**Charles de Foucauld**

[...] « Dieu construit sur le néant. C’est par sa mort que Jésus a sauvé le monde ; c’est par le néant des apôtres qu’il a fondé l’Église ; c’est par la sainteté et dans le néant des moyens humains que le ciel s’acquiert et que la foi se propage 1. »

[...] : « Toutes choses égales d’ailleurs, préférer l’abjection à l’honneur, le délaissement au fait d’être entouré 2. »

[...] Lorsqu’on lit aujourd’hui le *Dictionnaire touareg-français* 3, en quatre volumes manuscrits, reproduits en fac-similé par l’Imprimerie nationale de France en 1951, on reste fasciné par la beauté de ces définitions qui sont aux marges de l’infini, aux couleurs de l’invisible. [...]

Mais il a également le privilège d’accéder à une *Weltanschauung* où la langue, fidèlement auscultée, révèle ses sources sacrées, distille lentement des gouttes de pensée:

*«Belet*. [...] recueillir en son intérieur [un liquide] (par écoulement insensible le long de ses parois) (le sujet étant un trou à eau, un récipient) // le sujet peut être un puits ou un trou a eau s’emplissant peu à peu par suintement, ou un récipient qui, après avoir contenu un corps gras, tel que beurre, huile, graisse, etc., et avoir été vidé, retient, attachée à ses parois intérieures, un peu de matière grasse, qui, chauffée, coule goutte à goutte et s’amasse au fond du vase // par extension : “avoir de l’eau (par écoulement insensible le long des parois) (le sujet étant un puits ou un trou à eau)” / par extension : “recueillir en son intérieur [ses pensées] (se recueillir et réfléchir à) (le sujet étant une personne)”. »

L'esprit a-t-il accès aux choses? > voir Bachelard

L’imagination enrichit-elle la connaissance?

Mais aussi l’abandon au néant de la pure perte de soi : « *Bennen*. [...] ne rien gagner (être sans aucun profit) // peut avoir pour sujet toute p[ersonne], an[imal] ou ch[ose], qui existe ou agit en pure perte, sans aucun profit. » Et ce geste répond à une autre gratuité, non plus celle de la perte subie, mais celle de la rémission voulue, de l’abandon, du repos en la confiance divine : « *Zegzen*. [...] s’en remettre entièrement à (se reposer entièrement avec pleine confiance et pleine résignation sur) [...] // par extension : “s’abandonner [à Dieu (à la volonté divine)] ; se résigner [à Dieu (à la volonté divine)]”.»

Il s’agit presque d’une autobiographie oublieuse : celle de la « pure perte » de soi, qui est la seule chose de nous qui soit en notre possession. Parcourir ces quatre volumes, c’est plus qu’avoir vu tous les continents, c’est avoir atteint le sixième, celui de son propre cœur et du dialogue perpétuel de l’homme à l’homme (et à son Dieu) : « *Oûdem*, [...] visage // par ext. : “surface (d’une chose quelconque) ; face” // s’emploie souvent dans les phrases où il est question de demander ou d’accorder une grâce, de faire quelque chose pour l’amour de quelqu’un. Ex. : *ekf i-ddâman foull oudem n alla*, “donne-moi de l’eau pour le visage de Dieu (donne-moi de l’eau pour l’amour du visage de Dieu ; donne-moi de l’eau pour l’amour de Dieu)”. »

X

Vie au désert entourée de silence et de vent insensible : « *tadarout*, sf (pi. *tideroûtîn*) Il air (vent insensible) ; faible courant d’air (faible mouvement de l’air dans une direction) // signifie, en parlant de l’extérieur, un vent à peine perceptible, qui ne remue presque pas l’air et qui n’agite pas les feuilles ; en parlant de l’intérieur d’une maison, signifie le faible courant d’air qui s’établit dans un appartement quand on y ouvre des fenêtres qui se font face, sans qu’il y ait de vent au-dehors. La *tadarout* est toujours quelque chose de doux et d’agréable.» [...]

L'esprit a-t-il accès aux choses? > voir Bachelard

L’imagination enrichit-elle la connaissance?

*«Etteb*. [...] tomber goutte à goutte; laisser tomber goutte à goutte // peut avoir pour sujet la pluie, un liquide quelconque, un toit, un vélum de tente, une outre, un récipient poreux ou percé, un objet quelconque qui laisse tomber goutte à goutte un liquide. [...] // Fig. “tomber goutte à goutte [dans une personne, dans un cœur, dans une âme] (le sujet étant une personne ou un amour)”; “s’infiltrer profondément” ; s’emploie pour exprimer un amour ardente ». [..]

L'esprit a-t-il accès aux choses? > voir Bachelard

L’imagination enrichit-elle la connaissance?

*Benoubek*. [...] être entièrement caché aux yeux ; être entièrement caché à la connaissance // [...] par ext. : “être inconnu (être caché à la connaissance en ce qui concerne l’intérieur, les pensées, les qualités [...]”. Ne signifie pas qu’une pers. ou un an. n’ont jamais été vus, ni qu’on ignore leur nom ou leur origine, mais sign. qu’on ignore ce qu’ils sont intérieurement, comme valeur réelle, caractère, pensées, etc. » {ibid., vol. I, p. 71). [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Charles de Foucauld, fort heureusement, n’accomplit rien ; il fut seulement — comme son Christ - *efsi* : « *Efsi*. f...] désagréger [un corps solide dont les parties sont unies par un emboîtage, des clous, de la maçonnerie, des liens quelconques] // a aussi le s[ens] pass[if] et pron[ominal] : “être désagrégé” et “se désagréger” //[...] par ex. : une maison, une muraille, une hutte, un abri, une tente, une table, une caisse, un fusil, une montre, une machine, etc. // par ext.: “démonter [un objet dont les parties sont unies par emboîtage] ; enlever [des objets] [d’avec d’autres (qui leur sont unis n’importe comment de manière à ne former avec eux qu’une seule masse)]” // par ext. : “être liquéfié ; se liquéfier (le sujet étant une matière susceptible d’être tantôt solide, tantôt liquide, comme les métaux, le beurre, la graisse, la glace, la neige, etc.)” // fig. sign. [...]: “être apaisé ; s’apaiser” [...] // fig. sign, au s. passif: “être anéanti (être réduit à rien)”.»

Charles de Foucauld : le saint *efsi*, paix d’un néant, d’un sillage de silence dans le fracas de la ferraille que nous appelons histoire.

X

**Dag Hammarskjöld**

« S’effacer dans la lumière et se transformer en chant » ; « Un de ceux qui se sont fait du désert un oreiller et qui ont appelé une étoile leur sœur. Seul. Mais la solitude peut être une communion.» Des thèmes, des lieux - propres à la tradition mystique - que nous avions trouvés dans les “exercices touaregs” de Charles de Foucauld resurgissent dans le ”journal” de Dag Hammarskjöld. Ses *Jalons* sont rythmés par des citations tirées d’Eckhart, de son « détachement » (Abgeschiedenheit), ils sont une traversée des événements et des choses pour atteindre leur “fond” : « II [l’homme] doit apprendre à observer sa solitude intérieure, où qu’il se trouve et avec qui que ce soit, il doit apprendre à passer à travers les choses et à saisir Dieu en elles 4 »; pour atteindre notre fond : « Le voyage le plus long est le voyage vers l’intérieur 5. » Image symétrique de Charles de Foucauld, qui avait uni mystique et retraite, Hammarskjöld réussira à maintenir ensemble mystique et politique, non pas sur le mode aliénant de la domination des masses (expérimenté par les dictatures, nazisme, fascisme et communisme), mais dans le pur service et le don de soi : « Reconnaissant et prêt. Tu as tout obtenu pour rien. N’hésite pas, quand il le faut, à donner ce qui, malgré tout, n’est rien, contre tout.»

Il ne s’agit pas néanmoins du don dans l’ascèse, mais dans le partage, une mystique qui se fait politique du bien commun, de la communauté : « La soif est ma patrie dans le pays des passions. La soif d’une communauté, la soif de la justice - une communauté reposant sur la justice et une justice conquise en commun. La vie seule accomplit les exigences de la vie. Et cette soif ne peut s’étancher que dans une vie où ma personnalité se construit comme un pont me reliant aux autres, comme une pierre dans l’édifice céleste de la justice. [...] Délivrance et responsabilité. Un seul fut créé ainsi et s’il trahit, l’apport qui aurait dû être le sien manquera éternellement . » Ce sont là des notes du “journal” de l’année 1950. II était sur le point de

devenir vice-ministre des Affaires étrangères de Suède (1951) et, peu après, secrétaire général des Nations unies (le 7 avril 195 3). Il s’y préparait par cette devise : « Seul est digne de son pouvoir celui qui le justifie jour après jour . »

Politique donc comme service, et non comme consensus. Ayant grandi dans une famille de diplomates de haut rang, ministres, hommes de lettres, il adopta quant à lui un style réservé : « Ne raconter que ce qui a de l’importance pour les autres. Ne demander que ce qu’on a besoin de savoir. Dans les deux cas, s’en tenir à ce qui relève réellement de la compétence de celui qui parle. Discuter seulement pour obtenir un résultat. “Penser à haute voix” seulement devant ceux pour lesquels cela a un sens. Ne laisser le *small talk* remplir le temps et le silence que lorsqu’il traduit ce qui n’est pas dit entre deux êtres parfaitement accordés. Un bon régime pour celui qui a éprouvé la vérité de “pour chaque parole vaine...” Mais cela n’est guère apprécié dans la vie de société . » Un homme de solitudes habitées par l’humanité : « seul existe ce qui appartient à un autre, car seulement ce que tu as donné - ne serait-ce qu’en acceptant - émergera du néant qu’aura été ta vie». Un homme résolument cohérent, intransigeant avec lui-même (« Ne pas peser sur la terre. Point n’est besoin d’un romantique : *plus haut !* Il suffit de cette simple chose : ne pas peser sur la terre » ; « Être fidèle à son avenir. Même quand cela ne signifie plus que “s*e préparer à bien mourir*” » ), voué aux autres : « toujours être là pour les autres, ne jamais se chercher soi-même ». [...]

« Quel est finalement le sens du mot sacrifice ? Ou même du mot don ? Celui qui n’a rien, n’a rien à donner. Le don va de Dieu à Dieu.» [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même?

« Quand tu seras arrivé à ne plus attendre de réponse, tu pourras finalement donner, de manière que l’autre accepte — et se réjouisse du don. » Et surtout ne jamais chercher dans le consensus la mesure du devoir, la vérification de la justesse de l’engagement: « Il a frayé de nouveaux chemins - uniquement parce qu’il avait le courage de continuer sans se demander si d’autres le suivaient ou même le comprenaient. II n’avait nul besoin de protection contre le ridicule, que d’autres cherchent par le partage des responsabilités, car il avait une foi qui renonçait aux preuves 6 » [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison?

La solitude est-elle sans valeur ?

Mystique et politique ne sont pas opposées, elles ne sont pas renoncement ou prise, mais la voie même pour nous libérer et pouvoir alors libérer 7 : « “L’expérience mystique.” Toujours : *ici* et *maintenant* — dans la liberté qui se confond avec l’éloignement, dans un silence qui naît du calme. Mais, cette liberté est une liberté en action, ce calme est un calme parmi les hommes. [...] *Il faut donner tout pour tout* . » Et elles sont également le même « corps » (« corps mystique » de toute une foule anonyme), au sein duquel ma brève vie disparaît, et trouve sa fin : « Pas de repos qui ne soit celui de tous, pas de paix avant que tout ne soit accompli . »

Une action désintéressée est-elle possible ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même?

Et la gloire la plus haute revient à ceux qui n’ont jamais eu d’”aboutissement”, écrasés par le poids de devoir vivre, en une consumation adamantine : « Empêchée de se répandre / la chaleur transforma / le charbon en diamants » C’est pour eux qu’a fait de la politique, et obtenu l’éternité, Dag Hammarskjöld. [...]

**Aveu**

« Dieu exige que son alliance demeure intacte en présence d’une réalité qui ne cesse d’osciller, et cette exigence ne s’efface pas même là où la réalité veut s’y soustraire. Le lien de l’alliance est le seul lien que le traître ne pourra jamais révoquer : l’Être qui insuffle la vie reste fidèle à qui le trahit. » Ce livre n’est, en réalité, qu’une petite parabole sur l’impossibilité d’échapper à *l’emeth* divine : la mémoire d’une fidélité qui nous séduit (« *secum ducere* » : mettre en marche, donc), et même à travers les longs déserts de l’oubli humain : « Le concept d’*élite* doit enfin incarner l’exigence qui nous incombe, en tant que dépositaires ou héritiers fiduciaires, de sauvegarder l’alliance, même pour tous ceux qui ne possèdent pas la connaissance et pour tous ceux qui se trahissent eux-mêmes [...]. C’est là, d’ailleurs, la véritable signification du concept si galvaudé d’”avant-garde”, du moins tant que celle-ci se considère comme un détachement allant en tête de toute la communauté et qu’elle ne perd donc pas de vue son lien avec le concept d’alliance»

Une action désintéressée est-elle possible ?

Pourquoi un acte est moral ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes?

Notes:

1 Ch. de Foucauld, Notes quotidiennes [carnet de 48 pages, dont seulement 15 écrites, du 1” au 21 juin 1916], in Œuvres spirituelles, Paris, Seuil, 1958, p. 333.

2 Ch. de Foucauld, op. cit., p. 334.

3 Ch. de Foucauld, Dictionnaire touareg-fran9ais [4 vol.], Paris, Imprimerie nationale de France, 1951, vol. I, p. 400 ; réédité par L’Hamattan, Paris, 2005.

4  Il s’agit du *Leitmotiv* de Maître Eckhart, “durch die Dirne durchzubrechen », cité dans Jalons, op. cit., 24 décembre 1956, p. 163.

5 D. Hammarskjõld, *Jalons*, op. cit., 1950, p. 87. Et encore, en 1950, citant Pascal directement en français : « Ce vertige devant les *espaces infinis*, nous le vainquons seulement en osant plonger le regard dans leurs profondeurs, en les reconnaissant pour la réalité par rapport à laquelle il nous faudra justifier notre existence » (ibid, p. 82-83).

6 Ibid., 1955, p. 132. Et parallèlement : « Le mythe a toujours condamné ceux qui “ont regardé en arrière”, quel que soit le paradis qu’ils avaient quitté. C’est pourquoi cette ombre sur chaque pas qui t’écarte de ton choix, Morgenlandfahrer [“Voyageur vers le pays de l’aurore” (Hermann Hesse)] » {ibid, 1957, p. 173-174).

7 « Le silence est l’espace qui enveloppe toute action et toute vie en commun. L’amitié se passe de paroles — elle est la solitude délivrée de l’angoisse de la solitude » {ibid., 1925-1930, p. 46).

*En pure perte, Le renoncement et le gratuit*, Carlo Ossola, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 2011

Nous n’avons pas libéré la sexualité, mais nous l’avons, exactement, portée à la limite : limite de notre conscience, puisqu’elle dicte finalement la seule lecture possible, pour notre conscience, de notre inconscience ; limite de la loi, puisqu’elle apparaît comme le seul contenu absolument universel de l’interdit; limite de notre langage: elle dessine la ligne d’écume de ce qu’il peut tout juste atteindre sur le sable du silence. Ce n’est donc pas par elle que nous communiquons avec le monde ordonné et heureusement profane des animaux; elle est plutôt scissure : non pas autour de nous pour nous isoler ou nous désigner, mais pour tracer la limite en nous et nous dessiner nous-mêmes comme limite.

Peut-être pourrait-on dire qu’elle reconstitue, dans un monde où il n’y a plus d’objets, ni d’êtres, ni d’espaces à profaner, le seul partage qui soit encore possible. Non pas qu’elle offre de nouveaux contenus à des gestes millénaires, mais parce qu’elle autorise une profanation sans objet, une profanation vide et repliée sur soi, dont les instruments ne s’adressent à rien d’autre qu’à eux-mêmes. Or une profanation dans un monde qui ne reconnaît plus de sens positif au sacré, n’est-ce pas à peu près cela qu’on pourrait appeler la transgression? Celle-ci, dans l’espace que notre culture donne à nos gestes et à notre langage, présente non pas la seule manière de trouver le sacré dans son contenu immédiat, mais de le recomposer dans sa forme vide, dans son absence rendue par là même scintillante. Ce qu’à partir de la sexualité peut dire un langage s’il est rigoureux, ce n’est pas le secret naturel de l’homme, ce n’est pas sa calme vérité anthropologique, c’est qu’il est sans Dieu ; la parole que nous avons donnée à la sexualité est contemporaine par le temps et la structure de celle par laquelle nous nous sommes annoncé à nous-mêmes que Dieu était mort. Le langage de la sexualité, auquel Sade, dès qui’il en a prononcé les premiers mots, a fait parcourir en un seul discours tout l’espace dont il devenait tout à coup le souverain, nous a hissés jusqu’à une nuit où Dieu est absent et où tous nos gestes s’adressent à cette absence dans une profanation qui tout à la fois la désigne, la conjure, s’épuise en elle, et se trouve ramenée par elle à sa pureté vide de transgression. [...] pag. 8-10

La mort de Dieu ne nous restitue pas à un monde limité et positif, mais à un monde qui se dénoue dans l’expérience de la limite, se fait et se défait dans l’excès qui la transgresse. [...] pag. 14

*Préface á la transgression*, Michel Foucault - Gallimard, 1994

X

*Condition de l’homme moderne*, Hannah Arendt -1958, Agora. > Xmind

La Terre est la quintessence même de la condition humaine, et la nature terrestre, pour autant que l’on sache, pourrait bien être la seule de l’univers à procurer aux humains un habitat où ils puissent se mouvoir et respirer sans effort et sans artifice. L’artifice humain du monde sépare l’existence humaine de tout milieu purement animal, mais la vie elle-même est en dehors de ce monde artificiel, et par la vie l’homme demeure lié à tous les autres organismes vivants. Depuis quelque temps, un grand nombre de recherches scientifiques s’efforcent de rendre la vie « artificielle » elle aussi, et de couper le dernier lien qui maintient encore l’homme parmi les enfants de la nature. C’est le même désir d’échapper à l’emprisonnement terrestre qui se manifeste dans les essais de création en éprouvette, dans le vœu de combiner « au microscope le plasma germinal provenant de personnes aux qualités garanties, afin de produire des êtres supérieurs » et « de modifier (leurs) tailles, formes et fonctions »; et je soupçonne que l’envie d’échapper à la condition humaine expliquerait aussi l’espoir de prolonger la durée de l’existence fort au-delà de cent ans, limite jusqu’ici admise.

