsche, Kierkegaard, Adam Smith, Locke, Ricardo, Hegel, Aristote, Sartre, Fanon, Lénine, Robespierre.⁴⁸ Une théoricienne d'un XX^e siècle secoué par

48 Voir Amiel 2001, pp. 117-219, qui parcourt les différentes étapes de la lecture de Marx par Arendt. Elle rappelle les cadres formels d'une telle lecture en situant tout d'abord Marx (avec Kierkegaard et Nietzsche) dans une «rébellion consciente contre la tradition». Elle rappelle les deux éléments non utopiques de la réflexion marxienne sur la polis (saisie de la nouveauté de la polis, renversement matérialiste de l'idéalisme hégélien), décrit les trois «contradictions de Marx pointées par Arendt», puis revient sur la critique d'Arendt à Marx sur la «glorification de la violence» et sur son «déni du logos». Elle confronte le point de vue social et le point de vue du monde (cosmos), puis s'attache à décrire comment Arendt souligne le caractère antipolitique du travail et la fécondité politique du mouvement ouvrier, lit les analyses de

l'impérialisme colonial et ses conséquences totalitaires lit un auteur du XIX^e qui observe l'installation du capitalisme industriel. Pour Arendt, Marx n'a pas été assez critique avec l'économie politique libérale et le modernisme (Locke, Smith, Ricardo).

«Homo laborans» et «Homo faber» dans «pré-capitalisme» et le capitalisme industriel

Rappelons-nous tout d'abord que, pour comprendre Arendt, il faut se remémorer que, dans la totalité de son œuvre, elle articule une triade, *philosophie de l'histoire*, *philosophie politique*, *nouvelle science de la politique*, à la suite de Tocqueville. Ensuite, comme le montre amplement son *Journal de pensée*, entre 1950 et 1958, Arendt a lu très attentivement Marx, et elle a mené un long débat avec lui au moment où elle élabore *Les origines du totalitarisme* et plus tard en écrivant *La crise de la culture* et son manuscrit de la *Human Condition*, qui, pour elle, représente la reconstruction philosophique, anthropologique (post)totalitaire. Son but est double. D'une part, elle élabore une critique de la modernité capitaliste à la fois inspirée par Marx et aussi largement par Rosa Luxembourg dont elle a lu *L'accumulation du capital* en prédisant son expansion aboutissant à la guerre, alors que Marx pense qu'il va s'écrouler sous le poids de ses contradictions. Arendt souligne cependant le fait que Marx a su penser ensemble l'accumulation du capital et l'expropriation. En 1972, elle précise: «Pour moi, il s'agit d'un seul mouvement. Et sur ce point Marx a parfaitement raison. Il est le seul à avoir vraiment osé penser analytiquement ce nouveau processus de production – ces modes de production qui se sont peu à peu imposés en Europe au XVII^e, au XVIII^e et finalement au XIX^e siècle.»⁴⁹ D'autre part, elle interroge «le monde moderne» à partir de ce qu'elle vit et observe dans le XX^e siècle.

Venons-en à sa phénoménologie de la *vita activa* dans la *Human Condition* par la distinction entre trois activités de la condition humaine:

- 1) «*Le travail* est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même.»⁵⁰
- 2) «*L'œuvre* est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence

la Commune de Paris faites par Marx et ses remarques sur l'électrification des soviets, pour montrer finalement comment Arendt «politise» Marx. Retenons ici certains points de sa lecture pour notre propos.

49 Arendt H. (2007): *Edifier un monde*. Paris, Le Seuil, p. 126.

50 CHM, p. 41.

humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde «artificiel» d'objets, nettement différent de tout milieu naturel [...]. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance au monde.»⁵¹

3) «L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement la condition [...] de toute vie politique.»⁵²

Arendt précise plus loin la perspective de son essai: «Ces trois activités et leurs conditions correspondantes sont intimement liées à la condition la plus générale de l'existence humaine: la vie et la mort, la natalité et la mortalité.» L'expression de *vita activa* qui à l'origine a un «sens spécifiquement politique»⁵³ est la synthèse de ces trois activités et, dans la tradition, elle est opposée à la *vita contemplativa* «d'où elle tire son sens».⁵⁴ Arendt précise qu'elle réfute la hiérarchie de cette tradition,⁵⁵ ce qui selon elle n'a pas été le fait de Marx ni de Nietzsche. «Le renversement moderne suppose comme la hiérarchie traditionnelle que la même préoccupation humaine centrale doit prévaloir dans toutes les activités des hommes, aucun ordre ne pouvant s'établir sans un principe compréhensif unique.»⁵⁶ Elle précise: «L'emploi que je fais de l'expression *vita activa* présuppose que les visées sous-jacentes à toutes les activités de cette vie ne sont ni identiques, ni supérieures, ni inférieures au dessein central de la *vita contemplativa*.»⁵⁷

Ce qui intéresse en priorité Arendt dans la *vita activa* et la distinction des trois activités, ce n'est pas une «réflexion critique à l'égard des conditions matérielles, historiques et sociales de la constitution des richesses et de la propriété privée accumulées souvent à l'aide des guerres, des violences, d'appropriations illégitimes et de graves injustices».⁵⁸ En écrivant *Les Origines du totalitarisme* et dans son *Essai sur la révolution*, Arendt a réfléchi à la colonisation, à l'impérialisme et à la guerre. Elle n'a pas pris comme point d'appui le processus de production et d'accumulation par l'extraction de la valeur du travail du capitalisme industriel, ce que fait Marx, mais elle a travaillé dans le contexte de

51 Ibid.

52 Ibid., p. 42.

53 Ibid., p. 49.

54 Ibid., p. 51.

55 Ibid., p. 52.

56 Ibid.

57 Ibid., p. 53.

58 Münster 2008, p. 178.

l'invention totalitaire et de l'impérialisme. Sa perspective sur la *vita activa*, sur l'agir qui articule liberté et pluralité est plus générale et concerne le contenu, la place, le sens du travail dans une société de consommation. Elle réfléchit à la *vita activa* en distinguant trois notions – le travail, l'œuvre, l'action – dont l'importance est articulée et hiérarchisée dans le rapport à la nature, aux objets, au monde et selon le critère de la durabilité, de l'immortalité.

Pour Marx comme pour Arendt, mais sur des bases différentes, il n'y a pas de société possible sans travail, mais sa fonction et son but sont appréhendés dans un contexte historique et des perspectives différentes.

En résumé, dans la *Condition de l'homme moderne*,⁵⁹ elle critique sa vision productiviste de l'*Homo laborans* et «l'utilitarisme anthropocentrique de l'*Homo faber*» en sous-estimant ses descriptions sur l'exploitation et, surtout en ignorant le prolétariat en tant que «classe universelle», qui aurait pu lui faire reconsidérer sa lecture étroite du procès de travail chez Marx en lien à la loi d'accumulation,⁶⁰ plutôt que le lire comme un processus historique (société civile, société capitaliste, articulation économie et politique) appropriable par le processus, mais aussi avec un potentiel d'émancipation collective à partir des conditions matérielles. En d'autres termes, Arendt ne croit donc pas à l'émancipation à partir du travail industriel. Il y a tout un débat avec Marx chez Arendt autour de l'articulation entre action, fabrication et travail, entre le travail et l'œuvre et entre les sphères de la nécessité et de la liberté que je ne reprends pas ici.

Arendt reproche à Marx d'avoir négligé la distinction entre ce qu'elle appelle le travail et l'œuvre, de n'avoir pas pris en considération l'action, qui pour elle est l'agir politique par excellence. La distinction entre le travail et l'œuvre chez Arendt tient au fait que le travail est pour elle lié à l'activité de survie physiologique, tandis que l'œuvre renvoie à la production d'objets plus durables. De plus, loin d'exprimer l'essence de l'homme comme le dit Marx dans les *Manuscrits de 1844*, le travail n'exprime pas l'essence de la condition humaine. Son interprétation du travail et de Marx tient au fait que le travail dans l'Antiquité, puis dans le capitalisme industriel est inscrit et déterminé par la sphère de la nature (*zoé*) et qu'il ne prend pas en compte la sphère du vivant (*bios*), de la vie vécue (biographie).

Elle dit de Marx, qu'il est tout à la fois critique et fasciné par la création

⁵⁹ CHM, p. 109.