Cet homme futur, que les savants produiront, nous disent-ils, en un siècle pas davantage, paraît en proie à la révolte contre l’existence humaine telle qu’elle est donnée, cadeau venu de nulle part (laïquement parlant) et qu’il veut pour ainsi dire échanger contre un ouvrage de ses propres mains. Il n’y a pas de raison de douter que nous soyons capables de faire cet échange, de même qu’il n’y a pas de raison de douter que nous soyons capables à présent de détruire toute vie organique sur terre. La seule question est de savoir si nous souhaitons employer dans ce sens nos nouvelles connaissances scientifiques et techniques, et l’on ne saurait en décider par des méthodes scientifiques. C’est une question politique primordiale que l’on ne peut guère, par conséquent, abandonner aux professionnels de la science ni à ceux de la politique. [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Il s’agit du fait que les « vérités » de la conception scientifique moderne du monde, bien que démontrables en formules mathématiques et susceptibles de preuves technologiques, ne se prêtent plus à une expression normale dans le langage et la pensée. Lorsque des « vérités » peuvent s’exprimer en concepts cohérents, l’on obtient des énoncés « moins absurdes peut-être que *cercle triangulaire*, mais beaucoup plus que *lion ailé* » (Erwin Schrœdinger). Nous ne savons pas encore si cette situation est définitive. Mais il se pourrait, créatures terrestres qui avons commencé d’agir en habitants de l’univers, que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c’est-à-dire de penser et d’exprimer, les choses que nous sommes cependant capables de faire. En ce cas tout se passerait comme si notre cerveau, qui constitue la condition matérielle, physique, de nos pensées, ne pouvait plus suivre ce que nous faisons, de sorte que désormais nous aurions vraiment besoin de machines pour penser et pour parler à notre place.

S’il s’avérait que le savoir (au sens moderne de savoir-faire) et la pensée se sont séparés pour de bon, nous serions bien alors les jouets et les esclaves non pas tant de nos machines que de nos connaissances pratiques, créatures écervelées à la merci de tous les engins techniquement possibles, si meurtriers soient-ils.

Toutefois, en dehors même de ces dernières conséquences, encore incertaines, la situation créée par les sciences est d’une grande importance politique. Dès que le rôle du langage est en jeu, le problème devient politique par définition, puisque c’est le langage qui fait de l’homme un animal politique. [...]

Et toute action de l’homme, tout savoir, toute expérience n’a de sens que dans la mesure où l’on en peut 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 l’expérience de l’intelligible que parce qu’ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes.

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Serions-nous plus libres sans machines?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

L'homme est-il un animal politique ?

Plus proche, également décisif peut-être, voici un autre événement non moins menaçant. C’est l'avènement de l’automatisation qui, en quelques décennies, probablement videra les usines et libérera l’humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, l’asservissement à la nécessité. Là, encore, c’est un aspect fondamental de la condition humaine qui est en jeu, mais la révolte, le désir d’être délivré des peines du labeur, ne sont pas modernes, ils sont aussi vieux que l’histoire. Le fait même d’être affranchi du travail n’est pas nouveau non plus; il comptait jadis parmi les privilèges les plus solidement établis de la minorité. A cet égard, il semblerait que l’on s’est simplement servi du progrès scientifique et technique pour accomplir ce dont toutes les époques avaient rêvé sans jamais pouvoir y parvenir.

Cela n’est vrai, toutefois, qu’en apparence. L’époque moderne s’accompagne de la glorification théorique du travail et elle arrive en fait à transformer la société tout entière en une société de travailleurs. Le souhait se réalise donc, comme dans les contes de fées, au moment où 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. Dans cette société qui est égalitaire, car c’est ainsi que le travail fait vivre ensemble les hommes, il ne reste plus de classe, plus d’aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l’homme. Même les présidents, les rois, les premiers ministres voient dans leurs fonctions des emplois nécessaires à la vie de la société, et parmi les intellectuels il ne reste que quelques solitaires pour considérer ce qu’ils font comme des œuvres et non comme des moyens de gagner leur vie. 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. [...] Prologue pag. 34-38

La culture est-elle libératrice?

Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Doit-on faire du travail une valeur?

Le temps libre est-il le temps de ma liberté?

La solitude est-elle sans valeur ?

LA CONDITION HUMAINE

La *vita activa* et la condition humaine.

Je propose le terme de *vita activa* pour désigner trois activités humaines fondamentales : le travail, l’œuvre et l’action. Elles sont fondamentales parce que chacune d’elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l’homme.

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

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

L’action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l’intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l’homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement *la* condition - non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* - de toute vie politique. [...]

L’action serait un luxe superflu, une intervention capricieuse dans les lois générales du comportement, si les hommes étaient les répétitions reproduisibles à l’infini d’un seul et unique modèle, si leur nature ou essence était toujours la même, aussi prévisible que l’essence ou la nature d’un objet quelconque. La pluralité est la condition de l’action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c’est à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître. [...]

Dans sa compréhension, la condition humaine dépasse les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l’homme. Les hommes sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu’ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence. Le monde dans lequel s’écoule la *vita activa* consiste en objets produits par des activités humaines; mais les objets, qui doivent leur existence aux hommes exclusivement, conditionnent néanmoins de façon constante leurs créateurs. Outre les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l’homme sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les objets naturels. [...]

Exister est-ce profiter de l'instant présent?

Exister, est-ce agir ?

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?

Le besoin est-il l'origine du travail?

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Le problème de la nature humaine, problème augustinien (*quaestio mihi factus sum*, « je suis devenu question pour moi-même »), paraît insoluble aussi bien au sens psychologique individuel qu’au sens philosophique général. [...]

Notre perplexité vient de ce que les modes de connaissance applicables aux objets pourvus de qualités « naturelles », y compris nous-mêmes dans la mesure restreinte où nous sommes des spécimens de l’espèce la plus évoluée de la vie organique, ne nous servent plus à rien lorsque nous posons la question : Et *qui* sommes-nous? C’est pourquoi les tentatives faites nous définir la nature humaine s’achèvent presque invariablement par l’invention d’une divinité quelconque, c’est-à-dire par le dieu des philosophes qui, depuis Platon, s’est révélé à l‘examen comme une sorte d’idée platonicienne de l’homme. Certes, en démasquant ces concepts philosophiques du divin, en y montrant les conceptualisations de qualités et de facultés humaines, on ne prouve pas, on ne fait même rien pour prouver la non-existence de Dieu; mais le fait que les essais de définition de la nature de l’homme mènent si aisément à une idée qui nous frappe comme nettement « surhumaine » et s’identifie par conséquent avec le divin, peut suffire à rendre suspect le concept même de « nature humaine ».

- D’autre part, les conditions de l’existence humaine la vie elle-même, natalité et mortalité, appartenance au monde, pluralité, et la Terre - ne peuvent jamais « expliquer » ce que nous sommes ni répondre à la question de savoir qui nous sommes, pour la bonne raison qu’elles ne nous conditionnent jamais absolument. Telle a toujours été l’opinion de la philosophie, distincte des sciences (anthropologie, psychologie, biologie, etc.) qui s’occupent aussi de l’homme. Mais aujourd’hui, nous pouvons presque dire que nous avons démontré, voire scientifiquement prouvé, que, si nous vivons maintenant et devons probablement toujours vivre dans les conditions d’ici-bas, nous ne sommes pas de simples créatures terrestres. La science moderne doit ses plus grandes victoires à sa décision de considérer et de traiter la nature terrestre d’un point de vue véritablement universel, c’est-à-dire d’un point d’appui digne d’Archimède, choisi volontairement et explicitement hors de la Terre. [...]

Cependant, l’énorme supériorité de la contemplation sur toutes les autres activités, y compris l’action, n’est pas d’origine chrétienne. On la trouve dans la philosophie politique de Platon : non seulement la réorganisation utopique de la *polis* y est tout entière dirigée par la pensée supérieure du philosophe, mais elle n’a d’autre but que de rendre possible le mode de vie philosophique. Chez Aristote, l’articulation même des modes de vie dans laquelle la vie de plaisirs joue le petit rôle, s’inspire nettement de l’idéal de la contemplation (*théôria*). A l’ancien affranchissement des nécessités vitales et des contraintes, les philosophes ajoutèrent l’exemption d’activité politique (*skholè*), de sorte que l’exigence chrétienne cherchant à se libérer de tous les soucis et de toutes les affaires de ce monde eut une aïeule et trouva son origine dans l’*apolitia* philosophique de la fin de l’antiquité. Ce qui avait été un rare privilège passa désormais pour un droit universel.

X

L’expression *vita activa*, embrassant toutes les activités humaines et définie par rapport au repos absolu de la contemplation, correspond donc plus étroitement au grec *askholia* (non-repos) dont Aristote désignait toute activité, qu’aux mots *bios politikos*. [...]

En conséquence si l’acception que je propose ici des mots *vita activa* contredit manifestement la tradition, ce n’est pas que je mette en doute la valeur de l’expérinence sous-jacente à cette tradition, mais plutôt l’ordre hiérarchique qui lui est inhérent depuis son origine. Ceci ne veut pas dire que j’entende contester, ni même discuter d’ailleurs, le concept traditionnel du vrai comme révélation et donc essentiellement comme cadeau fait à l’homme, ni que je préfère le pragmatisme des temps modernes affirmant que l’homme ne sait que ce qu’il fait. Je prétends seulement que l’énorme prestige de la contemplation dans la hiérarchie traditionnelle a estompé les distinctions à l’intérieur de la *vita activa* elle-même et, qu’en dépit des apparences, cet état de choses n’a pas été essentiellement modifié par la rupture moderne d’avec la tradition ni ensuite par l’inversion de sa hiérarchie chez Marx et chez Nietzsche. De par le caractère du fameux « renversement » des systèmes philosophiques ou des valeurs acceptées, donc de par la nature même de l’opération, le cadre conceptuel est demeuré plus ou moins intact. [...]

Exister, est-ce agir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent?

*Eternité contre immortalité*

Les Grecs se préoccupèrent de l’immortalité parce qu’ils avaient conçu une nature immortelle et des dieux immortels environnant de toutes parts les vies individuelles des hommes mortels. Placée au cœur d’un cosmos où tout était immortel, la mortalité fut le sceau de l’existence humaine. Les hommes sont « les mortels », les seuls mortels existant, puisqu’à la différence des animaux ils n’existent pas uniquement comme membres d’une espèce dont l’immortalité est garantie par la procréation. La mortalité humaine vient de ce que la vie individuelle, ayant de la naissance à la mort une histoire reconnaissable, se détache de la vie biologique. Elle se distingue de tous les êtres par une course en ligne droite qui coupe, pour ainsi dire, le mouvement circulaire de la vie biologique. Voilà la mortalité : c’est se mouvoir en ligne droite dans un univers ou rien ne bouge, si ce n’est en cercle.

Le devoir des mortels, et leur grandeur possible, résident dans leur capacité de produire des choses - œuvres, exploits et paroles - qui mériteraient d’appartenir et, au moins jusqu’à un certain point, appartiennent à la durée sans fin, de sorte que par leur intermédiaire les mortels puissent trouver place dans un cosmos où tout est immortel sauf eux. Aptes aux actions immortelles, capables de laisser des traces impérissables, les hommes, en dépit de leur mortalité individuelle, se haussent à une immortalité qui leur est propre et prouvent qu’ils sont de nature « divine ». La distinction entre l’homme et l’animal recoupe le genre humain lui-même : seuls les meilleurs (*aristoi*), qui constamment s’affirment les meilleurs (c’est le verbe *aristeuein*, qui n’a d’équivalent dans aucune langue) et « préfèrent l’immortelle renommée aux choses mortelles », sont réellement humains; les autres, satisfaits des plaisirs que leur offre la nature, vivent et meurent comme des bêtes. C’est l’opinion qu’on trouve encore chez Heraclite et dont on ne voit guère l’équivalent chez les philosophes après Socrate.

Parler d´actes inhumains a-t´il un sens?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent?

Exister, est-ce agir ?

Il importe assez peu, dans le présent contexte, que ce soit Socrate lui-même ou Platon qui ait découvert l’éternité comme véritable centre de la réflexion strictement métaphysique. On penchera fortement pour Socrate en songeant que seul parmi les grands penseurs - unique en cela comme à beaucoup d’autres égards - il ne se soucia jamais de rédiger ses pensées; car il est clair qu’un philosophe, si préoccupé soit-il de l’éternité, dès qu’il se met à écrire cesse de s’inquiéter en premier lieu de l’éternel : il s’intéresse à laisser trace de ses pensées. Il entre dans la *vita activa*, il en choisit les voies, celles de la durée et de l’immortalité en puissance. Une chose est sûre : c’est seulement dans Platon que la préoccupation de l’éternel, la vie philosophique s’opposent foncièrement au désir d’immortalité, au mode de vie du citoyen, au *bios politikos*.

L’expérience philosophique de l’éternel, *arrhèton* (« indicible ») selon Platon, *aneu íogou* (« sans parole ») pour Aristote, et plus tard conceptualisée dans le paradoxal *nunc stans*, ne peut se produire qu’en dehors des affaires humaines, en dehors de la pluralité des hommes : c’est ce que nous enseigne, dans *la République*, la parabole de la Caverne, où le philosophe, s’étant délivré des liens qui l’enchaînaient à ses compagnons, s’éloigne en parfaite « singularité », si je puis dire, car nul ne l’escorte, nul ne le suit. Politiquement parlant, si mourir revient à « cesser d’être parmi les hommes », l’expérience de l’éternel est une sorte de mort; tout ce qui la sépare de la mort réelle c’est qu’elle est provisoire, puisque aucune créature vivante ne peut l’endurer bien longtemps. Et c’est précisément ce qui sépare la *vita contemplativa* de la *vita activa* dans la philosophie médiévale. Mais ce qui importe, c’est que l’expérience de l’éternel, par opposition à celle de l’immortalité, ne correspond et ne peut donner lieu à aucune activité : même l’activité mentale qui se poursuit en nous à l’aide des mots non seulement est de toute évidence impuissante à l’exprimer, mais en outre ne saurait qu’interrompre et miner l’expérience elle-même.

La solitude est-elle sans valeur ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps?

Exister, est-ce agir ?

*Theôria* ou « contemplation » désigne l’expérience de l’éternel, distincte des autres qui ne peuvent tout au plus que concerner l’immortalité. Ce qui aida peut-être les philosophes à découvrir l’éternel, c’est qu’ils doutaient, à juste raison, des chances d’immortalité et même de *polis*; peut-être cette découverte fut-elle si étonnante qu’il ne leur resta qu’à dédaigner comme vaine et futile toute quête d’immortalité, se mettant ainsi, à coup sûr, en opposition flagrante avec la cité antique et la religion qui l’inspirait. Cependant, lorsque le souci de l’éternel triompha de toutes les aspirations à l’immortalité, ce ne fut pas l’œuvre de la réflexion philosophique. La chute de l’Empire romain démontra avec éclat qu’aucune œuvre humaine ne saurait échapper à la mort; dans le même temps, le christianisme prêchant la vie éternelle devenait la seule religion de l’Occident. Cette chute et cet avènement rendirent inutiles et futiles tous les efforts d’immortalité terrestre. Et ils réussirent si bien à faire de la *vita activa*, de la *bios politikos* les servantes de la contemplation que ni l’évolution laïque des temps modernes ni le renversement connexe de la hiérarchie traditionnelle séparant action et contemplation ne suffirent à sauver de l’oubli la quête d’immortalité qui avait été à l’origine le ressort essentiel de la *vita activa*. [...] Chapitre Premier p.41-57

X

LE DOMAINE PUBLIC ET LE DOMAINE PRIVÉ

*L’homme: animal social ou politique* [...]

Toutefois, si à n’en pas douter la fondation de la cité put seule permettre aux hommes de passer leur vie entière dans le domaine politique, dans l’action et la parole, la conviction que ces deux facultés forment un tout et qu’elles sont les plus nobles semble avoir précédé la *polis* : on la trouve déjà dans la pensée présocratique. On ne comprend le prestige de l’Achille homérique qu’en regardant comme « faiseur de grandes actions et diseur de grandes paroles ». En un sens très différent de l’acception moderne, ces paroles ne tardent point leur grandeur de celle des pensées qu’elles exprimaient; au contraire, comme l’indiquent les derniers vers d’*Antigone*, c’est peut-être la capacité de répondre par de « grands mots » (*megaloi logoi*) aux coups funestes qui un jour, dans la vieillesse, inspirera des pensées. La pensée venait après Ia parole, mais l’on considérait le langage et l’action comme choses égales et simultanées, de même rang et de même nature; et à l’origine, cela signifiait non seulement que l’action politique, dans la mesure où elle ne participe pas de la violence, s’exerce généralement au moyen du langage, mais de façon plus fondamentale, que les mots justes trouvés au bon moment sont de l’action, quelle que soit l’information qu’ils peuvent communiquer. Seule, la violence brutale est muette, et c’est pourquoi elle ne saurait avoir de grandeur. Même lorsque à une époque relativement tardive, dans l’antiquité, les arts de la guerre et du langage (la *rhétorique*) furent devenus les principaux objets politiques de l’éducation, ce fut encore sous l’inspiration, sous la domination de cette expérience et de cette tradition antérieures à la *polis*.

Au sein de la *polis*, le système le plus bavard de tous, comme on a pu le dire, et plus encore dans la philosophie politique qui en sortit, l’action et la parole se séparèrent et devinrent des activités de plus en plus indépendantes. On mit l’accent non plus sur l’action mais sur la parole, sur le langage comme moyen de persuasion plutôt que comme manière spécifiquement humaine de répondre, de répliquer, de se mesurer aux événements ou aux actes. Être politique, vivre dans une *polis*, cela signifiait que toutes choses se décidaient par la parole et la persuasion et non pas par la force ni la violence. Aux yeux des Grecs, contraindre, commander au lieu de convaincre étaient des méthodes pré-politiques de traiter les hommes : c’est ce qui caractérisait la vie hors de la *polis*, celle du foyer et de la famille, dont le chef exerçait un pouvoir absolu, ou celle des empires barbares de l’Asie, dont on comparait le régime despotique à l’organisation de la famille. [...]

Faire usage du langage est-ce renoncer á la violence?

Le langage ne sert-il qu’à communiquer?

*La Polis et la famille* [...]

La subsistance individuelle était la tâche de l’homme, la perpétuation de l’espèce celle de la femme, voilà qui était évident; et ces deux fonctions naturelles, travail masculin des nourritures à produire, travail féminin de la procréation, étaient soumises aux mêmes contraintes vitales. La communauté naturelle du foyer naissait, par conséquent, de la nécessité, et la nécessité en régissait toutes les activités.

Le domaine de la *polis*, au contraire, était celui de la liberté; s’il y avait un rapport entre les deux domaines, il allait de soi que la famille devait assumer les nécessités de la vie comme condition de la liberté de la *polis*. En aucun cas, la politique ne pouvait se borner à être un moyen de protéger la société - société des fidèles comme au moyen âge, société des propriétaires comme chez Locke, société engagée dans un processus sans fin d’acquisition comme chez Hobbes, société de producteurs comme chez Marx, société d’employés comme la nôtre, ou société de travailleurs comme dans les pays socialistes et communistes. Dans tous ces cas, c’est la liberté (parfois la prétendue liberté) de la société qui requiert et justifie une certaine restriction de l’autorité politique. La liberté se situe dans le domaine du social, la force ou la violence devient le monopole du gouvernement.

X

Ce que tous les philosophes grecs, quelle que fût leur opposition à la vie de la *polis*, tenaient pour évident, c’est que la liberté se situe exactement dans le domaine politique, que la contrainte est surtout un phénomène prépolitique, caractérisant l’organisation familiale privée, et que la force et la violence se justifient dans cette sphère comme étant les seuls moyens de maîtriser la nécessité (par exemple, en gouvernant les esclaves) et de se libérer. Parce que tous les humains sont soumis à la nécessité, ils ont droit à la violence envers autrui; la violence est l’acte prépolitique de se libérer des contraintes de la vie pour accéder à la liberté du monde. Cette liberté est la condition essentielle de ce que les Grecs appelaient le bonheur, *eudaimonia*, et qui était un statut objectif dépendant avant tout de la richesse et de la santé. Être pauvre, être malade, signifiait soumission aux besoins physiques; être esclave signifiait, en outre, soumission à la violence des hommes. Ce double « malheur », ce malheur redoublé de la servitude, est tout à fait indépendant du bien-être subjectif dont peut jouir, en fait, l’esclave. Ainsi, un homme libre pauvre préférait-il l’insécurité d’un marché du travail soumis aux hasards quotidiens à des besognes régulières, bien assurées : il voyait déjà une servitude (*douleia*) dans ces besognes qui eussent restreint sa liberté d’agir chaque jour à sa guise, et l’on préférait même un travail dur, pénible, à la vie le de beaucoup d’esclaves familiaux. [...]

Toute violence est-elle sans raison?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

La *polis* se distinguait de la famille en ce qu’elle ne connaissait que des « égaux », tandis que la famille était le siège de la plus rigoureuse inégalité. Être libre, cela signifiait qu’on était affranchi des nécessités de la vie et des ordres d’autrui, *et aussi* que l’on était soi-même exempt de commandement. Il s’agissait de n’être ni sujet ni chef. Ainsi, dans le domaine de la famille la liberté n’existait pas, car le chef de famille, le maître, ne passait pour libre que dans la mesure où il avait le pouvoir de quitter le foyer pour entrer dans le domaine politique où tous les membres étaient égaux. Certes, cette égalité était fort différente de celle que nous concevons aujourd’hui : elle voulait dire que le citoyen vivait au milieu de ses pairs et n’avait à traiter qu’avec eux; elle supposait l’existence d’hommes « inégaux » qui, en fait, constituaient toujours la majorité de la population d’une cité. Par conséquent, l’égalité loin d’être liée à la justice, comme aux temps modernes, était l’essence même de la liberté : on était libre si l’on échappait à l’inégalité inhérente au pouvoir, si l’on se mouvait dans une sphère où n’existait ni commandement ni soumission. [...]

La disparition de cet abîme, que les Anciens devaient franchir chaque jour afin de transcender l’étroit domaine familial et « d’accéder » au domaine politique, est un phénomène essentiellement moderne. La frontière existait encore, d’une certaine manière, au moyen âge, tout en ayant perdu beaucoup de sa signification et en s’étant déplacée considérablement. On a noté avec raison qu’après la chute de l’Empire romain, c’est l’Eglise qui offrit aux hommes un substitut au droit de cité qui avait été autrefois la prérogative du gouvernement municipal. Au moyen âge, la tension entre l’obscurité de la vie quotidienne et la splendeur du sacré, donc le passage du laïc au religieux, correspond à bien des égards au massage du privé au public dans l’antiquité. Il y a naturellement une différence très nette car, si « mondaine » que devint l'Église, ce fut toujours, essentiellement, par les préoccupations de l’autre monde que la communauté des croyants maintint son unité. Mais si l’on ne peut sans difficulté comparer le public au religieux, le domaine laïc sous la féodalité fut certainement dans sa totalité ce qu’avait été chez les Anciens le domaine privé. La marque distinctive de cette époque fut l’absorption de toutes les activités par le domaine familial, où elles n’avaient de valeur que privée et, par conséquent, l’absence même de domaine public. [...]

X

*L’avènement du social.*

L’apparition de la société - l’avènement du ménage, de ses activités, de ses problèmes, de ses procédés d’organisation - sortant de la pénombre du foyer pour s’installer au grand jour du domaine public, n’a pas seulement effacé l’antique frontière entre le politique et le privé; elle a si bien changé le sens des termes, leur signification pour la vie de l’individu et du citoyen, qu’on ne les reconnaît presque plus. Nous ne dirions certainement plus avec les Grecs qu’une vie passée dans l’intimité du chez soi, de ce que « l’on a à soi » (*idion*), loin du monde commun, est « idiote » par définition, ni avec les Romains que la vie privée ne sert qu’à se retirer temporairement des affaires de la *res publica*; plus encore, nous nommons aujourd’hui privé un domaine intime dont on peut chercher l’origine à la fin de l’antiquité romaine, et dont on ne trouverait guère de traces dans l’antiquité grecque, mais dont la diversité, la complexité singulière furent à coup sûr inconnues avant l’époque moderne.

Il ne s’agit pas d’un changement d’importance relative. Dans la pensée antique tout tenait dans le caractère privatif du privé, comme l’indique le mot lui-même; cela signifiait que l’on était littéralement privé de quelque chose, à savoir des facultés les plus hautes et les plus humaines. L’homme qui n’avait d’autre vie que privée, celui qui, esclave, n’avait pas droit au domaine public, ou barbare, n’avait pas su fonder ce domaine, cet homme n’était pas pleinement humain. Quand nous parlons du privé, nous ne pensons plus à une privation et cela est dû en partie à l’enrichissement énorme que l’individualisme moderne a apporté au domaine privé. Toutefois, ce qui paraît plus important encore, c’est que de nos jours le privé s’oppose au moins aussi nettement au domaine social (inconnu des Anciens qui voyaient dans son contenu une affaire privée) qu’au domaine politique proprement dit. Événement historique décisif : on découvrit que le privé au sens moderne, dans sa fonction essentielle qui est d’abriter l’intimité, s’oppose non pas au politique mais au social, auquel il se trouve par conséquent plus étroitement, plus authentiquement lié.

L'homme est-il un animal politique ?

Le premier explorateur-interprète, et dans une certaine mesure le premier théoricien, de l’intimité fut Jean-Jacques Rousseau, le seul grand écrivain, cela est assez remarquable, que l’on désigne encore souvent par son prénom. Il fit sa découverte en se révoltant non point contre l’oppression de l'État, mais contre la société, contre son intolérable perversion du cœur humain, contre son intrusion dans un for intérieur qui, jusque-là, n’avait pas eu besoin de protection spéciale. L’intimité du cœur n’est pas comme le foyer : elle n’a pas de place tangible, objective dans le monde; et la société contre laquelle elle proteste et s’affirme ne peut pas non plus se situer aussi sûrement que le domaine public. Pour Rousseau, l’intime et le social étaient plutôt, l’un et l’autre, des modes subjectifs de l’existence et dans son cas tout se passait comme si Jean-Jacques se révoltait contre un homme appelé Rousseau. C’est dans cette révolte du cœur que naquirent l’individu moderne et ses perpétuels conflits, son incapacité à vivre dans la société comme à vivre en dehors d’elle, ses humeurs changeantes et le subjectivisme radical de sa vie émotive. Si douteuse que soit l’authenticité de l’individu Rousseau nul ne saurait douter de l’authenticité de sa découverte. L’étonnante floraison de poésie et de musique depuis le milieu du XVIIIe siècle jusqu’au dernier tiers, à peu près, du XIXe et l’avènement du roman, seule forme d’art entièrement sociale, coïncident avec le déclin non moins frappant des arts publics, en particulier de l’architecture, témoignent suffisamment des liens étroits qui unissent le social et l’intime.

La réaction de révolte contre la société au cours de laquelle Rousseau et les romantiques découvrirent l’intimité était dirigée avant tout contre le nivellement social, ce que nous appellerions aujourd’hui le conformisme inhérent à toute société. Il importe de noter que cette révolte se produisit avant que le principe d’égalité, que depuis Tocqueville nous jugeons responsable du conformisme, ait eu le temps de s’imposer dans la vie sociale ou dans le domaine politique. A cet égard, il importe peu qu’une nation soit faite d’égaux ou de non-égaux, car la société exige toujours que ses membres agissent comme s’ils appartenaient à une seule énorme famille où tous auraient les mêmes opinions et les mêmes intérêts. Avant la désintégration de la famille, cette communauté d'intérêts et d’opinions était représentée par le père de famille qui régnait conformément à cette communauté et prévenait toute désunion dans la maisonnée. La coïncidence frappante entre l’avènement de la société et le déclin de la famille indique clairement qu’en fait la cellule familiale s’est résorbée dans des groupements sociaux correspondants. A l’intérieur de ces groupements, l’égalité, bien loin d’être une parité, n’évoque rien tant que l’égalité des membres d’une famille face au despotisme du père, avec cette différence que dans la société, où le nombre suffit à renforcer formidablement la puissance naturelle de l’intérêt commun et de l’opinion unanime, on a pu éventuellement se dispenser de l’autorité réellement exercée par un homme représentant cet intérêt commun, cette opinion correcte. Le phénomène du conformisme est caractéristique de cette dernière étape de l’évolution.

II est vrai que le gouvernement d’un seul, le gouvernement monarchique, où les Anciens voyaient le procédé d’organisation de la famille, s’est transformé dans la société - celle que nous connaissons, dont le sommet n’est plus occupé par des familles royales - en une sorte de gouvernement sans chef. Mais pour avoir perdu sa personnalité, ce qui passe en économie pour l’intérêt de la société dans son ensemble ou dans un salon pour l’opinion de l’honorable compagnie, ce pouvoir anonyme n’en continue pas moins de régner. Comme nous l’enseigne la forme la plus sociale de gouvernement, qui est la bureaucratie (dernier stade du gouvernement dans l’Etat-nation comme la monarchie en fut le premier Stade dans l’absolutisme et le despotisme bienveillant), le gouvernement sans chef n’est pas nécessairement une absence de gouvernement; en fait il peut devenir, dans certaines circonstances, tyrannique et cruel entre tous.

L’essentiel est que la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l’action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres, elle exige au contraire un certain comportement, imposant d’innombrables règles qui, toutes, tendent à « normaliser » ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits extraordinaires. Chez Rousseau, on rencontre ces exigences dans les salons de la haute société dont les conventions identifient toujours l’individu à sa position sociale. C’est cette identification qui compte, et il importe peu qu’elle concerne le rang dans la société à demi féodale du XVIIIe siècle, le titre dans la société de classe du XIXe ou la simple fonction dans la société de masse d’aujourd’hui. Au contraire, l’avènement de la société de masse indique seulement que les divers groupes sociaux sont absorbés dans une société unique comme l’avaient été avant eux les cellules familiales; ainsi le domaine du social, après des siècles d’évolution, est enfin arrivé au point de recouvrir et de régir uniformément tous les membres d’une société donnée. Mais en toutes circonstances la société égalise : la victoire de l’égalité dans le monde moderne n’est que la reconnaissance juridique et politique du fait que la société a conquis le domaine public, et que les distinctions, les différences sont devenues affaires privées propres à l’individu.

Cette égalité moderne, fondée sur le conformisme inhérent à la société et qui n’est possible que parce que le comportement a remplacé l’action comme mode primordial de relations humaines, diffère à tous les points de vue de l’égalité antique, notamment de celle des cités grecques.

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

La solitude est-elle sans valeur ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient?

Exister, est-ce agir ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir?

Appartenir au petit nombre des « égaux » (*homoioi*), c’était pouvoir vivre au milieu de ses pairs; mais le domaine public lui-même était animé d’un farouche esprit de compétition : on devait constamment s’y distinguer de tous les autres, s’y montrer constamment par des actes, des succès incomparables, le meilleur de tous (*aien aristeuein*). En d’autres termes, le domaine public était réservé à l’individualité; c’était le seul qui permettait à l’homme de montrer ce qu’il était réellement, ce qu’il avait d’irremplaçable. C’est pour pouvoir courir cette chance, par amour d’une cité qui la leur procurait à tous, que les citoyens acceptaient de prendre leur part des charges de la défense, de la justice et de l’administration.

C’est le même conformisme, supposant que les hommes n’agissent pas les uns avec les autres mais qu’ils ont entre eux un certain comportement, que l’on trouve à la base de la science moderne de l’économie, née en même temps que la société et devenue avec son outil principal, la statistique, la science sociale par excellence. L’économie - jusqu’aux temps modernes chapitre assez secondaire de la morale et de la politique, fondé sur l’hypothèse que les hommes agissent par rapport à leurs activités économiques comme ils agissent à tout autre égard - l’économie ne put prendre un caractère scientifique que lorsque les hommes furent devenus des êtres sociaux et suivirent unanimement certaines normes de comportement, ceux qui échappaient à la règle pouvant passer pour asociaux ou pour anormaux.

Les lois de la statistique ne sont valables que pour les grands nombres ou les longues périodes; les actes, les événements ne peuvent apparaître statistiquement que comme des déviations ou des fluctuations. Ce qui justifie la Statistique, c’est que les événements et les grandes actions sont rares dans la vie quotidienne et dans l’Histoire. Et, cependant, le sens des rapports quotidiens se révèle en de rares actions et non dans la vie quotidienne, de même que la signification d’une époque de l’Histoire ne se manifeste que dans les quelques événements qui l’éclairent. L’application de la loi des grands nombres et des longues durées à la politique ou à l’Histoire signifie tout simplement que l’on a volontairement oublié l’objet même de l’Histoire et de la politique et il est absolument vain d’y chercher une signification, un sens, après en avoir éliminé tout ce qui n’est pas comportement quotidien ou tendances automatiques.

Cependant, comme les lois de la statistique sont parfaitement valables quand il s’agit de grands nombres, il est évident que tout accroissement de la population entraîne un surcroît de valeur pour les statistiques et une diminution très nette des « déviations ». Politiquement, cela signifie que plus la population sera nombreuse dans un ensemble politique donné, plus le social aura de chances de l’emporter sur le politique pour y constituer le domaine public. Les Grecs, dont la cité fut la plus individualiste, la moins conformiste que nous connaissions, savaient fort bien que leur *polis*, mettant l’accent sur le langage et l’action, ne pouvait survivre qu’à condition de maintenir toujours restreint le nombre des citoyens. Une foule de gens entassés inclinera bientôt presque irrésistiblement au despotisme, celui d’une personne ou celui de la majorité. Et si la statistique, le traitement mathématique du réel, était inconnue avant les temps modernes, les phénomènes sociaux qui autorisent ce traitement - les grands nombres, responsables du conformisme, du behaviorisme et de l’automatisme dans les affaires humaines - étaient précisément les traits qui, aux yeux des Grecs, distinguaient de la civilisation hellénique de la civilisation perse.

La regrettable vérité, en ce qui concerne le behaviorisme et la validité de ses « lois », c’est que plus il y a de gens, plus ils ont tendance à « bien se conduire », et à ne point tolérer le non-conformisme. Dans la statistique, le fait est mis en évidence par le nivellement des fluctuations. Dans la réalité, les actions ont de moins en moins de chance de refouler la marée du comportement de masse, les événements perdent de plus en plus de leur signification, c’est-à-dire leur pouvoir d’éclairer l’Histoire. L’uniformité statistique n’est en aucune façon un idéal scientifique inoffensif; c’est l’idéal politique désormais avoué d’une société qui, engloutie dans la routine de la vie quotidienne, accepte la conception scientifique inhérente réellement à son existence. [...]

L'histoire est-elle une science?

L'action politique doit-elle être guidée par la connaissance de l'histoire?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

L'homme est-il un animal politique ?

Pour mesurer la victoire de la société aux temps modernes, substituant d’abord le comportement à l’action et éventuellement la bureaucratie, la régie anonyme, au gouvernement personnel, il est bon de rappeler que sa science initiale, l’économie, qui n’instaure le comportement que dans le domaine d’activités relativement restreint qui la concerne, a finalement abouti à la prétention totale des sciences sociales qui, en tant que « sciences du comportement », visent à réduire l’homme pris comme un tout, dans toutes ses activités, au niveau d’un animal conditionné à comportement prévisible. Si l’économie est la science de la société à ses débuts lorsqu’elle ne peut imposer ses règles de conduite qu’à certains secteurs de la population et pour une partie de leurs activités, l’avènement des « sciences du comportement » signale clairement le dernier stade de cette évolution, quand la société de masse a dévoré toutes les couches de la nation et que le « comportement social » est devenu la norme de tous les domaines de l’existence. [...]

Ce qui indique le plus clairement que la société constitue l’organisation publique du processus vital, c’est peut-être qu’en un temps relativement court la domination sociale a transformé toutes les collectivités modernes en sociétés de travailleurs et d’employés. (Pour avoir une société de travailleurs, il n’est évidemment pas nécessaire que ses membres soient tous des ouvriers - la condition n’est même pas dans l’émancipation de la classe ouvrière ni dans l’énorme puissance que lui confère virtuellement le principe de la majorité - il faut seulement que tous ses membres considèrent leur activité, quelle qu’elle soit, comme essentiellement un moyen de gagner leur vie et celle de leurs familles.) La société est la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus; c’est la forme sous laquelle on permet aux activités concernant la survie pure et simple de paraître en public.

II n’est certes pas indifférent qu’une activité ait lieu en public ou dans le privé. Le caractère du domaine public change évidemment selon les activités qu’on y fait entrer; l’activité elle-même, dans une mesure considérable, change aussi de nature. Le travail, cependant uni en toutes circonstances au processus vital au sens le plus élémentaire, le plus biologique, demeura stationnaire pendant des milliers d’années, emprisonné dans l’éternel retour de ce processus auquel il était lié. L’élévation du travail au rang d’activité publique, loin de faire disparaître son caractère de processus - comme on aurait pu s’y attendre en songeant que les entités politiques visent toujours au permanent et que leurs lois s’entendent toujours comme des limites imposées au mouvement -, a, au contraire, délivré ce processus de sa monotone périodicité cyclique pour le transformer en une évolution de plus en plus rapide dont les résultats ont complètement changé en quelques siècles la totalité du monde habité.