⁶⁰ «La thèse du prolétariat «classe universelle» condense ainsi les arguments qui permettent à Marx de présenter la classe ouvrière, ou plutôt la condition du travailleur salarié, comme l'aboutissement de tout le procès de division du travail, la «décomposition» de la société civile.» Balibar Etienne (2001), *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, p. 38. Il est vrai que la prise en compte d'une telle optique amènerait Arendt à utiliser d'autres textes politiques de Marx et non seulement ses œuvres économiques pour approcher «l'activité humaine» collective.

des forces productives «gigantesques» (voir la première partie du *Manifeste*), «grandioses» selon le mot d'Arendt.⁶¹ Pour Marx, avec le capitalisme, on assiste à une sorte de démesure dans la domination de la nature, le développement des forces productives sociales, la création des conditions matérielles de production (productivisme). L'accumulation est la conquête du monde, de la richesse sociale. Le travail s'y inscrit comme un prolongement de la nature, ce que Arendt ne contredit pas. «Tout ce que produit le travail est fait pour être absorbé presque immédiatement dans le processus vital.»⁶² Pour Arendt, le travail «nourrit le processus vital», il est enfermé «dans le même cercle que prescrivent les processus biologiques de l'organisme vivant, les fatigues et les peines ne prennent fin que dans la mort de cet organisme».⁶³ En se servant de sources grecques, Arendt conçoit que «travailler c'est s'asservir à la nécessité» et cet asservissement était pour les Grecs «inhérent aux conditions de la vie humaine».⁶⁴ La seule manière de se libérer pour les Grecs a été d'inventer l'esclavage, écrit-elle aussi.

Mais dans son analyse d'anthropologie politique, Arendt ne suit pas Marx quand il se déplace de l'*Homo rationale* à l'*Homo laborans*. On se souvient de sa mise en cause de la distinction *vita contemplativa* – *vita activa*. Si à partir de l'ancrage de la condition humaine dans le monde (cosmos) elle distingue l'*Homo laborans* de l'*Homo faber*, elle ne s'inscrit pas dans la distinction entre le travail productif et improductif⁶⁵ (comme Smith et Marx), le travail qualifié et le travail non qualifié, le travail manuel et le travail intellectuel, catégories qui ne sont pas centrales pour ses préoccupations à son époque.

Elle reproche à Marx d'assimiler l'*Homo laborans* à l'*Homo faber*: «Toute œuvre serait devenue travail, toutes choses ayant un sens non plus de par leur qualité objective de choses-du-monde, mais en tant que résultats du travail vivant et fonctions du processus vital.»⁶⁶ Certes, Marx a raison dans sa théorie de la valeur et quand il veut une société plus humaine. Mais Arendt trouve Marx trop utopique quand il dialectise la contradiction entre forces productives et rapports de production et qu'il préconise l'auto-organisation des travailleurs pour mettre fin au capitalisme et instaurer une société sans classes.

Locke, Adam Smith et Marx, en dépit de leurs divergences idéologiques partagent selon Arendt le postulat que le travail est «la plus haute faculté humaine d'édification du monde».⁶⁷ Marx décrit le capitalisme industriel comme

61 CHM, p. 126.

62 Arendt H. (2005): *Journal de pensée*. Paris, Le Seuil, p. 112.

63 CHM, p. 144.

64 CHM, p. 128.

65 Qui pour elle ne peut remplacer le passage d'animal rationale par l'animal laborans.

66 CHM, p. 134.

67 CHM, p. 148.

un puissant processus. Il a une vision darwinienne⁶⁸ du progrès et naturaliste, utopique, positiviste du travail qui, dans cette perspective, est une continuation de la nature. Dans son rapport à la nature, pour Marx, le travail, qui en est le prolongement, permet à l'homme de trouver son «essence» d'homme, exprime l'humanité même de l'homme. Mais le capitalisme sauvage replonge au contraire l'homme considéré comme une «bête de somme» dans une «condition animale», comme il l'écrit dans les *Manuscrits de 1844*.⁶⁹ Le travailleur subit l'aliénation et l'exploitation. Il s'agit donc pour Marx de lutter contre l'aliénation, l'exploitation et les conditions de travail pour retrouver l'essence positive du travail qui devrait être un moyen de libération, d'émancipation, d'humanisation.

Pour Arendt, Marx est pris dans une contradiction insurmontable, il confond l'œuvre et le travail et il attribue au travail des qualités qui n'appartiennent qu'à l'œuvre.⁷⁰ «L'attitude de Marx à l'égard du travail, c'est-à-dire à l'égard de l'objet central de sa réflexion, a toujours été équivoque.»⁷¹ «La révolution selon Marx n'a pas pour tâche d'émanciper les classes laborieuses, mais d'émanciper l'homme, de le délivrer du travail; il faudra que le travail soit aboli pour que le «domaine de la liberté» supplante le «domaine de la nécessité». Une «contradiction» aussi fondamentale sous la plume de Marx, qu'on ne peut pas soupçonner de ne pas être loyal et honnête, écrit Arendt, laisse «la triste alternative de choisir entre l'esclavage productif et la liberté improductive».⁷² On entend la résonance de ces réflexions à l'époque d'une société de travail et de consommation dans laquelle vit Arendt.

Du point de vue d'Arendt, l'erreur de Marx provient du fait qu'il est prisonnier d'une contradiction entre naturalisme, productivisme, essence libre du travail et non-distinction de la complexité de la condition humaine se partageant entre travail, œuvre et action. Pour Arendt, il n'y a pas de philosophie propre du travail compris dans un contexte général de la condition humaine en prenant en compte l'expansion capitaliste puis impérialiste et ses conséquences néfastes au XX^e siècle. Pour Arendt, il faut distinguer la reproduction de la vie (travail) et la production d'objets (œuvre), ou si l'on veut pouvoir distinguer entre l'*Homo laborans* et l'*Homo faber* et pouvoir ensuite prendre en considération l'action comme activité politique par excellence.

Certes, quand Arendt a des divergences avec Marx sur le travail et sur l'action, elle ne bascule pas pour autant dans un soutien aveugle du capitalisme, comme le

68 «Il y a une coïncidence frappante entre la philosophie du travail de Marx et les théories du développement et de l'évolution du XIX^e siècle.» CHM, p. 164.

69 Marx K. (1972), *Manuscrits de 1844*. Paris, Editions Sociales, p. 60.

70 CHM, p. 148.

71 Ibid., p. 150.

72 Ibid., p. 152.

soulignent à la fois Collin, Amiel, Münster et Pouchol.⁷³ Bien que marquée par la pensée libérale (Locke, Tocqueville), Arendt se détache des «anti-marxistes professionnels».⁷⁴ Elle met à l'œuvre cependant une «violence interprétative» de l'œuvre de Marx que souligne Anne Amiel.⁷⁵ Certes, la polémique qui a lieu au XX^e siècle avec ses apories tord la lecture faite par Arendt de Marx qui voyait émerger la modernité capitaliste en étant à la fois subjugué et critique et avait d'autres questions (la sortie du capitalisme par la révolution collective). Certes, elle n'est pas économiste, mais l'argument du spécialiste suffit-il à balayer un travail de réflexion philosophique? Par ailleurs, Arendt n'a pas situé l'analyse du travail de Marx influencé par Hegel dans l'articulation historique concrète entre artisanat et révolution technique industrielle, ce que souligne aussi Dominique Méda.⁷⁶ Peut-on en rester à la thèse qu'Arendt aurait «raté la modernité» en s'appuyant trop sur les philosophes grecs et donc se serait privée de tout «fondement théorique socio-matériel», et n'a pas pris en compte des classes sociales de la révolution capitaliste industrielle?⁷⁷ Que nous montre le débat, la polémique, le conflit d'Arendt avec Smith et avec Marx par des voies paradoxales et contradictoires dans sa tentative, avec *Human condition* de créer une nouvelle anthropologie politique et au-delà d'avoir ouvert des voies pour refonder une philosophie anthropologique de la politique, de l'agir politique, et qui pourrait nous être utile aujourd'hui pour repenser le travail? Certes, par son renversement, Arendt ouvre de nouvelles perspectives pour considérer le travail avec d'autres yeux et d'autres critères.