Dès que le travail fut libéré des restrictions que lui imposait sa relégation au domaine privé - et cette émancipation ne fut pas une conséquence de l’émancipation de la classe ouvrière, elle la précèda - on dirait que l’élément de croissance propre à toute vie organique surmonta, dépassa complètement les processus de dépérissement qui, dans l’économie de la nature, modèrent et équilibrent l’exubérance de la vie. Le règne du social, dans lequel le processus vital a établi son domaine public, a déclenché, pour ainsi dire, une croissance contre nature du naturel; et c’est contre cette croissance, non pas simplement contre la société, mais contre un domaine social toujours grandissant, que le privé et l’intime d’une part, et le politique (au sens strict du mot) d’autre part, se sont montrés incapables de se défendre.

Ce que nous avons appelé croissance contre nature du naturel est habituellement considéré comme l’augmentation en accélération constante de la productivité. Le facteur principal de cette augmentation constante est depuis le début l’organisation des tâches, visible dans ce qu’on nomme division du travail, qui précéda la révolution industrielle; c’est sur elle que se fonde même la mécanisation du travail, second facteur de la productivité. Étant donné que le principe d’organisation lui-même relève nettement du domaine public, la division du travail est précisément le sort de cette activité, le travail, dans les conditions du domaine public, sort impossible, au sein de l’économie familiale. En aucune sphère de l’existence, semble-t-il, nous n’avons réussi aussi brillamment que dans la transformation révolutionnaire du travail, à tel point que nous commençons à ne plus comprendre le sens même du mot (qui a toujours été associé à la fatigue quasi intolérable, à l’effort, à la peine et, par conséquent, aux déformations du corps, en sorte que le travail ne pouvait avoir d’autre raison d’être que la misère). Si la cruelle nécessité rendait le travail indispensable à l’entretien de la vie, l’excellence était bien la dernière chose qu’on en pouvait attendre.

L’excellence, que les Grecs eussent appelée *aretè*, les romains *virtus*, a toujours été assignée au domaine public ou on pouvait exceller, se distinguer des autres. Toute activité exécutée en public peut atteindre à une excellence que l’on ne saurait égaler dans le privé; car l’excellence par définition exige toujours la présence d’autrui; et cette présence doit être officielle : pour public l’homme veut ses pairs et non l’assistance familière et banale de ses égaux ou de ses inférieurs. Le règne du social lui-même - qui, cependant, a rendu anonyme la *virtus*, qui a exalté les progrès de l’humanité plutôt que les exploits des hommes et complètement changé le contenu du domaine public - n’a pu effacer tout à fait le lien qui existe entre l’excellence et l’acte public. Nous sommes devenus excellents dans les travaux que nous exécutons en public, mais notre aptitude à l’action et à la parole a beaucoup perdu de ses qualités depuis que l’avènement du social les a exilées dans la sphère de l’intime et du privé. [...]

Le besoin est-il l’origine du travail?

Doit-on faire du travail une valeur?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

L'homme est-il un animal politique ?

*Domaine public : le commun*.

[...]

Car si le monde commun offre à tous un lieu de rencontre, ceux qui s’y présentent y ont des places différentes, et la place de l’un ne coïncide pas plus avec celle d’un autre que deux objets ne peuvent coïncider dans l’espace. Il vaut la peine d’être vu et d’être entendu parce que chacun voit et entend de sa place, qui est différente de toutes les autres. Tel est le sens de la vie publique; par comparaison, la plus riche, la plus satisfaisante vie familiale n’offre à l’homme que le prolongement ou la multiplication du point qu’il occupe avec les aspects et perspectives que comporte cette localisation. La subjectivité du privé peut se prolonger et se multiplier dans la famille, elle peut même devenir assez forte pour peser sur le domaine public; mais ce « monde » familial ne remplacera jamais la réalité qui résulte de la somme des aspects que présente un unique objet à une multitude de spectateurs. Lorsque les choses sont vues par un grand nombre d’hommes sous une variété d’aspects sans changer d’identité, les spectateurs qui les entourent sachant qu’ils voient l’identité dans la parfaite diversité, alors, alors seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie.

Dans les conditions d’un monde commun, ce n’est pas d’abord la « nature commune » de tous les hommes qui garantit le réel; c’est plutôt le fait que, malgré les différences de localisation et la variété des perspectives qui en résulte, tous s’intéressent toujours au même objet. Si l’on ne discerne plus l’identité de l’objet, nulle communauté de nature, moins encore le conformisme contre nature d’une société de masse, n'empecheront la destruction du monde commun, habituellement précédée de la destruction des nombreux aspects sous lesquels il se présente à la pluralité humaine. C’est ce qui peut se produire dans les conditions d’un isolement radical, quand personne ne s’accorde plus avec personne, comme c’est le cas d’ordinaire dans les tyrannies. Mais cela peut se produire aussi dans les conditions de la société de masse ou de l’hystérie des foules où nous voyons les gens se comporter tous soudain en membres d’une immense famille, chacun multipliant et prolongeant la perspective de son voisin. Dans les deux cas, les hommes deviennent entièrement privés : ils sont privés de voir et d’entendre autrui, comme d’être vus et entendus par autrui. Ils sont tous prisonniers de la subjectivité de leur propre expérience singulière, qui ne cesse pas d’être singulière quand on la multiplie indéfiniment. Le monde commun prend fin lorsqu’on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu’il n’a le droit de se présenter que dans une seule perspective.

X

*Domaine privé : la propriété.*

[...]

Avant les temps modernes qui commencèrent par l’expropriation des pauvres et s’occupèrent ensuite d’émanciper les nouvelles classes sans propriété, toutes les civilisations reposaient sur le caractère sacré de la propriété privée. La richesse au contraire, possédée par l’individu ou répartie dans le public, n’avait jamais été sacrée auparavant. À l’origine, être propriétaire signifiait, ni plus ni moins, avoir sa place en un certain lieu du monde et donc appartenir à la cité politique, c’est-à-dire, être le chef d’une des familles qui, ensemble, constituaient le domaine public. Cette parcelle privée s’identifiait si complètement avec la famille qui la possédait que l’expulsion d’un citoyen pouvait entraîner non seulement la confiscation de ses biens, mais même la destruction de sa maison. La fortune d’un étranger ou d’un esclave ne remplaçait en aucun cas cette propriété et la pauvreté ne privait le chef de famille ni de sa place dans le monde ni de la citoyenneté qui en résultait. Dans les premiers temps, s’il arrivait à un homme de perdre sa terre, il perdait presque automatiquement le droit de cité et la protection des lois. Ce bien privé était sacré comme l’étaient les choses secrètes : la naissance et la mort, le commencement et la fin des mortels qui, de même que toute créature, sortent des ténèbres et retournent aux ténèbres du monde souterrain. Le caractère non privatif du domaine privé venait à l’origine de ce que le foyer était le lieu de la naissance et de la mort qui doit rester caché au domaine public parce qu’il abrite les choses cachées aux regards, impénétrables à la la connaissance. Lieu caché, parce que l’homme ne sait pas d’où il vient quand il naît ni où il va quand il meurt. [...]

Il n’est donc pas tout à fait exact de dire que la propriété privée, avant les temps modernes, était considérée comme une condition évidente pour l’admission au domaine public; elle était beaucoup plus. Le privé était comme l’autre face, sombre et cachée, du domaine public et si en étant politique on atteignait à la plus haute possibilité de l’existence humaine, en ne possédant point de place à soi (tel l’esclave) on cessait d’être humain.

D’origine toute différente et historiquement plus récente est la signification politique de la fortune privée d’où l’homme tire ses moyens de vivre. Nous avons parlé plus haut de l’ancienne identification de la nécessité avec le domaine privé familial, où chacun devait maîtriser pour soi les nécessités de la vie. L’homme libre, qui disposait de son privé et n’était pas comme l’esclave à la disposition d’un maître, pouvait cependant être soumis aux « contraintes » de la pauvreté. La pauvreté contraint l’homme libre à agir comme un esclave. Ainsi la richesse privée devint-elle une condition d’admission à la vie publique non pas parce que son possesseur travaillait à l’accumuler, mais au contraire, parce qu’elle garantissait raisonnablement que ce propriétaire n’aurait pas à se consacrer à l’acquisition de ses moyens de consommation, qu’il était libre de s’adonner à des activités publiques. La vie publique évidemment n’était possible qu’une fois réglés les problèmes beaucoup plus urgents de la vie elle-même. Il s’agissait de besoins à satisfaire au moyen du travail : la fortune d’un homme s’évaluait donc souvent d’après le nombre de travailleurs, c’est-à-dire d’esclaves, qu’il possédait. Être propriétaire, dans ce cas, signifiait que l’on dominait les nécessités de son existence, et qu’en conséquence on était virtuellement une personne libre, libre de transcender sa vie individuelle et d’entrer dans le monde que tous ont en commun.

Ce n’est qu’avec la formation de ce monde commun sous un aspect tangible, concret, autrement dit à l’avènement de la cité, que ce genre de propriété privée put prendre une haute signification politique : il est donc normal que l’on ne puisse trouver ce fameux « dédain des occupations serviles » dans le monde d’Homère. Si le propriétaire décidait d’accroître ses biens au lieu de les dépenser à mener une vie politique, c’était comme s’il sacrifiait sa liberté pour devenir volontairement ce que l’esclave était contre son gré : un être soumis à la nécessitée.[...]

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Doit-on faire du travail une valeur?

Travailler est-ce perdre son temps ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

*Le social et le privé.*

Ce que nous avons appelé l’avènement du social coïncida historiquement avec la transformation en intérêt public de ce qui était autrefois une affaire individuelle concernant la propriété privée. La société, en pénétrant dans le domaine public, se travestit en organisation de propriétaires qui, au lieu de demander accès au domaine public en raison de leur fortune, exigèrent qu’on les en protégeât afin de pouvoir grossir cette fortune. Comme le disait Bodin, le gouvernement appartenait aux rois et la propriété aux sujets : le devoir des rois était donc de gouverner dans l’intérêt de la propriété des sujets. En Angleterre, on l’a souligné récemment, l’Etat (commonwealth) existait toujours pour servir la commune richesse (wealth).

Lorsque cette richesse commune, résultat d’activités jadis reléguées au fond de l’économie ménagère, eut le droit de s’emparer du domaine public, les possessions privées - qui sont essentiellement beaucoup moins durables, beaucoup plus exposées à la mortalité de leurs possesseurs que le monde commun qui, toujours, vient du passé pour se transmettre aux générations futures - commencèrent à saper la permanence du monde. Il est vrai que la richesse peut s’accumuler à tel point qu’une vie individuelle ne saurait l’épuiser, de sorte qu’elle appartient plus à une famille qu’à un individu. Mais elle n’en est pas moins une chose à user, à consommer, quel que soit le nombre des individus qu’elle fasse vivre. C’est seulement lorsque la richesse devint le capital, dont la grande fonction est d’engendrer encore du capital, que la propriété privée égala ou presque la permanence qui était le propre du monde commun à tous les hommes. Toutefois, cette permanence est bien différente; c’est la permanence d’un processus plutôt que celle d’une structure stable. N’était le processus d’accumulation, la richesse retomberait aussitôt dans le processus inverse de désintégration par usure et consommation.

La richesse commune ne peut donc pas devenir commune au sens de monde commun; elle resta, ou plutôt on voulut la faire rester, strictement privée. Il n’y eut de commun que le gouvernement, nommé pour protéger les uns des autres les propriétaires concurrents dans la lutte pour l’enrichissement. L’évidente contradiction de cette conception moderne du gouvernement, dans laquelle les hommes n’ont en commun que leurs intérêts privés, ne nous troublera plus comme elle troublait encore Marx : nous savons que la contradiction entre privé et public, caractéristique des premières étapes de l’époque moderne, fut un phénomène temporaire qui annonçait l’effacement total de la différence même entre domaines public et privé, l’un et l’autre résorbés dans la sphère du social. De même, nous sommes en bien meilleure position pour apprécier les conséquences qu’entraîne pour l’existence humaine la disparition de ces deux domaines de la vie, le public devenu une fonction du privé et le privé devenu la seule et unique préoccupation commune.

De ce point de vue, la découverte moderne de l’intimité apparaît comme une évasion du monde extérieur, un refuge cherché dans la subjectivité de l’individu protégé autrefois, abrité par le domaine public. Comment ce dernier s’est dissous dans le social, on l’observe aisément dans la transformation progressive des biens immeubles en biens meubles, qui aboutit à priver de toute signification la distinction entre propriété et richesse, entre les *fungibiles* et les *consumptibiles* du droit romain, tout ce qui est tangible, *fungibilis*, étant devenu objet de « consommation ». La propriété a perdu sa valeur d’usage privé, qui était déterminée par son emplacement, pour prendre une valeur exclusivement sociale déterminée par sa perpétuelle mutabilité, la fluctuation des échanges ne pouvant être fixée temporairement que par rapport à un dénominateur commun, l’argent. Étroitement liée à cette évaporation sociale du concret, la contribution moderne la plus révolutionnaire au concept de propriété fit de cette dernière, non plus une parcelle du monde, fixe, bien délimitée, et acquise d’une façon ou de l’autre par son propriétaire, mais au contraire une production de l’homme lui-même, ayant sa source dans le fait que l’homme a un corps et qu’il possède indiscutablement la force de ce corps, ce que Marx appelait « force de travail ». [...]

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

*Le lieu des activités humaines.*

[...]

Jésus enseigna, par la parole et par l’action, une activité : la bonté; et la bonté a évidemment tendance à se cacher : elle ne veut être ni vue ni entendue. L’hostilité chrétienne envers le domaine public, la tendance des Chrétiens, du moins à l’origine, à mener une vie aussi écartée que possible du domaine public, peut s’interpréter aussi comme une conséquence toute naturelle de la dévotion au bien, indépendamment de toute croyance et de toute attente. Car il est clair que dès qu’une bonne œuvre se fait connaître, devient publique, elle cesse d’appartenir spécifiquement au bien, d’être accomplie uniquement pour le bien. La bonté qui paraît au grand jour n’est plus de la bonté, même si elle reste utile en tant que charité organisée ou comme acte de solidarité. Donc : « N’allez pas pratiquer la vertu avec ostentation pour être vus des hommes. » La bonté n’existe que si nul ne l’aperçoit, pas même son auteur; quiconque s’observe en train d’accomplir une bonne action cesse d’être bon, il est tout au plus un membre utile de la société ou un paroissien exemplaire. « Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite. »

C’est peut-être cette curieuse qualité négative de la bonté : l’absence de manifestation extérieure, qui fait de l’apparition historique de Jésus de Nazareth un événement si profondément paradoxal; il semble bien que ce soit la raison pour laquelle il jugeait et enseignait que personne ne peut être bon : « Pourquoi m’appelles-tu bon? Il n’y a de bon que Dieu seul. » La même conviction s’exprime dans la légende talmudique des trente-six justes en faveur desquels Dieu sauve le monde et qui sont inconnus de tout le monde, d’eux-mêmes en premier lieu. Cela rappelle la grande pensée de Socrate : « Nul ne peut être sage », d’où est sorti l’amour de la sagesse, la philosophie; toute la vie de Jésus semble montrer comment l’amour de la bonté vient de la pensée que nul ne peut être bon.

Une action désintéressée est-elle possible ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

L’amour de la sagesse et l’amour de la bonté, s’ils se résolvent en activités consistant à philosopher et à faire le bien, ont ceci de commun qu’ils cessent immédiatement, qu’ils s’annulent, pour ainsi dire, dès que l’on admet qu’il est possible à l’homme d’*être* sage ou d’*être* bon. Les tentatives n’ont pas manqué pour faire exister ce qui ne peut survivre à l’instant de l’acte, elles ont toujours conduit à l’absurde. Les philosophes de la basse antiquité qui se forçaient à être sages étaient absurdes de se prétendre heureux quand on les grillait vifs dans le fameux Taureau de Phalère. Non moins absurde, le commandement chrétien d’*être* bon et de tendre l’autre joue, lorsqu’on ne le prend pas comme métaphore et qu’on essaye de le mettre en pratique dans la vie.

Mais la ressemblance entre les activités qui naissent de l’amour du bien et celles qu’inspire l’amour de la sagesse ne va pas plus loin. Les unes comme les autres, il est vrai, s’opposent au domaine public, mais le cas de la bonté est, à cet égard, extrême et, par conséquent, mieux approprié à notre contexte. Seule, la bonté doit absolument, sous peine de mort, se dissimuler, fuir l’apparence. Le philosophe, même s’il décide avec Platon de quitter la « caverne » des affaires humaines, n’a pas besoin de se cacher à soi-même; au contraire, sous le ciel des idées il ne découvre pas seulement les essences véritables de tout ce qui est, il se découvre dans ce dialogue entre « moi et moi-même » (*eme emautô*) où Platon voyait apparemment l’essence de la pensée. Être seul, c’est être avec soi-même, et l’acte de penser, sans doute le plus solitaire de tous les actes, n’est jamais cependant sans partenaire, sans compagnie.

Mais l’homme qui est épris de bonté ne saurait mener une vie solitaire; pourtant, sa vie avec autrui et pour autrui doit essentiellement demeurer sans témoin : il lui manque avant tout la compagnie du moi. Cet homme n’est pas solitaire, il est seul; vivant avec les autres il lui faut se cacher aux autres, il ne peut même pas se faire confiance pour se regarder agir. Le philosophe peut toujours compter sur ses pensées pour lui tenir compagnie, les bonnes actions ne tiendront jamais compagnie à personne; à peine accomplies elles exigent d’être oubliées, car le souvenir suffit à détruire leur « bonté ». En outre, la réflexion, pouvant se confier à la mémoire, peut se cristalliser en pensée, et les pensées, comme tout ce qui doit l’existence au souvenir, peuvent se transformer en objets tangibles qui, manuscrits ou livres imprimés, s’ajoutent à l’artifice humain. Les bonnes œuvres, puisqu’il faut les oublier dans l’instant, ne s’intègrent jamais au monde; elles vont et viennent sans laisser de trace. En vérité, elles ne sont point de ce monde. [...]

Qu'est-ce qu'une idée ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

CHAPITRE III

LE TRAVAIL

[...]

L’institution de l’esclavage dans l’antiquité, au début du moins, ne fut ni un moyen de se procurer de la main-d’œuvre à bon marché ni un instrument d’exploitation en vue de faire des bénéfices; ce fut plutôt une tentative pour éliminer des conditions de la vie le travail. Ce que les hommes partagent avec les autres animaux, on ne le considérait pas comme humain.

[...]

De plus, Smith et Marx s’accordaient tous deux avec l’opinion publique moderne lorsqu’ils méprisaient le travail improductif, jugé parasitaire, considéré comme une sorte de perversion, comme si rien n’était digne du nom de travail à moins d’enrichir le monde. Marx partageait certainement le dédain de Smith pour les « domestiques » pareils à « des invités paresseux... qui ne laissent rien pour ce qu’ils ont consommé». Or, c’était précisément à ces serviteurs, à ces domestiques, *oiketai* ou *familiares*, travaillant pour subsister, employés beaucoup moins pour produire que pour permettre une consommation sans effort, que l’on avait toujours pensé, avant les temps modernes, lorsqu’on identifiait le travail avec l’esclavage. Ce qu’ils laissaient pour prix de leur consommation, c’était ni plus ni moins que la liberté de leurs maîtres ou, en langage moderne, la productivité potentielle de leurs maîtres. [...]

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

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

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler est-ce perdre son temps ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Le besoin est-il l’origine du travail ?

*Le travail et la vie.*

[...]

C’est seulement au sein du monde humain que le mouvement cyclique de la nature se manifeste en croissance et en déclin. De même que la naissance et la mort, ce ne sont pas des événements naturels à proprement parler; ils n’ont point de place dans le cycle infatigable, incessant où se meut perpétuellement toute l’économie de la nature. C’est seulement lorsqu’ils entrent dans le monde fait de main d’homme que les processus naturels peuvent se caractériser par la croissance et le déclin; c’est seulement lorsque nous considérons les produits de la nature, cet arbre ou ce chien, comme des êtres individuels, les ôtant ainsi à leur environnement « naturel » pour les placer dans notre monde, qu’ils commencent à croître et à décliner. Si la nature se manifeste dans l’existence humaine par le mouvement cyclique de nos fonctions corporelles, elle fait sentir sa présence dans le monde fait de main d’homme en le menaçant constamment d’hypercroissance ou de corruption. Le caractère commun au processus biologique dans l’homme et au processus de croissance et déclin dans le monde, c’est qu’ils font partie du mouvement cyclique de la nature et par conséquent se répètent indéfiniment; toutes les activités humaines qui viennent de la nécessité de leur tenir tête sont liées aux cycles perpétuels de la nature et n’ont en elles-mêmes ni commencement ni fin à proprement parler; alors qu’*ouvrer* prend fin quand l’objet est achevé, prêt à s’ajouter au monde commun des objets, *travailler* tourne sans cesse 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. [...]

*Travail et fertilité.*

[...]

La fécondité du métabolisme humain dans la nature, provenant de la surabondance naturelle de la force de travail, participe encore de la profusion que nous voyons partout dans l’économie de la nature. Le « bonheur », la « joie » du travail est la façon humaine de goûter le simple bonheur de vivre que nous partageons avec toutes les créatures vivantes, et c’est même la seule manière dont les hommes puissent tourner avec satisfaction dans le cycle de la nature, entre la peine et le repos, le travail et la consommation, avec la tranquille et aveugle régularité du jour et de la nuit, de la vie et de la mort. Fatigues et labeurs trouvent leur récompense dans la fécondité de la nature, dans la calme assurance que celui qui a bien travaillé à la sueur de son front continuera de faire partie de la nature dans ses enfants et dans les enfants de ses enfants. L’Ancien Testament qui, bien différent en cela de l’antiquité classique, tenait la vie pour sacrée et, par conséquent, ne considérait ni le travail ni la mort comme un mal (et moins encore comme un argument contre la vie), fait voir combien les patriarches s’inquiétaient peu de la mort, et qu’ils ne réclamaient ni l’immortalité terrestre individuelle, ni l’assurance de l’immortalité de l’âme : la mort leur apparaissait sous la forme familière de la nuit, du repos, du sommeil éternel, « après une heureuse vieillesse, âgés et rassasiés de jours ».

La joie de vivre, qui est celle du travail, ne se trouvera jamais dans l’œuvre : elle ne saurait se confondre avec le soulagement, la joie inévitablement brève, qui suivent l’accomplissement et accompagnent la réussite. Le bonheur du travail, c’est que l’effort et sa récompense se suivent d’aussi près que la production et la consommation des moyens de subsistance, de sorte que le bonheur accompagne le processus tout comme le plaisir accompagne le fonctionnement d’un corps en bonne santé. Le « bonheur du plus grand nombre » dans lequel nous généralisons et vulgarisons la félicité dont la vie terrestre a toujours joui, a conceptualisé en « idéal » la réalité fondamentale de l’humanité travailleuse. Le droit de poursuivre ce bonheur est, certes, aussi indéniable que le droit de vivre; il lui est même identique. Mais il n’a rien de commun avec la chance qui est rare, ne dure pas et que l’on ne peut pas poursuivre, car la chance, la fortune, dépendent du hasard et de ce que le hasard donne et reprend, bien que la plupart des gens en « poursuivant le bonheur » courent après la fortune et se rendent malheureux même quand ils la rencontrent, parce qu’ils veulent conserver la chance et en jouir comme d’une abondance inépuisable de « biens ». Il n’y a pas de bonheur durable hors du cycle prescrit des peines de l’épuisement et des plaisirs de la régénération, et tout ce qui déséquilibre ce cycle - pauvreté, dénuement où la fatigue est suivie de misère au lieu de régénération, ou grande richesse et existence oisive où l’ennui remplace la fatigue, où les meules de la nécessité, de la consommation et de la digestion écrasent à mort, impitoyables et stériles, le corps impuissant - ruine l’élémentaire bonheur qui vient de ce que l’on est en vie. [...]

Doit-on faire du travail une valeur ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Le besoin est-il l’origine du travail ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

*Le caractère privé de la propriété et de la richesse.*

[...]

Certes rien n’est plus privé que les fonctions corporelles du processus vital, la fécondité comprise, et il est remarquable que les rares cas où même l’« humanité socialisée » respecte et impose un caractère strictement privé concernent précisément les « activités » rendues nécessaires par le processus vital. Dans ce nombre, le travail, étant une activité et non pas seulement une fonction, est pour ainsi dire la moins privée, la seule que nous n’éprouvions pas le besoin de dissimuler; il reste pourtant assez proche du processus vital pour rendre plausible l’argument en faveur du caractère privé de l’appropriation, argument très différent du plaidoyer pour le caractère privé de la propriété. Locke fondait la propriété privée sur la chose la plus individuellement possédée qui soit, « la propriété [de l’homme] dans sa personne », c’est-à-dire dans son corps. « Le travail de nos corps et l’œuvre de nos mains » se confondent parce qu’ils sont I’un et l’autre les « moyens » de « s’approprier » ce que « Dieu... donna... aux hommes en commun ». Et ces moyens, le corps, les mains, la bouche, sont les outils naturels de l’appropriation parce que loin « d’appartenir à l’humanité en commun » ils sont donnés à chacun pour son usage particulier.

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

L’évolution des temps modernes et l’avènement de la société, dans lesquels la plus privée des activités humaines, le travail, est devenue publique en recevant le droit de fonder son domaine commun, font peut-être douter que l’existence de la propriété en tant que possession privée d’une place dans le monde puisse résister à l’implacable processus de l’accumulation de richesse. Il est vrai néanmoins que le caractère privé de ce que l’on possède, c’est-à-dire son indépendance complète par rapport au « commun », ne saurait être mieux garanti que par la transformation de la propriété en appropriation ou par une interprétation de la « séparation du commun » qui y voit le résultat, le « produit », de l’activité corporelle. Sous cet aspect le corps devient en la quintessence de toute propriété puisqu’il est la seule chose que l’on ne puisse partager même si l’on y consent. En fait, il n’y a rien de moins commun et de moins communicable, et donc de plus sûrement protégé contre la vue et l’ouïe du domaine public, que ce qui se passe à l’intérieur du corps, ses plaisirs et ses douleurs, son travail de labeur et de consommation. De même, rien ne nous expulse du monde plus radicalement qu’une concentration exclusive sur la vie corporelle, concentration imposée par la servitude ou par l’extrémité d’une souffrance intolérable. Si, pour une raison quelconque, on veut que l’existence humaine soit entièrement « privée », indépendante du monde et uniquement consciente du fait de son existence, on devra nécessairement fonder son raisonnement sur de telles expériences; et puisque les corvées impitoyables de l’esclavage ne sont pas « naturelles », mais d’origine humaine et opposées à la fécondité naturelle de l’*animal laborans* dont l’énergie n’est pas épuisée ni le temps consumé lorsqu’il a reproduit sa propre vie, l’expérience «naturelle » qui est à la base de l’indépendance soit stoïcienne, soit épicurienne n’est pas le travail ni la servitude, c’est la douleur. Le bonheur que l’on atteint dans l’isolement et dont on jouit confiné dans l’existence privée ne sera jamais que la fameuse « absence de douleur », définition sur laquelle s’accordent obligatoirement toutes les variantes d’un sensualisme cohérent. L’hédonisme, pour lequel seules les sensations du corps sont réelles, n’est que la forme la plus radicale d’un mode de vie apolitique, totalement privé, véritable mise en pratique de la devise d’Epicure : *lathe biôsas kai mè politeuesthai* (« vivre caché et ne point se soucier du monde »).

Normalement l’absence de douleur n’est rien de plus que la condition corporelle nécessaire pour connaître le monde; il faut que le corps ne soit pas irrité, que par l’irritation il ne soit pas rejeté sur soi, pour que les sens puissent fonctionner normalement, recevoir ce qui leur est donné. L’absence de douleur n’est habituellement « ressentie » que dans le bref intervalle entre la souffrance et la non-souffrance, et la sensation qui correspond au concept sensualiste du bonheur est le soulagement plutôt que l’absence de peine. L’intensité de cette sensation ne fait aucun doute; en fait, elle n’a d’égale que celle de la sensation de douleur elle-même. L’effort mental que requièrent les philosophies qui, pour diverses raisons, veulent nous « libérer » du monde est toujours un acte d’imagination dans lequel la simple absence de souffrance s’éprouve et s’actualise comme sensation de soulagement. [...]

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Le bonheur est-il affaire privée?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux?

*Les instruments de l’œuvre et la division du travail.*

Malheureusement, ceci paraît tenir aux conditions de la vie telle qu’elle est donnée à l’homme : le seul avantage possible de la fécondité de la force de travail réside dans son aptitude à pourvoir aux nécessités de la vie pour plus d’un homme ou plus d’une famille. Les produits du travail, les produits du métabolisme de l’homme avec la nature ne demeurent pas dans le monde assez longtemps pour en faire partie, et l’activité de travail elle-même, exclusivement concentrée sur la vie et son entretien, s’intéresse si peu au monde qu’elle se situe hors du monde. L’*animal laborans* mené par les besoins de son corps ne se sert pas librement de ce corps comme I’*homo faber* de ses mains, outils primordiaux, et c’est pourquoi Platon estimait que les travailleurs et les esclaves n’étaient pas seulement soumis à la nécessité et incapables de liberté, mais, en outre, inaptes à gouverner la partie « animale » de leur être. Une société de masse, une société de travailleurs telle que Marx l’imaginait en parlant d’« humanité socialisée » consiste en spécimens hors-du-monde de l’espèce Homme, qu’ils soient esclaves-domestiques réduits à cet état par la violence d’autrui, ou qu’ils soient libres accomplissant volontairement leurs fonctions.

Certes, si l’*animal laborans* est hors-du-monde, c’est dans un sens tout différent du refus de la publicité du monde dont nous avons vu qu’il est le propre de l’activité des « bonnes œuvres ». L’*animal laborans* ne fuit pas le monde, il en est expulsé dans la mesure où il est enfermé dans le privé de son corps, captif de la satisfaction de besoins que nul ne peut partager et que personne ne saurait pleinement communiquer. Le fait que la servitude et la réclusion dans la domesticité ont été généralement la condition sociale de tous les travailleurs avant l’époque moderne est dû principalement à la condition humaine; la vie, qui pour toute autre espèce animale est l’essence même de l’être, devient un fardeau pour l’homme à cause de sa « répugnance » innée « à la futilité ». Ce fardeau est d’autant plus lourd que parmi les désirs prétendus « plus nobles » aucun n’est aussi fort, aucun n’est aussi réellement imposé à l’homme par la nécessité, que le sont les besoins élémentaires de la vie. La servitude était la condition sociale des classes laborieuses parce qu’on y voyait la condition naturelle de la vie. *Omnis vita servitium est*.

On ne peut se débarrasser du fardeau de la vie biologique qui pèse sur l’existence proprement humaine entre la naissance et la mort, qu’en employant des serviteurs; dans l’antiquité, la principale fonction des esclaves était de porter le fardeau de la consommation bien plus que de produire pour la société en général. Si le travail servile a pu jouer un rôle aussi énorme dans les sociétés anciennes sans que l’on en découvrît le gaspillage, l’improductivité, c’est que la cité antique était avant tout un « centre de consommation », à la différence des cités médiévales qui étaient surtout des cendres de production. Le prix à payer pour soulager du fardeau de la vie les épaules de tous les citoyens était énorme, et il ne s’agissait pas d’injustice, ni de violence forçant une partie de l’humanité à s’enfoncer dans les ténèbres de la souffrance et de la nécessité. Puisque ces ténèbres sont naturelles, inhérentes à la condition humaine - il n’y a d’artificiel que l’acte de violence auquel recourt un groupe d’hommes pour tenter de se débarrasser des fers qui nous enchaînent tous à la souffrance et à la nécessité - le prix à payer pour se libérer absolument de la nécessité, c’est en un sens la vie elle-même, ou du moins faut-il substituer à la vraie vie une vie par procuration. [...]

A son niveau le plus élémentaire le dur labeur de se procurer et les plaisirs de s’ « incorporer » les nécessités vitales sont si bien mêlés dans le cycle biologique, dont le rythme circulaire conditionne la vie humaine en son mouvement unique et linéaire, que l’élimination parfaite de la peine et de l’effort du travail déroberait à la vie biologique ses plaisirs les plus naturels et, pis encore, priverait la vie spécifiquement humaine de toute son animation et de toute sa vitalité. La condition humaine est telle que la peine et l’effort ne sont pas simplement ses symptômes que l’on peut faire disparaître sans changer la vie; ce sont plutôt les modalités d’expression de la vie elle-même, en même temps que de la nécessité à laquelle elle est liée. Pour les mortels, la « vie facile des dieux » serait une vie sans vie. [...]

Il est vrai que les extraordinaires perfectionnements de nos outils (les robots que l’*homo faber* a fournis à l’*animal laborans*, par opposition aux instruments parlants, humains - puisqu’on appelait l’esclave *instrumentum vocale* - que l’homme d’action devait gouverner et opprimer en voulant libérer l’*animal laborans*) ont rendu plus aisé, moins pénible que jamais le double labeur de la vie, l’effort de l’entretenir et le travail de l’enfanter. Cela n’a certes pas ôté au travail son caractère d’obligation, ni dispensé la vie de sa soumission au besoin et à la nécessité. Mais à la différence de la société esclavagiste, où la « malédiction » de la nécessité était sans cesse présente, la vie de l’esclave témoignant quotidiennement du fait que « la vie est un esclavage », cette condition n’est plus aussi manifeste, elle n’apparaît plus aussi pleinement : aussi est-il beaucoup plus difficile de la remarquer et de s’en souvenir. L’homme ne peut pas être libre s’il ne sait pas qu’il est soumis à la nécessité, car il gagne toujours sa liberté en essayant sans jamais y réussir parfaitement de se délivrer de la nécessité. Et s’il est vrai peut-être que ce qui le pousse le plus fortement à cette libération, c’est son « dégoût de la futilité », il est possible aussi qu’une telle aspiration s’affaiblisse à mesure que la « futilité » semble plus facile et qu’elle requiert moins d’effort. Car il reste probable que les énormes changements de la révolution industrielle derrière nous et les changements plus grands encore de la révolution atomique qui nous attend seront toujours des changements du monde, et non pas de la condition fondamentale de la vie humaine sur terre. [...]

Le besoin est-il l’origine du travail?

Doit-on faire du travail une valeur?

Travailler est-ce perdre son temps ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

En outre, les limitations des instruments quand il s’agit de faciliter le travail de la vie - le simple fait qu’une centaine d’appareils ménagers et une demi-douzaine de robots dans le sous-sol ne remplacent jamais les services d’une bonne - sont des limitations fondamentales. Témoignage curieux et inattendu de cette constatation : elle a pu être prédite des milliers d’années avant que se produisît le fabuleux développement moderne des outils et des machines. Sur le mode mi-fantaisiste, mi-ironique Aristote imagina un jour ce qui, depuis lors, est devenu une réalité, à savoir que « tous les outils exécuteraient leur ouvrage sur commande... comme les statues de Dédale ou les tripodes d’Héphaistos qui, selon le poète, entrèrent d’eux-mêmes dans l’assemblée des dieux ». Ainsi « la navette tisserait, le plectre ferait résonner la lyre sans qu’une main les guidât ». Cela, poursuit Aristote, signifierait certainement que l’artisan n’aurait plus besoin d’assistants, mais cela ne voudrait pas dire que l’on pourrait se dispenser d’esclaves domestiques. Car les esclaves ne sont pas des outils à fabriquer, à produire, mais à vivre, la vie consommant sans cesse leurs services. Le processus de fabrication est limité et la fonction de l’outil a une finalité prévisible, contrôlable dans le produit fini; le processus de vie qui exige le travail est une activité sans fin et le seul « instrument » à sa mesure serait un *perpetuum mobile*, c’est-à-dire l’*instrumentam voc*ale aussi vivant, aussi « actif » que l’organisme vivant qu’il sert. Précisément, parce que « des instruments domestiques rien ne résulte que l’usage de la possession elle-même », ces instruments ne peuvent pas se remplacer par des outils « d’où résulte quelque chose de plus que le simple usage».

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Serions-nous plus libres sans machines?

Les machines peuvent-elles penser ?

Si les outils et instruments, faits pour une production entièrement différente de leur simple usage, sont d’une importance secondaire pour le travail en tant qu’activité, il n’en va pas de même pour l’autre grand principe du processus de travail humain : la division du travail. La division du travail naît directement du processus de l’activité de travail et il ne faut pas la confondre avec le principe apparemment similaire de la spécialisation qui règne dans les processus de l’activité d’oeuvre, comme on le fait habituellement. La spécialisation de l’œuvre et la division du travail n’ont en commun que le principe général d’organisation qui lui-même n’est lié ni à l’œuvre ni au travail, mais doit son origine à la sphère strictement politique de la vie, au fait que les hommes sont capables d’agir, et d’agir ensemble de façon concertée. C’est seulement dans le cadre de l’organisation politique, dans lequel les hommes ne se bornent pas à cohabiter mais agissent ensemble, qu’il peut y avoir spécialisation de l’œuvre et division du travail.