Mais faisons alors un pas de plus pour intégrer un autre questionnement. Déplaçons-nous un instant sur un autre débat entre Marx et Arendt où André Tosel décèle la figure anthropologique négative dans le rapport Capital-Travail, pour cerner, non tant la fin du travail que les hommes jetables, les humains superflus. A notre avis, c'est la question philosophique et politique centrale d'Arendt qu'elle élabore à partir des sans-Etat et qui ouvre une nouvelle lecture de son œuvre pouvant éclairer les analyses du travail sous un jour neuf. Elle est essentielle pour comprendre non seulement l'invention d'un pouvoir naissant

73 Voir notamment: Collin Denis (2001): «Hannah Arendt, Marx et le problème du travail», *Actuel Marx* en ligne 2; Amiel 2001 (deuxième partie); Münster 2008 (chap. 9, Arendt critique du concept marxien du travail); Pouchol Marlyse (2010), «Arendt et le travail: la divergence avec Marx», *Actes du 12^e Colloque de l'association Charles Gide pour l'Etude de la pensée économique. Regards croisés sur le travail: histoires et théories*, dir. C. Laval. Orléans, Presses Universitaires d'Orléans.

74 CHM, p. 89.

75 Amiel 2001, p. 149.

76 Méda D. (1998): *Le travail. Une valeur en voie de disparition*. Paris, Champs-Flammarion. Marx aurait hérité de Hegel «un concept de travail dont le modèle est profondément artisanal et technicien». *Ibid.*, p. 102.

77 Münster 2008, p. 306-361.

au XX^e siècle, mais pour comprendre toute activité humaine, dont le travail. Travailleurs sans travail évoqués au début de son essai (CHM) par Arendt, Anne Amiel souligne avec acuité qu'il n'y a pas trace d'une analyse économique sur la production, sur la distribution et sur une possible limitation de la productivité, parce que son questionnement est ailleurs, au niveau de *la superfluité*.⁷⁸

La main-d'œuvre de réserve (Marx) et ses éléments génériques de la *Human superfluity*

Revenons un instant à un autre débat avec Marx⁷⁹ dans le livre I du *Capital*⁸⁰ pour saisir plus en profondeur et en synthèse ce qu'Arendt nous dit par le biais de la notion de *Human superfluity*, du processus global de la modernité, de l'impérialisme aboutissant à l'invention totalitaire. Pour la comprendre, il faut garder à l'esprit que la lecture de Marx, penseur du XIX^e siècle, par Arendt au XX^e siècle, est «séparé de nous par la rupture de la tradition, par l'événement totalitaire; il n'appartient pas au même monde, au même âge, à la même constellation que nous». ⁸¹ Marx n'est donc pas un adversaire, c'est un *protagoniste* qui a perçu avec une intuition extraordinaire et analysé l'événement de la modernité capitaliste en observant de près le capitalisme industriel en Angleterre. Il est lu par Arendt qui a décrit la rupture totalitaire du XX^e siècle. L'histoire de leur époque leur pose des questions communes sur la modernité capitaliste, mais aussi divergentes. Ensuite, Arendt a lu attentivement Rosa Luxemburg, amie de sa mère. Elle a croisé Hilferding, auteur de *L'impérialisme financier*, dans le camps de Gurs, avant qu'il ne soit livré par la police de Vichy aux nazis et exécuté.

Quand elle écrit le deuxième tome des *Origines du totalitarisme*, *L'impérialisme*, elle reprend les descriptions de Rosa Luxemburg sur l'implantation des capitaux européens en Afrique à la fin du XIX^e siècle. Le capitalisme implique pour Arendt à la fois un processus d'accumulation et d'expansion, d'appropriation et de destruction de la planète et de la politique par la production d'humains superflus. En d'autres termes, pour Arendt «l'impérialisme naquit lorsque la classe dirigeante détentrice des instruments de production capitaliste s'insurgea

⁷⁸ Amiel 2001, p. 149.

⁷⁹ On pourrait postuler la nécessité d'une tout autre lecture de l'œuvre de Marx et aussi de Hegel pour y repérer la fameuse superfluité humaine. La tâche s'avère d'autant plus nécessaire avec les développements de la transformation du rapport Capital-Travail et aussi avec les innovations techniques en lien avec le développement du capitalisme (société de l'information et calcul de la valeur, par exemple).

⁸⁰ C I, chap. 23.

⁸¹ Amiel 2001, p. 116.

contre les limitations nationalistes imposées à son expansion économique.»⁸²
«L'expansion pour l'expansion» fut le moyen de convaincre les gouvernements nationaux «d'entrer sur la voie de la politique mondiale».

Dans le texte de Marx, dans ce passage souvent cité en lien avec les humains superflus, s'agit-il de main-d'œuvre de réserve disponible ou de population jetable ou les deux à la fois? Pour Marx, la main-d'œuvre de réserve est liée non pas à l'évolution démographique, au début de l'industrialisation mais aux besoins de «la loi générale de l'accumulation», elle en est à la fois le produit et le levier, pour le travailleur «les dés sont pipés», le capital agit à la fois sur l'offre et la demande de main-d'œuvre:⁸³ «[...] si ce surplus de population ouvrière est le produit nécessaire de l'accumulation, du développement de la richesse sur des bases capitalistes, cette surpopulation devient inversement un levier de l'accumulation capitaliste, et, même, une condition d'existence du mode de production capitaliste. Elle constitue une armée industrielle de réserve disponible qui appartient de façon si entière et absolue au capital, qu'on pourrait croire qu'il l'a élevée au biberon, à ses propres frais. Elle crée le matériau humain constamment prêt et exploitable pour les besoins changeants de sa valorisation [...].»⁸⁴

Derrière l'armée industrielle de réserve, se profilent les «surnuméraires». Ils évoquent la «superfluité humaine» dont nous parle Arendt. La main d'œuvre de réserve, les surnuméraires «appartiennent de façon si entière et absolue au capital» – Marx décrit des exemples: la classe ouvrière anglaise de 1846 à 1866, les couches mal payées de la classe ouvrière industrielle anglaise, la population migrante «infanterie légère du capitalisme»,⁸⁵ la classe ouvrière la mieux payée touchée par la crise de 1866, les travailleurs en provenance de l'agriculture, les travailleurs morts de la famine de 1846 en Irlande –, que l'on voit se profiler «la loi générale de l'accumulation», qui prendra encore d'autres formes dans son développement (cas de l'Irlande). Les humains superflus sont à la fois un volet de réserve «relative» à la disposition du capital, et un résultat, une perte, un déchet du processus d'accumulation qui au bout du processus se traduit par la mort physique (épuisement, maladie, famine).

Les descriptions de Marx ont l'avantage d'être très concrètes. Ce chapitre de Marx que relit Arendt lui permet déjà de voir deux éléments génériques évoquant le thème des humains superflus qui la préoccupe – même si, pour Arendt, elle s'exprime chez Marx sur un registre différent:

1) La loi générale de l'accumulation, qui prend ici la forme de «l'armée de réserve», se développera sous d'autres formes plus tard avec la même logique

82 OT II, p. 16.

83 CI, p. 718.

84 Ibid., 708.

85 Ibid., 745.

d'appropriation «entière et absolue». Marx l'annonce à la fin du chapitre à propos de la propriété;⁸⁶

2) Déjà à ce stade du développement capitaliste, le processus d'accumulation est double : l'exploitation de la main d'œuvre et la production de la superfluité humaine par la détérioration physique et la mort à échelle industrielle. Arendt relit Marx à partir de la question de la superfluité humaine qui est devenue pour elle la question centrale depuis les expériences du XX^e siècle. Elle souligne que l'analyse de Marx est la description du capitalisme industriel dans un contexte d'industrialisation et de loi générale d'accumulation industrielle (époque de Marx). Elle note que les descriptions de Marx ne permettent pas de décrire les formes contemporaines concrètes d'humains superflus basés sur des faits du XX^e siècle et que l'on se trouve dans ses propres textes. Ils indiquent cependant une caractéristique du processus capitaliste qu'il s'agit de dégager pour comprendre ce que le XX^e siècle développe.

Lectrice de Marx observateur du capitalisme industriel, Arendt se trouve dans le double contexte de l'impérialisme colonial et de l'invention totalitaire. Il lui faut articuler histoire de la genèse du capitalisme industriel et la situation de la fin du XIX^e siècle et du XX^e siècle. On peut mieux saisir le questionnement d'Arendt à propos du productivisme et de l'impérialisme (colonial) en reprenant la lecture faite par Arendt de certaines parties de l'œuvre de Marx. La philosophe Anne Amiel s'attache à deux textes de Marx qu'elle relit avec Arendt.⁸⁷ Je ne reprends pas sa démonstration ici, mais j'en retiens l'idée centrale d'Arendt lisant Marx à propos du lien entre productivisme et humains superflus: dans la transformation de l'exploitation féodale en exploitation capitaliste, dans l'accumulation primitive du capital, *Arendt établit un lien entre le processus de production pour la production et sa violence destructive et expansive.*

La question commune d'Arendt et de Marx n'est pas tant celle de leur débat sur le travail ou alors de la propriété privée et/ou commune, que celle *d'un processus d'accumulation destructeur contenant dans son principe la production d'humains superflus*, qui rappelons-le est un fil rouge constant dans l'œuvre d'Arendt provenant d'une expérience politique et non d'une expérience d'exploitation.

Chez Marx, le fil rouge est le plus explicite dans le Livre 1 du *Capital*,⁸⁸ Marx écrit que le capitalisme industriel crée la «production progressive d'une surpopulation relative ou d'une main-d'œuvre de réserve».⁸⁹ Dans le Livre 3 du *Capital*, Marx décrit la concentration de la propriété foncière et du capital

86 Ibid., p. 801.

87 Livre I du *Capital*, chap. 24, § 7: Tendance historique de l'accumulation capitaliste, p. 854-858; et chap. 25, La théorie moderne de la colonisation, p. 858-869.

88 Marx K. (1993): Le *Capital*. Livre I. Paris, Editions Sociales, chap. 47 (chap. 3, § 3).

89 C I, p. 705.

industriel qui empêche les ouvriers «d'élire domicile sur terre».⁹⁰ Il doit payer un tribut «pour avoir le droit d'habiter sur terre». Marx rejoint le souci de la possibilité de résidence et d'appartenance d'Arendt qu'elle développe dans le chapitre V de *L'impérialisme* et autour du débat sur sa fameuse formule du «droit d'avoir des droits».

Que retirer à ce stade de ce débat tortueux d'Arendt avec Marx et d'autres auteurs dans la perspective que j'ai choisie pour nos interrogations actuelles sur le travail?

1) Tout d'abord, d'un point de vue épistémologique, toute révision critique radicale implique de situer les propos dans le contexte historique, de renverser une logique, des catégories, de déplacer des perspectives. Marx a été célébré pour son renversement de la logique de Hegel. Arendt peut être célébrée par son renversement des catégories d'Aristote et de points essentiels de la tradition philosophique (naissance plutôt que mort, «penser ce que nous faisons», c'est-à-dire articuler étroitement agir et penser, puis jugement). André Tosel, souligne que l'originalité d'Arendt est de renverser l'espace hiérarchique d'Aristote en subordonnant le travail, l'œuvre à l'autonomie de la praxis en «reposant à nouveau l'ordre juste, qui fait de l'œuvre le cadre et la servante de l'action et du travail l'esclave de l'œuvre».⁹¹ La distinction entre *Homo laborans* et *Homo faber* inscrit pour Arendt la possibilité de s'arracher à la nature et de s'inscrire dans le monde des objets et d'ainsi préserver une richesse de la condition humaine qui permet de préparer la création politique par l'action.

2) Au XX^e siècle, le travailleur a établi un rapport plus complexe à la technique, aux outils avec les révolutions technologiques qui ont eu lieu depuis la modernité capitaliste. Certes, subsistent la plus-value de son travail extorqué, organisation de la production au service de la production industrielle de masse, division du travail, robotisation, concurrence, profit, délocalisation, domination du marché mondialisé, spéculation du capital détruisant les appareils de production, transformation de la consommation, gaspillage de la nature, etc. Dans un tel cadre, l'action humaine, le travail, la souffrance, l'aliénation, la désubjectivation, la déshumanisation et aussi l'émancipation globale sur une planète où se pose la question de l'autolimitation non seulement de l'exploitation des hommes, mais de la nature ne peuvent être décrits ni par Marx, ni par Arendt. Ces œuvres peuvent être pensées dans les questionnements qu'elles posent, d'un regard du présent sur deux périodes de l'histoire de la modernité (XVIII^e-XIX^e et XIX^e-XX^e siècles).

En ce qui concerne le travail, Arendt a contribué à désacraliser cette notion érigée au rang d'une norme, voire d'un concept clé au courant du XIX^e et du XX^e siècle.

⁹⁰ C III, chap. 46, p. 156.

⁹¹ Tosel A. (dir.) (1992): Les logiques de l'agir dans la modernité, p. 33.

Elle n'a pas emprunté les chemins du matérialisme historique mais ceux de la pensée grecque en débattant avec des auteurs de la pensée libérale (Locke, Smith) et avec Marx. Peut-elle «répondre aux interrogations que fait naître aujourd'hui, le développement sans limites du travail, tendant, par ce mouvement, non seulement à perturber l'ordre naturel mais à mettre en danger l'ensemble de la nature», écrit C. Rogue?⁹² Peut-elle nous aider à saisir la problématique du travail, du prolétariat dans toute sa complexité? André Gorz⁹³ et Jean-Marie Vincent⁹⁴ ouvrent de nouvelles perspectives qui ne s'inscrivent pas forcément dans le rêve de Marx (et de bien d'autres depuis lors) de la fin du travail aliéné.

3) Quand Arendt revient au sens du travail lié à la contrainte, à la souffrance de l'Antiquité romaine et grecque, elle apporte des outils phénoménologiques qui ne sont cependant pas descriptifs et explicatifs du monde du travail d'aujourd'hui. Arendt s'en est tenue à identifier le travail dans le processus de production de la plus-value dans l'accumulation primitive du capitalisme industrielle (valeur). Ce choix l'a fait passer à côté d'autres distinctions marxiennes importantes (travail, procès de travail, production, procès de production, reproduction et procès de reproduction) souligne encore André Tosel. On a vu qu'elle ne rêve pas, comme Marx à une délivrance du travail et par le travail. Elle cite Marx le volume III du *Capital* pour le récuser: «Le domaine de la liberté ne commence que lorsque cesse le travail déterminé par le besoin et l'utilité extérieure.»⁹⁵ Marx ne pense pas à la fin du travail, mais à la fin de l'exploitation dans le travail, dans la production et par la révolution. Arendt n'a pas approfondi la notion de *praxis* chez Marx pour saisir sa perspective d'approche du travail articulée à sa préoccupation de l'émancipation. Pour approfondir ces questions, il faudrait mettre en débat les concepts d'action chez Arendt et de *praxis* chez Marx.

4) En vue d'une redéfinition du travail, à partir de ce qu'Arendt a appelé la *vita activa*, que Marx a appelé *l'essence de l'homme*, il est possible de mieux saisir l'apport d'Arendt en déplaçant le terrain d'observation de l'œuvre et du travail vers des questions sur la politique, la révolution quand Arendt réfléchit conjointement à la guerre et à la révolution dans le XX^e siècle en prenant une distance critique à la fois avec la violence instrumentale et avec la bureaucratie. Emprunter une telle voie d'interprétation permet de trouver des éléments philosophiques sur l'organisation du travail.

Rappelons qu'Arendt s'est interrogée sur les rapports entre guerre et révolution

92 Cité par Münster 2008, p. 196.

93 Gorz A. (1983): Adieu au prolétariat. Paris, Galilée.

94 Vincent J.-M. (1987) : Critique du travail. Le faire et l'agir. Paris, Presses Universitaires de France.

95 CHM, p. 150-151. Münster 2008 dit que, dans L'idéologie allemande, Marx est encore plus explicite à ce propos: «La révolution communiste abolit le travail», p. 59.

dans son *Essai sur la révolution*.⁹⁶ Dans son essai et dans d'autres textes, elle a centré son intérêt pour les révolutions comme commencement dans l'agir libre et pluriel et pour les conseils des années 1920 et de 1956 à Budapest, sans pouvoir terminer son travail de théorie politique et philosophique sur *Qu'est-ce que la politique?* Ses remarques pourraient être utiles pour analyser non seulement des expériences politiques, mais le domaine du travail. D'autres penseurs, comme Castoriadis, le groupe *Socialisme ou Barbarie* mais aussi toutes les nombreuses recherches sur l'organisation la participation, l'autogestion dans le travail, et aussi les recherches actuels qui mettent en perspective travail, chômage et réorganisation complète de l'économie et de la vie urbaine et quotidienne, etc. vont dans ce sens.