Mais tandis que la spécialisation est essentiellement guidée par le produit fini, dont la nature est d’exiger des compétences diverses qu’il faut rassembler et organiser, la division du travail, au contraire, présuppose l’équivalence qualitative de toutes les activités pour lesquelles on ne demande aucune compétence spéciale, et ces activités n’ont en soi aucune finalité : elles ne représentent que des sommes de force de travail que l’on additionne de manière purement quantitative. La division du travail se fonde sur le fait que deux hommes peuvent mettre en commun leur force de travail et « se conduire l’un envers l’autre comme s’ils étaient un ». Cette « unité » est exactement le contraire de la coopération, elle renvoie à l’unité de l’espèce par rapport à laquelle tous les membres un à un sont identiques et interchangeables. (La formation d’un collectif du travail dans lequel les travailleurs sont organisés socialement d’après ce principe d’une force de travail commune et divisible s’oppose essentiellement aux diverses organisations ouvrières, depuis les anciennes corporations jusqu’à certains syndicats professionnels modernes dont les membres sont unis par les qualifications et spécialisations qui les distinguent des autres.) Comme aucune des activités en lesquelles le processus est divisé n’a de fin en soi, leur fin « naturelle » est exactement la même que dans le cas du travail « non divisé » : soit la simple reproduction des moyens de subsistance, c’est-à-dire la capacité de consommation des travailleurs, soit l’épuisement de la force de travail. Toutefois, ni l’une ni l’autre de ces limites ne sont définitives; l’épuisement fait partie du processus vital de l’individu, non de la collectivité, et le sujet du processus de travail, lorsqu’il y a division du travail, est une force collective et non pas individuelle. L’ « inépuisabilité » de cette force de travail correspond exactement à l’immortalité de l’espèce, dont le processus vital pris dans l’ensemble n’est pas davantage interrompu par les naissances et les morts individuelles de ses membres.

La division du travail sépare-t-elle les hommes?

Plus grave, semble-t-il, est la limitation imposée par la capacité de consommation, qui reste liée à l’individu, même lorsqu’une force collective de travail a remplacé la force de travail individuelle. Le progrès de l’accumulation de richesse peut être sans limite dans une « humanité socialisée » qui s’est débarrassée des limitations de la propriété individuelle et qui a surmonté celles de l’appropriation individuelle en dissolvant toute richesse stable, toute possession d’objets « entassés » et « thésaurises », en argent à dépenser et à consommer. Nous vivons déjà dans une société où la richesse s’évalue en termes de gain et de dépense, qui ne sont que des modifications du double métabolisme du corps humain. Le problème est donc d’adapter la consommation individuelle à une accumulation illimitée de richesse.

Comme il s’en faut encore de beaucoup que l’humanité dans son ensemble ait atteint la limite de l’abondance, on ne peut envisager que sous réserve et au plan national la manière dont la société peut surmonter cette imitation naturelle de sa propre fertilité. En ce cas, la solution paraît assez simple. Elle consiste à traiter tous les objets d’usage comme des biens de consommation, de sorte que l’on consomme une chaise ou une table aussi vite qu’une robe, et une robe presque aussi vite que de la nourriture. De tels rapports avec les objets du monde correspondent d’ailleurs parfaitement à la manière dont ils sont produits. La révolution industrielle a remplacé l’artisanat par le travail; il en résulte que les objets du monde moderne sont devenus des produits du travail dont le sort naturel est d’être consommés, au lieu d’être des produits de l’œuvre, destinés à servir. De même que les outils, bien que tirant leur origine de l’œuvre, ont toujours été employés aussi dans les processus de travail, de même la division du travail, entièrement ajustée aux processus de travail, est devenue l’une des principales caractéristiques des processus modernes de l’œuvre, autrement dit de la fabrication, de la production d’objets d’usage. C’est la division du travail plutôt qu’une mécanisation accrue qui a remplacé la spécialisation rigoureuse exigée autrefois dans l’artisanat. On ne fait appel à l’artisanat que pour concevoir et fabriquer des modèles; l’œuvre passe ensuite à la production de masse, laquelle dépend aussi des outils et des machines. Mais, en outre, la production de masse serait tout à fait impossible sans le remplacement des artisans et de la spécialisation par les travailleurs et la division du travail.

Les outils, les instruments soulagent l’effort et la peine et par là changent les modalités sous lesquelles l’urgente nécessité inhérente au travail se manifestait jadis universellement. Ils ne changent pas la nécessité elle-même; Ils ne servent qu’à la dissimuler à nos sens.

Le besoin est-il l´origine du travail?

Il y a quelque chose d’analogue dans les produits du travail qui ne deviennent pas plus durables dans l’abondance. Le cas est tout différent dans la transformation correspondante du processus de l’œuvre par l’introduction du principe de division du travail. Ici, la nature même de l’œuvre est modifiée et le processus de production, bien qu’il ne produise aucunement des objets pour la consommation, prend les caractéristiques du travail. Si les machines nous ont jetés dans une cadence de répétition infiniment plus rapide que le cycle prescrit des processus naturels (et cette accélération spécifiquement moderne n’est que trop capable de nous faire oublier le caractère répétitif de toute activité de travail), la répétition infinie du processus lui-même le marque du sceau de l’activité de travail. C’est encore plus évident dans les objets d’usage produits par ces techniques de travail. Leur abondance même les transforme en biens de consommation. La perpétuité des processus de travail est garantie par le retour perpétuel des besoins de la consommation; la perpétuité de la production n’est assurée que si les produits perdent leur caractère d’objets à employer pour devenir de plus en plus des choses à consommer, ou en d’autres termes, si l’on accélère tellement la cadence d’usure que la différence objective entre usage et consommation, entre la relative durabilité des objets d’usage et le va-et-vient rapide des biens de consommation, devient finalement insignifiante.

Avec le besoin que nous avons de remplacer de plus en plus vite les choses de-ce-monde qui nous entourent, nous ne pouvons plus nous permettre de les utiliser, de respecter et de préserver leur inhérente durabilité; il nous faut consommer, dévorer, pour ainsi dire, nos maisons, nos meubles, nos voitures comme s’il s’agissait des « bonnes choses » de la nature qui se gâtent sans profit à moins d’entrer rapidement dans le cycle incessant du métabolisme humain. C’est comme si nous avions renversé les barrières qui protégeaient le monde, l’artifice humain, en le séparant de la nature, du processus biologique qui se poursuit en son sein comme des cycles naturels qui l’environnent, pour leur abandonner, pour leur livrer la stabilité toujours menacée d’un monde humain.

Les idéaux de l’*homo faber*, fabricateur du monde : la permanence, la stabilité, la durée, ont été sacrifiés à l’abondance, idéal de l’*animal laborans*. Nous vivons dans une société de travailleurs parce que le travail seul, par son inhérente fertilité, a des chances de faire naître l’abondance; et nous avons changé l’œuvre en travail, nous l’avons brisée en parcelles minuscules jusqu’à ce qu’elle se prête à une division où l’on atteint le dénominateur commun de l’exécution la plus simple afin de faire disparaître devant la force de travail (cette partie de la nature, peut-être même la plus puissante des forces naturelles) l’obstacle de la stabilité « contre-nature », purement de-ce-monde, de l’artifice humain.

La division du travail sépare-t-elle les hommes?

L'homme est-il chez lui dans la nature?

Serions-nous plus libres sans machines?

*Une société de consommateurs.*

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

L’émancipation du travail, accompagnée de l’émancipation des classes laborieuses libérées de l’oppression et de l’exploitation, a été certainement un progrès dans le sens de la non-violence. II est moins sûr qu’elle ait été aussi un progrès dans le sens de la liberté. Aucune violence humaine, sauf celle de la torture, n’est comparable à la force de contrainte de la nécessité. C’est pour cette raison que les Grecs employaient pour « torture » un mot (*anagkai*) dérivé du mot signifiant « nécessité », et non de bia, violence exercée par l’homme sur l’homme; c’est ce qui explique aussi le fait historique que dans toute l’antiquité occidentale la torture, « nécessité à laquelle nul ne résiste », n’était appliquée qu’aux esclaves soumis à la nécessité de toute façon 2 . C’étaient les arts de la violence, les arts de la guerre et de la piraterie, et finalement l’absolutisme qui mettaient les vaincus au service des vainqueurs, et c’est ainsi qu’ils tinrent la nécessité en respect tout au long de la plus grande partie de l’Histoire. L’époque moderne, beaucoup plus nettement que le christianisme, a provoqué - en même temps que la glorification du travail - une énorme baisse de prestige pour ces arts et un déclin, moins marqué mais non moins important, du recours à la violence dans les affaires humaines en général. L’élévation du travail et la nécessité propre au métabolisme de travail paraissent profondément liées à la dégradation de toutes les activités qui naissent directement de la violence, comme l’emploi de la force dans les relations humaines, ou qui recèlent un élément de violence, ce qui est le cas, nous le verrons, de tout artisanat. Tout se passe comme si l’élimination progressive de la violence au cours des temps modernes entraînait presque automatiquement le retour de la nécessité à son niveau le plus élémentaire. Ce qui s’est passé une fois déjà dans notre Histoire, aux siècles de la décadence de l’Empire romain, se produit peut-être de nouveau. Déjà à cette époque le travail était devenu l’occupation des classes libres « pour ne leur apporter que les obligations des classes serviles 3 ».

Le besoin est-il l’origine du travail?

Doit-on faire du travail une valeur?

Prendre son temps est-ce le perdre?

Avons nous le choix d´être libre?

Que l’émancipation du travail à l’époque moderne non seulement échoue à instaurer une ère de liberté universelle mais aboutisse au contraire à courber toute l’humanité pour la première fois sous le joug de la nécessité, c’est un danger que Marx avait bien aperçu lorsqu’il soulignait que le but de la révolution ne pouvait pas être l’émancipation déjà accomplie des classes laborieuses et qu’elle devait consister à émanciper l’homme du travail. Au premier abord ce but paraît utopique : le seul élément strictement utopique de la doctrine de Marx. Etre émancipé du travail, déclare Marx, c’est être émancipé de la nécessité, ce qui finalement signifierait être émancipé de la consommation aussi, c’est-à-dire du métabolisme naturel qui est la condition même de la vie humaine 4 . Mais l’évolution de ces dernières années, en particulier les perspectives qu’ouvrirait le progrès de l’« automatisation », font que l’on peut se demander si l’utopie d’hier ne sera pas la réalité de demain, et si un jour l’effort de consommation ne sera pas tout ce qui restera des labeurs et des peines inhérents au cycle biologique dont le moteur enchaîne la vie humaine.

Cependant cette utopie elle-même ne saurait changer l’essentielle futilité mondaine du processus vital. Les deux stades par lesquels doit passer le cycle perpétuel de la vie biologique, celui du travail et celui de la consommation, peuvent changer de proportion pour arriver même au point où presque toute la « force de travail » de l’homme se dépenserait à consommer, ce qui entraîne le grave problème social des loisirs, problème, essentiellement, d’occasions suffisantes d’épuisement quotidien pour maintenir intacte la capacité de consommation. Une consommation sans peine ne changerait rien au caractère dévorant de la vie biologique, elle ne ferait que l’accentuer : finalement une humanité totalement « libérée » des entraves de l’effort et du labeur serait libre de « consommer » le monde entier et de reproduire chaque jour tout ce qu’elle voudrait consommer. Combien d’objets apparaîtraient et disparaîtraient à la journée, à l’heure, dans le processus vital d’une pareille société, dans le meilleur des cas cela n’aurait aucune importance pour le monde, à supposer que le monde et son caractère d’objet puissent résister au furieux dynamisme d’un processus vital totalement motorisé. Le danger de l’automatisation future est bien moins la mécanisation tant déplorée de la vie naturelle que le fait qu’en dépit de son artificialité toute la productivité humaine serait aspirée par un processus vital énormément intensifié et en suivrait automatiquement, sans labeur et sans effort, le perpétuel cycle naturel. La cadence des machines ne pourrait qu’accélérer la cadence naturelle de la vie, elle ne changerait pas, sinon pour le rendre plus fatal, le caractère principal de la vie à l’égard du monde, qui est d’user la durabilité.

Il y a loin de cette utopie à la diminution des heures de travail qui n’a cessé de s’opérer progressivement depuis près d’un siècle. On a d’ailleurs exagéré l’importance de cette diminution parce qu’on l’a mesurée aux conditions d’exploitation exceptionnellement inhumaines qui ont régné au cours des premiers stades du capitalisme. Si l’on considère des périodes un peu plus longues, le total des temps libres dont jouit dans l’année chaque individu de nos jours apparaît moins comme une victoire de l’époque moderne que comme un retour tardif à la normale 5. [...]

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Serions-nous plus libres sans machines?

Doit-on faire du travail une valeur?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

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

La désagréable vérité, c’est que la victoire que le monde moderne a remportée sur la nécessité est due à l’émancipation du travail, c’est-à-dire au fait que l’*animal laborans* a eu le droit d’occuper le domaine public, et que cependant, tant qu’il en demeure propriétaire, il ne peut y avoir de vrai domaine public, mais seulement des activités privées étalées au grand jour. Le résultat est ce qu’on appelle par euphémisme culture de masse, et son profond malaise est un universel malheur causé d’une part par le manque d’équilibre entre le travail et la consommation, d’autre part par les exigences obstinées de l’*animal laborans* qui veut un bonheur que l’on n’obtient que dans l’équilibre parfait des processus vitaux de l’épuisement et de la régénération, de la peine et du soulagement. La poursuite universelle du bonheur et le malheur généralisé dans notre société (ce sont les deux faces d’une même médaille) sont des signes très précis que nous avons commencé à vivre dans une société de travail qui n’a pas assez de Iabeur pour être satisfaite. Car l’*animal laborans*, et non pas l’homme de métier, ni l’homme en action, est le seul qui ait jamais demandé à être heureux ou cru que les mortels peuvent être heureux.

Un des signaux d’alarme les plus visibles indiquant que nous sommes peut-être en voie de réaliser l’idéal de l’*animal laborans,* c’est la mesure dans laquelle toute notre économie est devenue une économie de gaspillage dans laquelle il faut que les choses soient dévorées ou jetées presque aussi vite qu’elles apparaissent dans le monde pour que le processus lui-même ne subisse pas un arrêt catastrophique. Mais si l’idéal était déjà réalisé, si vraiment nous n’étions plus que les membres d’une société de consommateurs, nous ne vivrions plus du tout dans un monde, nous serions simplement poussés par un processus dont les cycles perpétuels feraient paraître et disparaître des objets qui se manifesteraient pour s’évanouir, sans jamais durer assez pour environner le processus vital.

Le monde, la maison humaine édifiée sur terre et fabriquée avec les matériaux que la nature terrestre livre aux mains humaines, ne consiste pas en choses que l’on consomme, mais en choses dont on se sert. Si la nature et la terre constituent généralement la condition de la vie humaine, le monde et les choses du monde sont la condition dans laquelle cette vie spécifiquement humaine peut s’installer sur terre. La nature, aux yeux de l’*animal laborans*, est la grande pourvoyeuse de toutes les « bonnes choses » qui appartiennent également à tous ses enfants, lesquels « les lui prennent » et « s’y mêlent » dans le travail et la consommation. La même nature, aux yeux de l’*homo fabe*r, le constructeur du monde, « ne fournit que les matériaux presque sans valeur en eux-mêmes », et dont toute la valeur réside dans l’œuvre accomplie sur eux. Sans prendre ses biens à la nature pour les consommer, sans se défendre contre les processus naturels de la croissance et du déclin, l’*animal laborans* ne survivrait pas. Mais si nous n’étions installés au milieu d’objets qui par leur durée peuvent servir et permettre d’édifier un monde dont la permanence s’oppose a la vie, cette vie ne serait pas humaine.

Plus la vie devient facile dans une société de consommateurs ou de travailleurs, plus il devient difficile de rester conscient des forces de nécessité auxquelles elle obéit même quand le labeur et l’effort, manifestations extérieures de la nécessité, deviennent à peine sensibles. Le danger est qu’une telle société, éblouie par l’abondance de sa fécondité, prise dans le fonctionnement béat d’un processus sans fin, ne soit plus capable de reconnaître sa futilité - la futilité d’une vie qui « ne se fixe ni ne se réalise en un sujet permanent qui dure après que son labeur est passé ».

L'homme est-il chez lui dans la nature?

Le temps libre est-il le temps de ma liberté?

Prendre son temps est-ce le perdre?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux?

Qu'est-ce qui a du sens ?

CHAPITRE IV

L’OEUVRE

*La durabilité du monde.*

[...]

C’est cette durabilité qui donne aux objets du monde une relative indépendance par rapport aux hommes qui les ont produits et qui s’en servent, une « objectivité » qui les fait « s’opposer », résister, au moins quelque temps, à la voracité de leurs auteurs et usagers vivants. De ce point de vue, les objets ont pour fonction de stabiliser la vie humaine, et - contre Heraclite affirmant que l’on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve - leur objectivité tient au fait que les hommes, en dépit de leur nature changeante, peuvent recouvrer leur identité dans leurs rapports avec la même chaise, la même table. En d’autres termes, à la subjectivité des hommes s’oppose l’objectivité du monde fait de main d’homme bien plus que la sublime indifférence d’une nature vierge dont l’écrasante force élémentaire, au contraire, les oblige à tourner sans répit dans le cercle de leur biologie parfaitement ajustée au vaste cycle de l’économie de la nature. C’est seulement parce que nous avons fabriqué l’objectivité de notre monde avec ce que la nature nous donne, parce que nous l’avons bâtie en l’insérant dans l’environnement de la nature dont nous sommes ainsi protégés, que nous pouvons regarder la nature comme quelque chose d’« objectif ». A moins d’un monde entre les hommes et la nature, il y a mouvement éternel, il n’y a pas d’objectivité. [...]

*Réification*. [...]

Avoir un commencement précis, une fin précise et prévisible, voilà ce qui caractérise la fabrication qui, par ce seul signe, se distingue de toutes les autres activités humaines. Le travail, pris dans le mouvement cyclique du processus vital corporel, n’a ni commencement ni fin. L’action, comme nous le verrons, si elle peut avoir un commencement défini, n’a jamais de fin prévisible. Cette grande sécurité de l’œuvre se reflète dans le fait que le processus de fabrication, à la différence de l’action, n’est pas irréversible : tout ce qui est produit par l’homme peut être détruit par l’homme, et aucun objet d’usage n’est si absolument nécessaire au processus vital que son auteur ne puisse lui survivre ou en supporter la destruction. L’*homo faber* est bien seigneur et maître, non seulement parce qu’il est ou s’est fait maître de la nature, mais surtout parce qu’il est maître de soi et de ses actes. Cela n’est vrai ni de l’*animal laborans*, soumis à la nécessité de sa vie, ni de l’homme d’action, toujours dépendant de ses semblables. Seul avec son image du futur produit, l’*homo faber* est libre de produire, et de même confronté seul à l’œuvre de ses mains, il est libre de détruire. [...]