5) Mais là où Arendt ouvre une piste critique radicale, c'est quand elle montre que la philosophie du travail et Marx et les théories de l'évolution du XIX^e siècle se rejoignent. N'oublions pas qu'elle fait ce constat à partir de ses observations sur l'impérialisme et l'invention totalitaire. Le concept de processus fait mettre en équation par Marx le processus d'évolution biologique et celui du travail. On voit la réduction du travail au processus vital, la mutation profonde du travail pendant la première et la deuxième révolution industrielle (taylorisme, machinisme, robotisation, etc.) qui aboutit à une théorie «vitaliste» et «ontologique du travail problématique», souligne Münster.⁹⁷ Inépuisabilité de la force collective de travail et immortalité de l'espèce... le parallèle est à interroger radicalement à notre époque en nous amenant à ne pas oublier ses deux concepts, de cosmos, de *human superfluity*, dont il faut maintenant clarifier la teneur.

Impérialisme colonial, invention totalitaire, *human superfluity*

Au XIX^e siècle, le fait que la politique peut être détruite, que les humains puissent devenir superflus par le fait des humains est une réalité attestée par une invention historique qui a germé dans la longue histoire de l'Occident: l'invention totalitaire. La double menace de destruction politique totalitaire et des armes atomiques est toujours une réalité avec le danger nucléaire et les nouvelles technologies liées aux marchés et aux guerres actuelles. En ce qui concerne le mouvement des populations, à la suite des camps coloniaux et nazis, la nouvelle géographie des camps en Europe⁹⁸ et ailleurs dans le monde suffit à montrer l'étendue et la banalisation de l'enfermement sécuritaire des populations.

96 Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Telgallimard, 1963.

97 Münster 2008, p. 211.

98 Clochard O. (2007): *Le jeu des frontières dans l'accès au statut de réfugiés. Une géographie des*

En quoi, l'expérience historique durant l'impérialisme colonial et le nazisme aurait-elle un lien avec des formes contemporaines, non pas d'exclusion, mais d'*expulsion* de la politique et du monde d'individus (travailleurs, chômeurs, populations déplacées, réfugiés, sans-papiers, etc.) dans une sorte de mouvement et d'effet de boomerang pour ce qui est de l'arrivée des sans-papiers de l'époque contemporaine? En quoi le système totalitaire d'enfermement et d'extermination des camps nazis dont l'invention se rattache aux pratiques coloniales pourrait-il connaître une sorte de continuité dans les dispositifs de rétention et les réseaux de camps aux frontières de l'Europe, et quelle serait cette continuité dès lors qu'il serait naïf de plaquer une expérience historique sur une autre par un processus analogique faisant fi de l'histoire en sachant que les faits exigent d'être distingués avec soin? En quoi le fait que des dispositifs, outils appliqués aux étrangers sont appliqués à d'autres groupes de population, dont les chômeurs, est-il préoccupant? Un débat d'Arendt avec Marx nous laisse entrevoir l'imbrication économique et politique de la modernité capitaliste et en quoi l'exploitation, la surexploitation contiennent une culture politique d'humains superflus et ont des liens multiples et complexes avec l'extrême violence.

Sans reprendre ici, la genèse historique de la notion d'humain superflu,⁹⁹ rappelons qu'Arendt l'a mise en avant à la fois dans son débat avec Marx dont il a été fait état, en analysant l'expulsion de la force de travail d'Europe dans les colonies, puis la mise en place du nazisme, les camps d'extermination. Sa préoccupation hante sa mémoire au moment où elle réfléchit à ce que deviennent les travailleurs sans travail de la société de consommation des années 1960 comme on l'a rappelé.

Revenons un instant à l'impérialisme colonial avant de nous arrêter à l'invention totalitaire et à ce qu'elle écrit dans le volume *L'impérialisme*. Quel type d'humains superflus produit l'impérialisme colonial? Pour Arendt, le capital superflu et les humains superflus vont ensemble comme l'alliance entre la foule et le capital pourtant «manifestement en désaccord avec la doctrine de la lutte des classes».¹⁰⁰ «Ironie du sort, le pays où richesse superflue et hommes superflus se trouvèrent réunis pour la première fois était lui-même en passe de devenir superflu» (l'Afrique du sud).¹⁰¹ Sa description de l'impérialisme colonial repère la superfluité dans un processus d'expulsion des capitaux et d'humains superflus

politiques européennes d'asile et d'immigration, Thèse Université de Poitiers (voir la carte des camps en Europe faite pour Migreurop).

99 Voir Caloz-Tschopp M.-C. (2000): La philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté. Lausanne, Payot, 2000.

100 OT II, p. 57.

101 Ibid., p. 55.

et de colonisation brutale où s'inventent des dispositifs de violence et de guerre qui vont revenir en boomerang en Europe.

Dans le cadre de l'émancipation politique de la bourgeoisie, «Force noire: chair à canon produite en série.» Pour la France par exemple, «les colonies étaient considérées comme terres à soldats susceptibles de fournir une force noire capable de protéger les habitants de la France contre les ennemis de leur nation». La fameuse phrase prononcée par Poincaré en 1924: «La France n'est pas un pays de quarante millions d'habitants; c'est un pays de cent millions d'habitants», annonçait purement et simplement la découverte d'une «forme économique de chair à canon, produite selon des méthodes de fabrication en série». ¹⁰² Il s'agissait de pouvoir lever des «troupes noires» pour défendre la France en cas d'agression de l'Allemagne. Dans le cadre d'une coexistence entre invention de la race et de la bureaucratie coloniale qui invente des dispositifs de violence qui, rapatriés dans les pays impériaux, transformeront leur structure politique en profondeur, humains superflus, rejetés par le capitalisme industriel, «des hommes de la mêlée pour l'Afrique» que «l'Europe entière avait contribué à [les] fabriquer». ¹⁰³ Arendt en fournit deux exemples: les chasseurs d'or et les Boers en Afrique du Sud.

Dans la chasse à l'or, «les bohémiens des quatre continents» (qui) se ruèrent au Cap où rejoindre cette foule de «toutes les nations et de toutes les couleurs» n'était pas leur affaire; ils n'avaient pas quitté la société, mais ils avaient été rejetés par elle [...]. Ils étaient déracinés. Leur seul choix avait été un choix négatif, une décision à contre-courant des mouvements de travailleurs par laquelle les meilleurs de ces humains superflus, ou de ceux qui étaient menacés de l'être, établissaient une sorte de contre-société qui leur permit de trouver le moyen de réintégrer un monde humain fait de solidarité et de finalités. Ils n'étaient rien en eux-mêmes, rien que le symbole vivant de ce qui leur était arrivé, l'abstraction vivante et le témoignage de l'absurdité des institutions humaines. Ils n'étaient pas des individus, comme les vieux aventuriers, ils étaient l'ombre d'événements avec lesquels ils n'avaient rien à voir.» ¹⁰⁴ «Le monde des sauvages était le décor idéal pour des hommes qui s'étaient échappés des réalités de la civilisation». ¹⁰⁵

Une partie des chasseurs d'or se groupèrent dans la partie sud du continent pour tenter de s'enrichir rapidement où ils rencontrèrent les Boers, groupe séparatiste hollandais qui fuyaient l'industrialisation, que l'Europe avait presque oublié mais qui allait maintenant se révéler utile. Dans la transformation d'un peuple en horde, déracinement des Boers avec leur «émancipation précoce du travail»

102 Ibid., p. 21.

103 Ibid., p. 121.

104 Ibid., p. 117-118.

105 Ibid., p. 120.

allait devenir «une expérience de laboratoire»¹⁰⁶ dans l'invention de la race et du racisme exterminateur que l'on retrouvera plus tard en Europe. La réaction de la «racaille»,¹⁰⁷ des hommes superflus, fut en grande partie déterminée par celle du seul groupe européen qui avait jamais eu à vivre, bien que dans un isolement complet, «dans un monde de sauvages noirs». ¹⁰⁸ Dans ce monde, «les esclaves noirs devinrent rapidement la seule fraction de la population à travailler réellement». ¹⁰⁹ «Les Boers furent le premier groupe européen à abandonner l'orgueil que l'homme occidental trouvait à vivre dans un monde créé et fabriqué par lui. Ils traitaient les indigènes comme une matière première et se nourrissaient d'eux comme on pourrait se nourrir des fruits d'un arbre sauvage [...] ils se contentaient de végéter», ¹¹⁰ en méprisant le travail. Ils ne réussirent à se maintenir «que par le biais du racisme». ¹¹¹

L'expérience de la société de race d'Afrique du Sud «devait se révéler beaucoup plus importante pour les gouvernements totalitaires (d'Europe): elle apprit que les raisons du profit ne sont pas sacrées et qu'on peut leur faire violence, que les sociétés peuvent fonctionner selon d'autres principes qu'économiques, et que de telles circonstances peuvent avantager ceux qui, dans les conditions de la production rationalisée et du système capitaliste, appartiendraient aux couches défavorisées. La société de race d'Afrique du Sud enseignant à la foule la grande leçon, dont celle-ci avait toujours eu la prémonition, à savoir qu'il suffit de la violence pour qu'un groupe défavorisé puisse créer une classe encore plus basse, qu'une révolution n'est pas nécessaire pour y parvenir mais qu'il suffit de se lier à certains groupes des classes dominantes, et que les peuples étrangers ou sous-développés offrent un terrain idéal pour une telle stratégie.» ¹¹²

Arendt montre plus loin comment la bureaucratie coloniale inventa des formes de violence qui allaient revenir en boomerang dans l'Europe des années 1920-1930 et suivantes. Elle montre notamment que les nazis n'inventèrent pas les camps mais s'inspirèrent des méthodes coloniales (le grand-père de Goering). Elle montre comment la superfluité humaine en vint à être pleinement achevée dans l'invention totalitaire et les camps d'extermination. Au XX^e siècle, «la fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants». ¹¹³ Elle a été précédée par la fabrication de populations flottantes, les sans-Etat.

¹⁰⁶ Ibid., p. 129.

¹⁰⁷ Ibid., p. 132.

¹⁰⁸ Ibid., p. 121.

¹⁰⁹ Ibid., p. 125.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid., p. 130.

¹¹² Ibid., p. 144.

¹¹³ OT III, p. 185.

«Les individus sans-Etat représentent le phénomène le plus nouveau de l'époque contemporaine. On ne retrouve en eux aucune des catégories ni des règlements issus de l'esprit du XIX^e siècle. Ils sont tout aussi éloignés de la vie nationale des peuples que les luttes de classe de la société. Ils ne sont ni des minoritaires ni des prolétaires, ils sont en dehors de toutes les lois.»¹¹⁴

Dans le contexte de l'invention totalitaire, la *Human superfluity*, a été préparée:

1) en tuant en l'homme la personne juridique (amalgame entre les innocents et les criminels dans les camps), l'arrestation d'innocents (majorité de la population des camps) et la sélection arbitraire des victimes par exemple,

2) le fait de tuer en l'homme la personne morale,

3) le fait de tuer toute individualité.

A partir de son observation des camps, Arendt décrit la superfluité en ces termes: «Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un mode de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de spontanéité. Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme.»¹¹⁵

A propos du travail et du chômage, on peut mettre ses remarques dans le processus qu'elle a décrit en lien avec ce qu'elle a déjà écrit au moment où elle écrit sur le système totalitaire: «On réalise aisément à quel point la propagande et même certaines des institutions totalitaires répondent aux besoins des nouvelles masses déracinées; mais il est presque impossible de savoir combien d'entre eux, exposés plus longtemps à la perpétuelle menace du chômage, acquiesceraient avec joie à une «politique de la population» qui consiste à éliminer régulièrement ceux qui sont en surnombre; combien, après avoir régulièrement pris conscience de leur inaptitude croissante à porter les fardeaux de la vie moderne, se conformeraient de gaieté de cœur à un système qui, en même temps que la spontanéité, élimine la responsabilité.»¹¹⁶

Ou encore: «La tentative totalitaire de rendre les hommes superflus reflète l'expérience que font les masses contemporaines de leur superfluité sur une terre surpeuplée. Le monde du mourir, où l'on enseigne aux hommes qu'ils sont superflus à travers un mode de vie où le châtiment n'est pas fonction du crime, où l'exploitation se pratique sans profit, où le travail ne produit rien, est une usine à fabriquer quotidiennement de l'absurde. Pourtant, dans le cadre de

¹¹⁴ OT II, p. 253.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ OT III, p. 172.

l'idéologie totalitaire, rien ne pourrait être plus sensé ni logique: si les détenus sont de la vermine, il est logique qu'on doive les tuer avec des gaz toxiques; s'ils sont dégénérés, on ne doit pas les laisser contaminer la population; s'ils ont des «âmes d'esclaves» (Himmler) personne ne doit perdre son temps à tenter de les rééduquer. Du point de vue de l'idéologie, le défaut des camps de concentration est presque d'avoir trop de sens, et que l'exécution de la doctrine est trop cohérente.»¹¹⁷

Pour le dire brièvement en conclusion de cette partie, nous sommes arrivés au point où il est possible de voir en suivant le fil rouge d'Arendt qu'il existe une certaine continuité historique entre le début du capitalisme, l'impérialisme colonial qui a abouti à une rupture totalitaire au XX^e siècle. Une autre figure qui prend le relais de l'*Homo laborans* et de l'*Homo faber*, celle de l'*Homo superfluus* dans une ère de capital superflu conduisant à la guerre «totale» qui implique son renversement en «droit d'avoir des droits», comme nous le montre Arendt.

Arrivés à ce stade, ce n'est plus Arendt qui lit Marx et d'autres théoriciens, mais c'est nous qui lisons Arendt lisant Marx à partir des apories qu'elle nous a montrées sur le XX^e siècle avec l'enjeu de devoir nous situer sur les brèches de la rupture historique qu'elle a décrite, en sachant que les transformations du travail accompagnent aujourd'hui des transformations du pouvoir et de la guerre. Avec l'exigence de prolonger et d'enrichir ses apports.

A partir de l'ombre des humains superflus, de la figure des sans-Etat, le fil rouge à tenir en main pour analyser philosophiquement un processus qui va du capitalisme industriel, vers l'impérialisme colonial puis vers l'invention totalitaire la *Human superfluity*¹¹⁸ permet de continuer à penser, à débattre avec Arendt tout en ouvrant d'autres chemins. Il ne s'agit pas de trouver chez Arendt une explication historique, économique du processus appuyée sur une analyse économique pointue. Il s'agit de prendre en compte un questionnement existentiel et philosophique, politique, qui me semble-t-il garde toute sa valeur pour penser le monde d'aujourd'hui.

Pour Arendt, l'autre face de la superfluité est le «droit d'avoir des droits»: «Nous n'avons pris conscience de l'existence du droit d'avoir des droits (*ce qui signifie: vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions*)

¹¹⁷ Ibid., p. 198.

¹¹⁸ Au moment de ma thèse (2000), j'ai eu beaucoup de peine à voir et à penser la notion et à lui résister en m'interrogeant et en transformant ce qu'Arendt a dit à propos de la compréhension en postulat exploratoire du total-libéralisme, puis j'ai repris une réflexion plus large, après avoir travaillé sur les camps d'étrangers en Europe. Voir: Caloz-Tschopp M.-C. (2004): Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps. Paris, La Dispute; Caloz-Tschopp M.-C. (2008): Résister en politique et en philosophie avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic. Paris, La Dispute.

et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale.» [...] «Être privé des Droits de l'homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui rende les opinions significantes et les actions efficaces [...]. Ce qu'ils perdent, ce n'est pas le droit à la liberté, mais le droit d'agir; ce n'est pas le droit de penser à leur guise, mais le droit d'avoir une opinion [...].»¹¹⁹

On en revient au fait qu'Arendt pose l'exigence d'appartenance politique assurant une place dans le monde qui seule rend «les opinions significantes et les actions efficaces». Elle souligne aussi que la conscience sociale et politique du «droit d'avoir des droits» intervient quand ces droits se sont perdus. Sa philosophie de la naissance et d'un nouveau commencement permet de penser qu'après une perte radicale de place politique peut encore intervenir un «nouveau commencement» du «droit d'avoir des droits». Peut-être aujourd'hui faut-il traduire ce mouvement du manque et du désir d'appartenance en termes de résistance politique au centre même de la violence extrême que l'on observe à toutes sortes de niveaux dans nos sociétés, dont celui du travail et du chômage.