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Doit-on faire du travail une valeur?

Le besoin est-il l’origine du travail?

Travailler est-ce perdre son temps ?

Le temps libre est-il le temps de ma liberté?

*Instrumentante et* homo faber. [...]

Cette perplexité inhérente à l’utilitarisme cohérent, qui est par excellence la philosophie de l’*homo faber*, peut se diagnostiquer théoriquement comme une incapacité congénitale de comprendre la distinction entre l’utilité et le sens, distinction qu’on exprime linguistiquement en distinguant entre « afin de » et « en raison de ». Ainsi l’idéal utilitaire qui imprègne une société d’artisans comme l’idéal de confort d’une société de travailleurs ou l’idéal d’acquisition qui domine les sociétés commerçantes - n’est plus une question d’utilité, mais de sens. C’est « en raison de » l’utile en général que l’*homo faber* juge et fait tout en termes d’ « afin de ». L’idéal de l’utile, comme les idéaux d’autres sociétés, ne peut plus se concevoir comme chose nécessaire afin d’avoir autre chose; il défie qu’on l’interroge sur sa propre utilité. Il n’y a évidemment pas de réponse à la question que Lessing posait aux philosophes utilitaristes de son temps : « Et à quoi sert l’utilité? » Le problème de l’utilitarisme est de se laisser prendre dans la chaîne sans fin de la fin et des moyens, sans pouvoir arriver à un principe qui justifierait la catégorie de la fin et des moyens, autrement dit de l’utilité elle-même. L’« afin de » devient le contenu du « en raison de »; en d’autres termes, l’utilité instaurée comme sens engendre le non-sens. [...]

La seule manière de sortir du dilemme du non-sens en toute philosophie strictement utilitariste est de tourner le dos au monde objectif des choses d’usage pour revenir à la subjectivité de l’usage lui-même. C’est seulement en un monde purement anthropocentrique, où l’usager, c’est-à-dire l’homme, devient la fin dernière mettant un terme à la chaîne des moyens et des fins, que l’utilité en tant que telle s’élève à la dignité du sens. Mais la tragédie, c’est qu’à l’instant où l’*homo faber* semble avoir trouvé la plénitude dans les termes de son activité, il se met à dégrader le monde d’objets, la fin et le produit final de son cerveau et de ses mains; si l’homme usager est la fin dernière, la « mesure de toutes choses » ce n’est pas seulement la nature, traitée par l’*homo faber* en matériau presque « sans valeur », ce sont les objets de « valeur » eux-mêmes qui deviennent de simples moyens et perdent ainsi leur « valeur » intrinsèque.

L’utilitarisme anthropocentrique de l’*homo faber* a trouvé sa plus haute expression dans la formule de Kant : l’homme ne peut servir de moyen en vue d’une fin, tout être humain est une fin en soi. On trouve auparavant (par exemple, lorsque Locke proclame que nul n’a le droit de posséder le corps d’un autre homme ou de se servir de sa force corporelle) une certaine conscience des funestes conséquences auxquelles l’homme est contraint d’aboutir s’il pense exclusivement et aveuglément en termes de fins et de moyens; mais c’est chez Kant seulement que la philosophie des premiers stades de l’époque moderne se libère complètement des platitudes de bon sens qui toujours régnent quand l’*homo faber* régit les normes de la société. La raison en est évidemment que Kant ne voulait formuler ni mettre en concepts les thèses de l’utilitarisme de son temps : il voulait, au contraire, avant tout reléguer à sa place la catégorie de la fin et des moyens, empêcher que l’on ne s’en servît dans le domaine de l’action politique. Cependant, sa formule ne saurait renier ses origines utilitaristes, pas plus que son interprétation également célèbre et paradoxale de l’attitude de l’homme envers les seuls objets dont on peut « se servir », à savoir les œuvres d’art dans lesquelles, dit-il, nous prenons un plaisir pur et « désintéressé ». Car l’opération qui établit l’homme comme « fin suprême » permet à l’homme, s’il le peut, de « soumettre toute la nature », c’est-à-dire de dégrader la nature et le monde au rang de moyens, en les privant l’un et l’autre de leur dignité indépendante. Kant lui-même n’a pu résoudre la perplexité ni guérir l’aveuglement de l’*homo faber* en ce qui concerne le problème du sens, sans recourir au fait que si la fabrication seule avec son instrumentalité est capable de construire un monde, ce monde n’aura pas plus de valeur que les matériaux employés, ce ne sera plus qu’un moyen pour d’autres fins, dès que les normes qui présidèrent à sa création sont autorisées à le gouverner une fois qu’il est établi.

L’homme, en tant qu*’homo faber*, instrumentalise, et son instrumentalisation signifie que tout se dégrade en moyens, tout perd sa valeur intrinsèque et indépendante : finalement, non seulement les objets fabriqués, mais aussi « la terre en général et toutes les forces de la nature » qui, évidemment, sont venues à l’être sans l’aide de l’homme et qui existent indépendamment du monde humain, perdent leur « valeur parce qu’elles ne présentent pas la réification qui vient du travail ». [...]

Ce qui est en jeu, ce n’est évidemment pas l’instrumentalité, en tant que telle, l’emploi des moyens en vue d’une fin; c’est plutôt la généralisation de l’expérience de fabrication dans laquelle l’utile, l’utilité, sont posés comme normes ultimes de la vie et du monde des hommes. Cette généralisation est inhérente à l’activité de l’*homo faber* parce que l’expérience de la fin et des moyens, présente dans la fabrication, ne disparaît pas quand le produit est fini mais s’étend à la destination ultime de ce produit, qui est de servir d’objet d’usage. L’instrumentalisation du monde et de la terre, cette dévaluation sans limite de tout ce qui est donné, ce processus de non-sens croissant dans lequel toute fin se transforme en moyen et que l’on ne peut arrêter qu’en faisant de l’homme le seigneur et maître de toutes choses, tout cela ne vient pas directement du processus de fabrication; car au point de vue de la fabrication le produit fini est une fin en soi, une entité indépendante et durable douée d’une existence propre, tout comme l’homme est une fin en soi dans la philosophie politique de Kant. C’est seulement dans la mesure où la fabrication fabrique surtout des objets d’usage que le produit fini devient un moyen; c’est seulement dans la mesure où le processus vital s’empare des objets et les utilise à ses fins que l’instrumentalité productive et limitée de la fabrication se change en instrumentalisation illimitée de tout ce qui existe.

II est bien évident que les Grecs redoutaient cette dévaluation du monde et de la nature, et l’anthropocentrisme qui lui est inhérent - l’idée « absurde » que l’homme est l’être suprême, que tout est soumis aux exigences de la vie humaine (Aristote) - autant qu’ils méprisaient la vulgarité de tout utilitarisme cohérent. A quel point ils se rendaient compte des risques qu’il y aurait à voir en l’*homo faber* la plus haute possibilité humaine, on en a un exemple dans la célèbre attaque de Platon contre Protagoras et sa maxime apparemment évidente, « l’homme est la mesure de tous les objets (chrèmata), de l’existence de ceux qui existent, et de la non-existence de ceux qui ne sont pas 6 ». (Protagoras n’a évidemment pas dit : « L’homme est la mesure de toutes choses », comme le veulent la tradition et les traductions courantes.) On doit le remarquer : Platon vit immédiatement que si l’on fait de l’homme la mesure de tous les objets d’usage, c’est avec l’homme usager et instrumentalisant que le monde est mis en rapport, et non pas avec l’homme parlant et agissant ni avec l’homme pensant. Et puisqu’il est dans la nature de l’homme usager et instrumentalisant de tout regarder comme moyen en vue d’une fin - tout arbre comme bois en puissance - il s’ensuivra éventuellement que l’homme sera la mesure non seulement des objets dont l’existence dépend de lui, mais littéralement de tout ce qui existe.

D’après cette interprétation platonicienne, Protagoras apparaît comme le premier précurseur de Kant, car si l’homme est la mesure de tout, l’homme est le seul objet à échapper aux relations de fins et de moyens, la seule fin en soi à pouvoir utiliser tout le reste comme moyen. Platon savait bien que les possibilités de produire des objets d’usage et de traiter toutes les choses de la nature comme des objets d’usage en puissance sont aussi illimitées que les besoins et les talents des êtres humains. Si on laisse les normes de l’*homo faber* gouverner le monde fini comme elles gouvernent, il le faut bien, la création de ce monde, l’*homo faber* se servira un jour de tout et considérera tout ce qui existe comme un simple moyen à son usage. Il classera toutes choses parmi les *chrèmata*, les objets d’usage et, pour reprendre l’exemple de Platon, on ne comprendra plus le vent tel qu’il est comme force naturelle, on le considérera exclusivement par rapport aux besoins humains de fraîcheur ou de chaleur - ce qui évidemment signifie que le vent en tant que chose objectivement donnée aura été éliminé de l’expérience humaine. C’est à cause de ces conséquences que Platon, qui, à la fin de sa vie, rappelle encore dans les *Lois* la phrase de Protagoras, réplique par une formule presque paradoxale : ce n’est pas l’homme - qui en raison de ses besoin et de ses talents veut tout utiliser et, par conséquent, finit par priver toutes choses de leur valeur intrinsèque - ce n’est pas l’homme, mais « le dieu qui est la mesure [même] des objets d’usage ».

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

En général quand une chose devient utile cesse-t'elle d être belle ?

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

Respecter la nature, est-ce renoncer à la transformer ?

L'homme est-il chez lui dans la nature?

*Le marché.*

Marx - dans une de ces nombreuses remarques qui témoignent de son extraordinaire sens de l’Histoire - nota un jour que la définition de Benjamin Franklin : «L’homme est un fabricant d’outils », est aussi caractéristique du « yanquisme », c’est-à-dire de l’époque moderne, que l’était de l’antiquité la définition de l’homme comme animal politique. La vérité de cette remarque tient au fait que les temps modernes ont été aussi anxieux d’exclure de leur domaine public l’homme politique, celui qui parle et agit, que l’antiquité d’exclure l’*homo faber*. Dans les deux cas, l’exclusion n’allait pas de soi, comme celle des travailleurs et des classes sans propriété jusqu’à leur émancipation au XIXe siècle. L’époque moderne s’est rendu compte, naturellement, que le domaine public n’est pas toujours, ne doit pas nécessairement être, une simple fonction de la « société », destinée à protéger au moyen de l’administration gouvernementale le côté productif, social de la nature humaine; mais elle a regardé tout ce qui dépasse l’ordre de la police comme du « bavardage » et de la « vaine gloire ». La capacité humaine sur laquelle elle a fondé son affirmation de la productivité naturelle, innée de la société, c’est la productivité indiscutable de l’*homo faber*. Réciproquement, l’antiquité connaissait fort bien des types de collectivités dans lesquelles le citoyen de la *polis*, et la *res publica* en tant que telle n’établissaient ni ne déterminaient le contenu du domaine public, et où la vie publique de l’homme du commun se bornait á « travailler pour le peuple », à être un *dèmiourgos*, un ouvrier du peuple par opposition à l’*oiketès*, travailleur domestique, autrement dit esclave. La caractéristique de ces collectivités non politiques, c’était que leur place publique, leur *agora*, n’était pas un lieu de rencontre pour citoyens, mais une place du marché où les artisans venaient exposer et échanger leurs produits. De plus, en Grèce, tous les tyrans eurent l’ambition , toujours déçue, de décourager les citoyens de s’occuper des affaires publiques et de perdre leur temps dans l’*agoreuein* et le *politeuesthai* improductifs : ils auraient voulu transformer l’*agora* en un assemblage de boutiques comparable aux bazars du despotisme oriental. Ce qui caractérisait ces marchés, comme plus tard les quartiers d’artisanat et de commerce dans les villes médiévales, c’était que l’étalage des marchandises s’accompagnait d’un étalage de fabrication. La production en public est, en fait, un trait de la société de producteurs, de même que la consommation en public est typique d’une société de travailleurs. [...]

La seule compagnie qui naisse directement de l’artisanat vient de ce que le maître peut avoir besoin d’aides ou désirer instruire autrui dans son art. Mais la distinction entre l’art du maître et l’ignorance du compagnon est temporaire, comme la distinction entre adultes et enfants. Il n’est rien de plus étranger ni même de plus nuisible à l’artisanat que le travail en équipe, qui n’est qu’une variante de la division du travail et qui suppose que l’on a « divisé les opérations dans les mouvements amples qui les composent. » L'equipe, sujet polycéphale de toute production exécutée selon le principe de la division du travail, a la même unité que les parties d’un tout, et la moindre tentative d’isolement de la part des membres de l’équipe serait fatale à la production. Mais ce n’est pas seulement cette unité qui manque au maître et à l’ouvrier activement engagés dans la production; les formes spécifiquement politiques de l’union, de l’action en commun et du dialogue échappent complètement au domaine de la productivité artisanale. Ce n’est qu’en s’arrêtant, lorsque son produit est achevé, que l’ouvrier peut sortir de son isolement.

Historiquement, le dernier domaine public, le dernier lieu de rencontre qui conserve quelque lien avec l'activité de l’*homo faber* est le marché sur lequel sont exposés ses produits. La société commerciale, typique des premiers stades de l’époque moderne ou des débuts du capitalisme de manufacture, est née de cette production en public et de son appétit de possibilités universelles de troc et d’échange; et elle est morte lorsque le travail et la société de travail ont remplacé cette production et sa fierté par la consommation en public et sa vanité. [...]

La société commerciale, le capitalisme à ses débuts, encore animé d’un esprit farouche de gain et de concurrence, continue à suivre les normes de l’*homo faber*. Quand l’*homo faber* sort de son isolement, il apparaît en marchand, en commerçant, et c’est en cette capacité qu’il établit le marché. Ce marché doit exister avant l’avènement d’une classe de manufacturiers qui produira exclusivement pour le marché, c’est-à-dire produira des objets d’échange plutôt que des objets d’usage. Dans ce processus, qui va de l’artisanat isolé à la manufacture en vue du marché, le produit final change de qualité, mais en partie seulement. La durabilité qui seule décide si un objet peut exister en tant que tel et durer dans le monde comme entité distincte, reste le critère suprême, bien qu’elle ne fasse plus de l’objet une chose à utiliser mais plutôt une marchandise à stocker en vue d’un échange futur. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

*La permanence du monde et l’œuvre d’art.*

Parmi les objets qui donnent à l’artifice humain la stabilité sans laquelle les hommes n’y trouveraient point de patrie, il y en a qui n’ont strictement aucune utilité et en outre, parce qu’ils sont uniques, ne sont pas échangeables et défient par conséquent l’égalisation au moyen d’un dénominateur commun tel que l’argent; si on les met sur le marché on ne peut fixer leurs prix qu’arbitrairement. Bien plus, les rapports que l’on a avec une œuvre d’art ne consistent certainement pas à « s’en servir »; au contraire, pour trouver sa place convenable dans le monde, l’œuvre d’art doit être soigneusement écartée du contexte des objets d’usage ordinaires. Elle doit être de même écartée des besoins et des exigences de la vie quotidienne, avec laquelle elle a aussi peu de contacts que possible. Que l’œuvre d’art ait toujours été inutile, ou qu’elle ait autrefois servi aux prétendus besoins religieux comme les objets d’usage ordinaires servent aux besoins ordinaires, c’est une question hors de propos ici. Même si l’origine historique de l’art était d’un caractère exclusivement religieux ou mythologique, le fait est que l’art a glorieusement résisté à sa séparation d’avec la religion, la magie et le mythe.

En raison de leur éminente permanence, les œuvres d’art sont de tous les objets tangibles les plus intensément du-monde; leur durabilité est presque invulnérable aux effets corrosifs des processus naturels, puisqu’elles ne sont pas soumises à l’utilisation qu’en feraient les créatures vivantes, utilisation qui, en effet, loin d’actualiser leur finalité - comme la finalité d’une chaise lorsqu’on s’assied dessus - ne peut que les détruire. Ainsi leur durabilité est-elle d’un ordre plus élevé que celle dont tous les objets ont besoin afin d’exister; elle peut atteindre à la permanence à travers les siècles. Dans cette permanence, la stabilité même de l’artifice humain qui, habité et utilisé par des mortels, ne saurait être absolu, acquiert une représentation propre. Nulle part la durabilité pure du monde des objets n’apparaît avec autant de clarté, nulle part, par conséquent, ce monde d’objets ne se révèle de façon aussi spectaculaire comme la patrie non mortelle d’êtres mortels. Tout se passe comme si la stabilité du-monde se faisait transparente dans la permanence de l’art, de sorte qu’un pressentiment d’immortalité, non pas celle de l’âme ni de la vie, mais d’une chose immortelle accomplie par des mains mortelles, devient tangible et présent pour resplendir et qu’on le voie, pour chanter et qu’on l’entende, pour parler à qui voudra lire. [...]

Les oeuvres d’art sont-elles des réalités comme les autres?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Car si la durabilité des objets ordinaires n’est qu’un pâle reflet de la permanence dont sont capables les objets qui sont pleinement du-monde, les œuvres d’art, il y a, inhérent à tout objet en tant qu’objet, un peu de cette qualité - divine pour Platon parce qu’elle approche de l’immortalité - et c’est précisément la présence ou l’absence de cette qualité qui éclatent dans la forme de l’objet et qui en font la beauté ou la laideur. Certes, un objet d’usage ordinaire n’est pas, ni ne doit être, conçu pour être beau; mais tout ce qui a une forme, tout ce qui est visible est forcément beau ou laid, ou entre les deux. Tout ce qui est doit paraître, et rien ne peut paraître sans une forme propre; aussi n’y a-t-il en fait aucun objet qui ne transcende de quelque façon son utilisation fonctionnelle et sa transcendance, beauté ou laideur, est identique à son apparence en public, au fait d’être vu. De même, dans sa pure existence dans-le-monde, chaque objet transcende aussi la sphère de l’instrumentalité pure dès qu’il est achevé. La norme selon laquelle on juge de l’excellence d’un objet n’est jamais l’utilité uniquement, comme si une table laide jouait le même rôle qu’une table élégante, c’est son rapport à ce à quoi il devrait *ressembler*, ce qui, en langage platonicien, n’est autre que son rapport à l’*eidos* ou *idea*, l’image mentale ou plutôt l’image vue par l’œil intérieur, qui a précédé sa venue au monde et qui survit à sa destruction virtuelle. En d’autres termes, on juge même les objets d’usage non seulement d’après les besoins subjectifs des hommes, mais aussi selon les normes objectives du monde où ils trouveront leur place pour durer, pour être vus, pour être utilisés.