En guise de conclusion

Revenons par un autre biais aux craintes d'Arendt sur, ce qu'elle appelle la société de «travailleurs sans travail» depuis son observation de la distinction entre *Homo laborans* et *Homo faber*, sa description de l'impérialisme colonial culminant dans son analyse de l'invention totalitaire et des humains superflus. Dans le sillage de la modernité capitaliste et de ce qu'elle appelle la rupture du XX^e siècle, on ne peut penser la vie humaine, la construction du savoir, le travail, la politique aujourd'hui sans la violence, inscrite dans une «guerre globale» (Tosel)¹²⁰ et «l'extrême violence» (Balibar)¹²¹ ou encore de «cruauté» liée à la naissance (concept clé dans la philosophie d'Arendt) (Nahoum Grappe).¹²²

119 OT II, p. 281-282.

120 Tosel A. (2010): «Mettre un terme à la guerre infinie du monde fini», Actes colloque UNIL-IEPI, avril 2010 (à paraître).

121 Balibar 2010a.

122 C'est à l'anthropologue Véronique Nahoum-Grappe que revient d'avoir distingué dans ses travaux la violence et la cruauté en relevant l'écart entre les deux concepts, les notions trop commodes «d'atrocités», de «naturalisation» dans un contexte d'impunité. Elle montre que les sciences sociales, l'historiographie de la guerre ont laissé peu de place au «fait social de la cruauté» et ne l'a pas différencié de la violence. La distinction conceptuelle qui intervient avec les apports de la psychanalyse permet de penser la cruauté en tant que «programme de cruauté» et de saisir «l'usage politique de la cruauté». Elle montre que l'instrumentalisation politique de la cruauté (viol des femmes bosniaques, égorgement des hommes, saccage des tombes et

Après la guerre «totale» dont Arendt a parlé dans ses textes de *Qu'est-ce que la politique*, le philosophe André Tosel parle même aujourd'hui dans son texte sur la guerre, de «guerre infinie dans un monde fini». Il montre que la guerre a changé de figure au cours de la globalisation et qu'elle se caractérise par un globalisme géopolitique, systémique, normatif, idéologique. Il préconise d'introduire des différenciations dans le concept de guerre à considérer de plusieurs côtés en interrelation entre elles: a) Les états de guerre constitués par une multiplicité de conflits nationalitaires à tonalité raciste et potentiellement génocidaire; b) une culture de la vie quotidienne hantée par la concurrence et tentée par le recours à la violence contre divers «autres»; c) la persistance d'un mode de production capitaliste transformé en sa mondialisation, avec la soumission réelle du travail et la possibilité d'une guerre civile sociale. En résumé, on voit que le travail et la guerre civile sociale sont inclus dans son analyse de la guerre d'aujourd'hui.

Il apparaît alors bien illusoire d'opposer une anthropologie libérale découlant des Lumières à une anthropologie «guerrière», comme le fait Mireille Delmas-Marty dans son dernier livre.¹²³ Tant H. Arendt, que W. Benjamin, se sont interrogés sur l'émergence d'une rupture de civilisation, survenue non dans des pays de sauvages mais dans une Europe «civilisée» qui avait vécu Les Lumières, dans un pays berceau de la philosophie (l'Allemagne). Dans l'ombre des Lumières se sont profilés les anti-Lumières,¹²⁴ mouvement que l'on observe aujourd'hui sous d'autres formes qu'à l'époque de Marx et d'Arendt.

Au XX^e siècle, la raison kantienne a été balayée par la raison instrumentale avec Auschwitz et Hiroshima, nous disent les chercheurs de l'Ecole de Francfort. A un clivage supposé possible entre la raison et la déraison, entre le droit et la violence, il faut opposer l'exigence d'un regard aigu, d'une conscience sociale lucide sur des formes de dénis qui touchent aussi les scientifiques,¹²⁵ sur les «zones grises» (Primo Levi) d'ambiguïté bien présentes dans la société qui peuvent basculer aussi bien dans le nihilisme que dans la civilité. En d'autres termes, philosophiquement nous sommes mis au défi de penser la présence de l'inhumain

de monuments historiques en ex-Yougoslavie) atteint le lien de filiation. Elle souligne un fait fondamental: «Le but de la cruauté ce n'est pas la mort de la victime, mais sa naissance qu'il faut défaire.» Nahoum-Grappe V. (1996): «L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995)». In: F. Héritier: De la violence. Paris, Odile Jacob, p. 288.

123 Delmas-Marty Mireille (2010): Libertés et sûreté dans un monde dangereux. Paris, Le Seuil.

124 Sternhell Z. (2006): Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide. Paris, Fayard.

125 Audoin-Rouzeau S. (2008): Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne. Paris, Le Seuil. Ce chercheur en histoire de la Première Guerre mondiale se demande pourquoi la plupart des grands chercheurs en sciences sociales qui, jeunes, ont participé à cette guerre n'en parlent pas dans leurs œuvres qui influencent les sciences sociales d'aujourd'hui. Dans son livre sur l'idéologie raciste, une sociologue insiste sur le fait que la pensée raciste a été le fait autant du monde scientifique que du sens commun. Voir Guillaumin Colette (2000): L'idéologie raciste. Paris, Folio-essais.

dans l'humain et l'exigence de résister à l'inhumain, de créer des alternatives dont on saisit un fil continu/discontinu à interpréter entre les génocides, les massacres, les nettoyages ethniques et autres processus exterministes, les guerres métastases et ce qui se passe dans le travail et qu'exprime la colère et aussi les suicides de travailleurs.

Comme l'a montré E. Balibar, la dualité et la polarité de l'extrême violence est à la fois «ultra-objective» et «ultra-subjective» et il nous faut articuler trois concepts de la tradition critique (émancipation, transformation, civilité)¹²⁶ pour la saisir. A des degrés divers, on assiste dans tout le processus à une désagrégation de la personnalité physique et morale qui atteint des extrêmes où la consommation productive de la force de travail humaine se renverse en inutilité de masse qui prend le relais de «l'accumulation primitive» qu'avaient décrit Karl Marx et Rosa Luxembourg.

Le terme «d'homme jetable» (population poubelle, *población chatarra*) avancé par Bertrand Ogilvie rejoint par d'autres voies (lecture du concept de *Pöbel* de Hegel) celui d'humains superflus d'Arendt, ce que l'on pourrait appeler leur «désutilité radicale». Où et comment ces divers éléments, terrains d'expérience se rencontrent, convergent ou non dans le processus? Qu'est-ce qu'ils signifient pour la politique et pour une réinvention radicale du travail humain? Il nous faut bien sûr construire une phénoménologie différentielle de ces faits, mais il nous faut aussi garder une vue d'ensemble de l'expérience humaine et politique prise dans ce processus. «Il faut faire l'effort d'envisager la possible disparition de la société. Sous le coup d'une guerre civile qui viendrait d'inégalités trop fortes, ou bien d'une pollution majeure ou encore d'un événement remettant en cause le caractère habitable de notre planète», écrit Dominique Méda en réfléchissant à une révolution nécessaire pour le travail.¹²⁷ Disparition de la société ou disparition de la politique assurant la survie de la société? En revenant un instant à Arendt, l'ombre des humains superflus la conduit à élaborer une politique et une philosophie du «droit d'avoir des droits» et de la civilité pour le XXI^e siècle. Dans un autre texte,¹²⁸ en s'appuyant sur Michel Foucault, Spinoza, Deleuze, Simone Weil, Arthur Mbembe, Hannah Arendt, etc., Etienne Balibar montre que les situations d'extrême violence dépassent la *Zweckrationalität* (la rationalité du rapport fin-moyens), que le renversement d'une situation d'extrême violence implique d'analyser, non tant sa légitimité en termes d'utilité (torture), le degré de violence, que le sens de la violence qui est à comprendre dans la suite de ce que Simone Weil a montré, «en tant qu'anéantissement des possibilités de

126 Balibar E. (1997): *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris, Galilée.

127 Méda D. (2010): *Travail: la révolution nécessaire*. Paris, L'Aube, p. 70.

128 Balibar 2010a, p. 385-417 («Sur les limites de l'anthropologie politique»).

résistance»,¹²⁹ qu'impuissance des victimes qui est l'objectif immanent. Les humains sont changés en pierre, «ils sont devenus des choses pour toute leur vie», le héros guerrier devient une espèce humaine qui est un «compromis entre l'homme et le cadavre» où est anéantie «une certaine complémentarité de la vie et de la mort», où «la vie est pire que la mort», où selon Achille Mbembe, analysant la phénoménologie de la violence dans la colonisation, il y a «une multiplication de la mort», où sont produits des «morts-vivants». ¹³⁰ On retrouve ce constat au centre de l'œuvre d'Arendt décrivant l'invention totalitaire.

Pour Etienne Balibar, le cercle se ferme (mais pas la résistance) avec «la contamination des victimes par la violence», leur réduction à l'impuissance et «l'impossibilité de la résistance, dont de la réponse (ou de la «réponse proportionnée», c'est-à-dire finalement de la réponse politique) recouvre toutes sortes de modalités extrêmes décrites par de multiples témoignages où se joue «l'anéantissement du politique lui-même». Là, pour Etienne Balibar se trouve aujourd'hui la dimension tragique de la politique. Ce qui est recherché comme accomplissement de la modernité est la «coopération à la destruction» et là se joue la possibilité même de la politique. Peut-être est-ce pour cela, que les témoignages de violence extrême nous intéressent et que nous cherchons des traces (mais de quoi?) dans la situation actuelle, y compris dans les situations de travail.

La phénoménologie de Spinoza, écrit encore Balibar, montre que l'individualité en survie comporte «un minimum incompressible que la violence extrême ne peut anéantir ou retourner contre l'effort de vivre et de penser des individus, dans la forme consciente ou surtout inconsciente d'une «servitude volontaire» qui serait aussi une volonté de sacrifice». ¹³¹ Il existe un caractère transindividuel de l'individualité elle-même qu'ont montré les psychanalystes confrontés à la torture. La capacité tragique de résistance des individus à la violence est leur être même, être transindividuel. Ainsi l'expérience de la «mort vivante» est l'expérience extrême de l'humain dans l'homme. Elle est toujours visée par la violence, l'extrême violence, la cruauté, mais elle résiste. C'est peut-être là que réside l'aporie ouverte et pratique de la politique, la question d'anthropologie fondamentale qu'Arendt et beaucoup d'autres ont formulé aux limites de l'impolitique dans la politique. Penser la violence et la résistance comme même mouvement et moment tragique. Penser aussi la résistance dans un cadre à la fois individuel et transindividuel.

Peut-être faut-il avoir le courage de prendre en compte une telle réflexion dans le cadre du travail, pour le re-considérer dans le cadre tragique de la possibilité

¹²⁹ Ibid., p. 390.

¹³⁰ «Out of the World», précise Balibar 2010a, chap. 5.

¹³¹ Ibid., p. 399.

même d'une anthropologie politique, de la politique générale et du travail. Il nous faut avoir le courage de voir «la place de l'inhumain dans l'humain» en même temps que l'humain qui lui résiste, au-delà d'une résistance individuelle, d'une résistance transindividuelle pour construire pas à pas une «contre-violence qui prévient la violence ou lui résiste». ¹³² Robert Antelme au pied du SS qui va l'assassiner dit, «il peut me tuer, mais il ne peut pas tuer l'homme, l'espèce humaine», il n'en a pas le pouvoir. Il écrit encore: «Il n'y a pas d'ambiguïté, nous restons des hommes, nous ne finirons qu'en hommes. La distance qui nous sépare d'une autre espèce reste intacte, elle n'est pas historique. [...] Il n'y a pas des espèces humaines, il y a une espèce humaine.» ¹³³

Il nous faut en effet penser à la fois la production de l'humain pour l'homme et la destruction de l'homme par l'homme. Quand Arendt pointe que ce que les nazis ont tenté d'éliminer, à savoir la «spontanéité» de la liberté, elle montre qu'ils ont tenté d'anéantir la capacité de résistance par l'agir, la pensée, le jugement. La résistance à la violence est sans fin, comme la politique est sans fin, sur tous les terrains de la société, y compris sur le terrain du travail.

Là réside la limite de la fameuse proposition «d'égaliberté» ¹³⁴ à rattacher à la fois à la citoyenneté et à la civilité ¹³⁵ dans le travail et tout agir humain qui est une autre voie pour «le droit d'avoir des droits». ¹³⁶ Le tragique de la politique, c'est l'élément de démesure du pouvoir de destruction, de création qu'elle contient, autant au sens d'une déshumanisation et d'une création de l'égaliberté, écrit Etienne Balibar. Avec le déplacement de notre relecture d'Arendt sur le travail, pouvons-nous *voir* le travail dans le cadre d'une telle politique du tragique? Hannah Arendt, avec le courage qu'on lui connaît, et tant d'autres, nous a ouvert un chemin de citoyenneté et de civilité à poursuivre.

¹³² Ibid., p. 415.

¹³³ Antelme R. (1957): *L'espèce humaine*. Paris, Gallimard, p. 229-230.

¹³⁴ Balibar E. (2010b): *La proposition d'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*. Paris, Presses Universitaires de France.

¹³⁵ La présence du concept «d'égaliberté» qui depuis peu côtoie celui «d'éga-dignité» qu'avance Mireille Delmas-Marty dans son dernier livre... ou quand l'égalité côtoie la «dignité» cela indique peut-être qu'un nouveau seuil qualitatif du débat a été franchi. En Suisse il a été franchi par exemple, avec la pratique des NEM, à propos duquel des avis de droit ont montré l'atteinte du principe de dignité de la Constitution suisse.

¹³⁶ OT II, p. 281-282.

Abbreviations

- C1 Marx K. (1994): *Le Capital*. Livre I. Paris, Editions Sociales.
CHM Arendt H. (1983): *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.
OT II Arendt H. (1982): *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme* (1951). Paris, Points-seuil.
OT III Arendt H. (1972): *Les origines du totalitarisme. Tome 3: Le système totalitaire*. Paris, Points-poche.

Bibliographie

- Amiel A. (2001): *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et Jugement*. Paris, Presses Universitaires de France.
Balibar E. (2010a): *Violence et Civilité*. Paris, Galilée.
Münster A. (2008): *Hannah Arendt contre Marx*. Paris, Hermann.

Was ist Arbeit? Ein notwendiges Übel, eine den Menschen erst zum Menschen machende Notwendigkeit, ein Mittel sich selbst zu verwirklichen, eine notwendige Struktur, die den Menschen gesund hält, ja sogar therapiert oder bloss eine unter vielen Möglichkeiten, mit dem Leben etwas anzufangen? Arbeit wurde schon immer mehrdeutig gefasst.

Zwölf Autoren aus dem französischen und deutschen Kulturkreis diskutieren, was Arbeit ist und war. Die Beiträge aus Philosophie, Recht, Sozialwissenschaften, aber auch Kunstwissenschaften kreisen um vier wesentliche Spannungen des Begriffs Arbeit: die Arbeit der Frau, die Sichtbarkeit oder Sichtbarmachung der Arbeit, das Verhältnis von Arbeit zu anderen menschlichen Tätigkeiten, der Sinn und das Erleben der Arbeit mit dem allgegenwärtigen Stress, mit dem die heutige Arbeit verknüpft wird.

Qu'est-ce que le travail? Un mal nécessaire, une nécessité pour faire des hommes des êtres humains, un moyen de se réaliser, une structure nécessaire qui maintient les êtres humains en santé, voire même les soigne, ou simplement une possibilité parmi d'autres de faire quelque chose de sa vie? Le terme de travail comprend un large éventail de significations.

Douze auteurs de culture française et allemande discutent de ce qu'est le travail et de ce qu'il était. Les contributions issues de la philosophie, du droit, des sciences sociales, mais aussi des arts s'articulent autour de quatre dimensions essentielles du concept de travail: le travail des femmes, la visibilité ou la mise en évidence du travail, le lien entre le travail et les autres activités humaines, la recherche de sens et le vécu du travail avec le stress quotidien qui est aujourd'hui étroitement lié au travail.