Le monde d’objets fait de main d’homme, l’artifice humain érigé par l’*homo faber*, ne devient pour les mortels une patrie, dont la stabilité résiste et survit au mouvement toujours changeant de leurs vies et de leurs actions, que dans la mesure où il transcende à la fois le pur fonctionnalisme des choses produites pour la consommation et la pure utilité des objets produits pour l’usage. La vie au sens non biologique, le laps de temps dont chaque humain dispose entre la naissance et la mort, se manifeste dans l’action et dans la parole qui l’une et l’autre partagent l’essentielle futilité de la vie. « Accomplir de grandes actions et dire de grandes paroles » ne laisse point de trace, nul produit qui puisse durer après que le moment aura passé de l’acte et du verbe. Si l’*animal laborans* a besoin de l’*homo faber* pour faciliter son travail, et soulager sa peine, si les mortels ont besoin de lui pour édifier une patrie sur terre, les hommes de parole et d’action ont besoin aussi de l’*homo faber* en sa capacité la plus élevée : ils ont besoin de l’artiste, du poète et de l’historiographe, du bâtisseur de monuments ou de l’écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l’histoire qu’ils jouent et qu’ils racontent, ne survivrait pas un instant. Afin d’être ce que le monde est toujours censé être, patrie des hommes durant leur vie sur terre, l’artifice humain doit pouvoir accueillir l’action et la parole, activités qui, non seulement sont tout à fait inutiles aux nécessités de la vie, mais, en outre, diffèrent totalement des multiples activités de fabrication par lesquelles sont produits le monde et tout ce qu’il contient. Nous n’avons pas ici à choisir entre Platon et Protagoras, ni à décider qui de l’homme ou d’un dieu doit être la mesure de toutes choses. Ce qui est sûr, c’est que la mesure ne peut être ni la nécessité contraignante de la vie biologique et du travail ni l’instrumentalisme utilitaire de l’usage et de la fabrication.

L’art peut-il manifester la vérité?

Les oeuvres d’art sont-elles des réalités comme les autres?

L’art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire?

Une oeuvre d'art peut-elle ne pas être belle ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

CHAPITRE V

L’ACTION

[...]

*Car en toute action l’intention première de l’agent, qu’il agisse par nécessité de nature ou volontairement, est de révéler sa propre image; d’où vient que tout agent, en tant qu’il agit, prend plaisir à agir puisque tout ce qui est désire son être et puisque dans l’action l’être de l’agent est en quelque sorte intensifié, le plaisir suit nécessairement... Donc rien n’agit sans rendre patent son être latent.*

Dante

Exister, est-ce agir ?

*La révélation de l’agent dans la parole et l’action.*

La pluralité humaine, condition fondamentale de l’action et de la parole, a le double caractère de l’égalité et de la distinction. Si les hommes n’étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l’avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n’étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n’auraient besoin ni de la parole ni de l’action pour se faire comprendre. Il suffirait de signes et de bruits pour communiquer des désirs et des besoins immédiats et identiques.

L’individualité humaine n’est pas l’altérité - cette curieuse qualité d’*alteritas* que possède tout ce qui existe, et qui fut par conséquent, dans la philosophie et fondamentales de l’Etre, transcendant toute qualité particulière. L’altérité, il est vrai, est un aspect important de la pluralité, c’est à cause d’elle que toutes nos définitions sont des distinctions et que nous sommes incapables de dire ce qu’est une chose sans la distinguer d’autre chose. L’altérité sous sa forme la plus abstraite ne se rencontre que dans la multiplication pure et simple des objets inorganiques, alors que toute vie organique montre déjà des variations et des distinctions même entre spécimens d’une même espèce. Mais seul l’homme peut exprimer cette distinction et se distinguer lui-même; lui seul peut se communiquer au lieu de communiquer quelque chose, la soif, la faim, l’affection l’hostilité ou la peur. Chez l’homme l’altérité, qu’il partage avec tout ce qui existe, et l’individualité, qu’il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d’êtres uniques.

La parole et l’action révèlent cette unique individualité. C’est par elles que les hommes se distinguent au lieu d’être simplement distincts; ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non certes comme objets physiques, mais en tant qu’hommes. Cette apparence, bien différente de la simple existence corporelle, repose sur l’initiative, mais une initiative dont aucun être humain ne peut s’abstenir s’il veut rester humain. Ce n’est le cas pour aucune autre activité de la *vita activa*. Les hommes peuvent fort bien vivre sans travailler, ils peuvent forcer autrui à travailler pour eux et ils peuvent fort bien décider de profiter et de jouir du monde sans y ajouter un seul objet utile; la vie d’un exploiteur ou d’un esclavagiste, la vie d’un parasite, sont peut-être injustes, elles sont certainement humaines. Mais une vie sans parole et sans action - et c’est le seul mode de vie qui ait sérieusement renoncé à toute apparence et à toute vanité au sens biblique du mot - est littéralement morte au monde; ce n’est plus une vie humaine, parce qu’elle n’est plus vécue parmi les hommes.

C’est par le verbe et l’acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle. Cette insertion ne nous est pas imposée, comme le travail, par la nécessité, nous n’y sommes pas engagés par l’utilité, comme à l’œuvre. Elle peut être stimulée par la présence des autres dont nous souhaitons peut-être la compagnie , mais elle n’est jamis conditionnée par autrui; son impulsion vient du commencement venu au monde à l’heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative. Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l’indique le grec *archein*, « commencer », « guider » et éventuellement « gouverner »), mettre en mouvement (ce qui est le sens original du latin *agere*). Parce qu’ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives. Ils sont portés à l’action. *[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (« pour qu’il y eut un commencement fut créé l’homme, avant qui il n’y avait personne »), dit saint Augustin dans sa philosophie politique. Ce commencement est autre chose que le commencement du monde 7 ; ce n’est pas le début de quelque chose mais de quelqu’un, qui est lui-même un novateur. C’est avec la création de l’homme que le principe du commencement est venu au monde, ce qui évidemment n’est qu’une façon de dire que le principe de liberté fut créé en même temps que l’homme, mais pas avant.

Il est dans la nature du commencement que débute quelque chose de neuf auquel on ne peut pas s’attendre d’après ce qui s’est passé auparavant. Ce caractère d’inattendu, de surprise, est inhérent à tous les commencements, à toutes les origines. Ainsi l’origine de la vie dans la matière est une improbabilité infinie de processus inorganiques, comme l’origine de la terre au point de vue des processus de l’univers ou l’évolution de l’homme à partir de la vie animale. Le nouveau a toujours contre lui les chances écrasantes des lois statistiques et de leur probabilité qui, pratiquement dans les circonstances ordinaires, équivaut à une certitude; le nouveau apparaît donc toujours comme un miracle. Le fait que l’homme est capable d’action signifie que de sa part on peut s’attendre à l’inattendu, qu’il est en mesure d’accomplir ce qui est infiniment improbable. Et cela à son tour n’est possible que parce que chaque homme est unique, de sorte qu’à chaque naissance quelque chose d’uniquement neuf arrive au monde. Par rapport à ce quelqu’un qui est unique, on peut vraiment dire qu’il n’y avait personne auparavant. Si l’action en tant que commencement correspond au fait de la naissance, si elle est l’actualisation de la condition humaine de pluralité, qui est de vivre en être distinct et unique parmi des égaux. [...]

Exister, est-ce agir ?

Comment peut-il y avoir du nouveau?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Pouvons-nous penser l'origine?

La chance existe t-elle?

Il n’y a pas d’activité humaine qui ait autant que l’action besoin de la parole. Dans toutes les autres activités, le langage joue un rôle secondaire, comme moyen de communication ou simple accompagnement de quelque chose qui pourrait aussi bien se faire en silence. [...]

En agissant et en parlant les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain, alors que leurs identités physiques apparaissent, sans la moindre activité, dans l’unicité de la forme du corps et du son de la voix. Cette révélation du « qui » par opposition au « ce que » - les qualités, les dons, les talents, les défauts de quelqu’un, qu’il peut étaler ou dissimuler - est implicite en tout ce que l’on fait et tout ce que l’on dit. Le « qui » ne peut se dissimuler que dans le silence total et la parfaite passivité, mais il est presque impossible de le révéler volontairement comme si l’on possédait ce « qui » et que l’on puisse en disposer de la même manière que l’on a des qualités et que l’on en dispose. Au contraire, il est probable que le « qui », qui apparaît si nettement, si clairement aux autres, demeure caché à la personne elle-même, comme le *daimôn* de la religion grecque qui accompagne chaque homme tout au long de sa vie, mais se tient toujours derrière lui en regardant par-dessus son épaule, visible seulement aux gens que l’homme rencontre.

Cette qualité de révélation de la parole et de l’action est en évidence lorsque l’on est *avec* autrui, ni pour ni contre - c’est-à-dire dans l’unité humaine pure et simple. [...]

A défaut de la révélation de l’agent dans l’acte, l’action perd son caractère spécifique et devient une forme d’activité parmi d’autres. Elle est bien alors un moyen en vue d’une fin, tout comme le faire est un moyen de produire un objet. Cela se produit chaque fois que l’unité humaine est perdue, c’est-à-dire lorsque l’on est seulement pour ou contre autrui, comme par exemple dans la guerre moderne où les hommes se lancent dans l’action et utilisent les moyens de la violence afin d’atteindre certains objectifs au profit de leur parti et contre l’ennemi. En de telles circonstances, qui ont évidemment toujours existé, la parole devient en effet du « bavardage », ce n’est plus qu’un moyen en vue d’une fin, qu’elle serve à tromper l’ennemi ou à étourdir tout le monde à coups de propagande; alors les mots ne dévoilent rien, la révélation ne vient que de l’acte, activité qui, comme n’importe laquelle, ne peut pas révéler le « qui », l’identité unique et distincte de l’agent.

En pareils cas, l’action perd la qualité grâce à laquelle elle transcende la simple activité productive qui, de l’humble fabrication d’objets d’usage à la création inspirée d’œuvres d’art, n’a pas plus de sens que n’en révèle le produit fini et ne veut rien montrer de plus que ce qui est tout bonnement visible au bout du processus de production. L’action qui n’a point de nom, point de « qui » attaché à elle, n’a aucun sens, alors qu’une œuvre d’art garde sa signification même si nous ignorons le nom de son auteur. Les monuments au « Soldat inconnu » après la première guerre mondiale témoignent du besoin de glorification qui existait encore, du besoin de trouver un « qui », quelqu’un d’identifiable que quatre années de tueries auraient dû révéler. C’est la frustration de ce vœu et le refus de se résigner au fait brutal que l’agent de la guerre n’était en réalité personne, qui fit ériger les monuments aux « inconnus », à tous ceux que la guerre n’avait pas su faire connaître et qu’elle avait ainsi dépouillés non de leurs exploits, mais de leur dignité humaine.

Faire usage du language est-ce renoncer á la violence?

Est-il nécessaire de parler pour être compris?

Le language ne sert-il qu´á communiquer?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

*Le réseau des relations et les histoires jouées.*

[...]

Bien que chacun commence sa vie en s’insérant dans le monde humain par l’action et la parole, personne n’est l’auteur ni le producteur de l’histoire de sa vie. En d’autres termes les histoires, résultats de l’action et de la parole, révèlent un agent, mais cet agent n’est pas auteur, n’est pas producteur. Quelqu’un a commencé l’histoire en est le sujet au double sens du mot : l’acteur et le patient; mais personne n’en est l’auteur.

Que chaque vie individuelle entre la naissance et la mort puisse éventuellement être contée comme histoire ayant un commencement et une fin, c’est la condition prépolitique et préhistorique de l’Histoire, le grand conte sans commencement ni fin. Mais si chaque vie humaine conte son histoire et si l’Histoire, à la longue, devient le fablier de l’humanité, plein d’acteurs et d’orateurs mais sans auteurs tangibles, c’est qu’il s’agit dans les deux cas de résultats de l’action. Car la grande inconnue de l’Histoire, qui déroute la philosophie de l’Histoire aux temps modernes, ne se présente pas seulement lorsque l’on considère l’Histoire comme un tout et que l’on découvre que son sujet, l’humanité, est une abstraction qui ne saurait devenir agent actif; la même inconnue a dérouté la philosophie politique dès ses débuts dans l’antiquité et contribué au mépris dans lequel les philosophes depuis Platon ont tenu généralement le domaine des affaires humaines. L’embarras vient de ce qu’en toute série d’événements qui ensemble forment une histoire pourvue d’une signification unique, nous pouvons tout au plus isoler l’agent qui a mis le processus en mouvement; et bien que cet agent demeure souvent le sujet, le « héros » de l’histoire, nous ne pouvons jamais le désigner sans équivoque comme l’auteur des résultats éventuels de cette histoire. [...]

L'histoire est-elle une science?

L’histoire vraie dans laquelle nous sommes engagés tant que nous vivons n’a pas d’auteur, visible ni invisible, parce qu’elle n’est pas fabriquée. Le seul « quelqu’un » qu’elle révèle, c’est son héros, et c’est le seul médium dans lequel la manifestation originellement intangible d’un « qui » unique et distinct peut devenir tangible *ex post facto* par l’action et la parole. *Qui* est ou *qui* fut quelqu’un, nous ne le saurons qu’en connaissant l’histoire dont il est lui-même le héros - autrement dit sa biographie; tout le reste de ce que nous savons de lui, y compris l’œuvre qu’il peut avoir laissée, nous dit seulement *ce qu’il* est ou *ce qu’il* était. C’est ainsi que, beaucoup moins renseignés sur Socrate, qui n’écrivit pas une ligne et ne laissa aucune œuvre, que sur Platon ou sur Aristote, nous savons bien mieux et de manière plus intime qui il fut, parce que nous connaissons son histoire, que nous ne savons qui était Aristote dont les thèses nous sont parfaitement connues. [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

*La fragilité des affaires humaines.*

[...]

Pour bien voir ce qui est en jeu on peut se rappeler que le grec et le latin, à la différence des langues modernes, ont deux mots distincts, encore qu’apparentés, pour le verbe « agir ». Aux deux verbes grecs *archein* (« commencer », « guider » et enfin « commander ») et *prattein* (« traverser », « aller jusqu’au bout », « achever ») correspondent en latin *agere* (« mettre en mouvement », « mener ») et *gerere* (dont le premier sens est « porter »). On dirait que chaque action était divisée en deux parties, le commencement fait par une personne seule et l’achèvement auquel plusieurs peuvent participer en « portant », en « terminant » l’entreprise, en allant jusqu’au bout. Non seulement les mots sont semblablement apparentés, l’histoire de leur emploi est également analogue. Dans les deux cas, le mot qui à l’origine désignait seulement la seconde partie de l’action, l’achèvement - *prattein* et *gerere* - devint le mot courant pour l’action en général, tandis que les mots désignant le commencement de l’action prirent un sens spécial, du moins dans la langue politique. *Archein* employé spécifiquement en vint à signifier surtout « commander », « mener », et *agere* « mener » plutôt que « mettre en mouvement ».

Ainsi le rôle de novateur et de guide, *primus inter pares* (roi parmi des rois dans Homère), se changea en un rôle de souverain; l’interdépendance originelle de l’action, le novateur, le guide dépendant de la collaboration des autres, ses compagnons dépendant de lui pour avoir l’occasion d’agir eux-mêmes se scinda en deux fonctions entièrement distinctes : le commandement qui devint la prérogative du souverain, et l’exécution des ordres qui devint le devoir des sujets. Ce souverain est seul, isolé contre les autres par sa force, comme le guide était isolé aussi par son initiative avant de trouver des compagnons qui le suivissent. Mais la force du guide ne se manifeste que dans I’intiative et le risque, et non dans le succès obtenu. Quant au souverain heureux il peut revendiquer ce qui est en fait la victoire du grand nombre - usurpation que n’aurait jamais permise Agamemnon, qui était roi et non souverain. Par cette revendication, le souverain monopolise, pour ainsi dire, la force de ceux qui l’ont aidé et sans lesquels il n’aurait rien obtenu. Ainsi niât l’illusion d’une force extraordinaire en même temps que la fable de l’homme fort, puissant parce qu’il est seul. [...]

Exister, est-ce agir ?

Pouvons-nous penser l'origine?

Comment peut-il y avoir du nouveau?

Par opposition à la fabrication dans laquelle la lumière permettant de juger le produit fini vient de l’image, du modèle perçu d’avance par l’artisan, la lumière qui éclaire les processus de l’action, et par conséquent tous les processus historiques, n’apparaît qu’à la fin, bien souvent lorsque tous les participants sont morts. L’action ne se révèle pleinement qu’au conteur, à l’historien qui regarde en arrière et sans aucun doute connaît le fond du problème bien mieux que les participants. Tous les récits écrits par les acteurs eux-mêmes, bien qu’en de rares cas ils puissent exposer de façon très digne de foi des intentions, des buts, des motifs, ne sont aux mains de l’historien que d’utiles documents et n’atteignent jamais à la signification ni à la véracité du récit de l’historien. Ce que dit le narrateur est nécessairement caché à l’acteur, du moins tant qu’il est engagé dans l’action et dans les conséquences, car pour lui le sens de son acte ne réside pas dans l’histoire qui suit. Même si les histoires sont les résultats inévitables de l’action, ce n’est pas l’acteur, c’est le narrateur qui voit et qui « fait » l’histoire.

L'histoire est-elle une science?

La solution des Grecs.

Cette imprévisibilité des résultats est étroitement apparentée au caractère de révélation de l’action et de la parole dans lesquelles l’on dévoile son moi sans se connaître et sans pouvoir calculer d’avance qui l’on révèle. [...]

Cette identité inchangeable de la personne, bien que se dévoilant de manière intangible dans l’acte et la parole, ne devient tangible que dans l’histoire de la vie de l’acteur; mais comme telle on ne peut la connaître, la saisir comme entité palpable, que lorsqu’elle a pris fin. En d’autres termes l’essence humaine - non pas la nature humaine en général (qui n’existe pas), ni la somme des qualités et des défauts de l’individu, mais l’essence de *qui* est quelqu’un - ne commence à exister que lorsque la vie s’en va, ne laissant rien derrière elle qu’une histoire. [...]

Sans doute ce concept de l’action est-il extrêmement individualiste, comme nous dirions aujourd’hui. Il renforce la tendance à la révélation de soi aux dépens des autres facteurs et échappe ainsi relativement à la condition d’imprévisibilité. Ce fut pour l’antiquité grecque le prototype de l’action, qui influença sous la forme de ce qu’on nommait l’esprit agonistique, la passion de se montrer en se mesurant contre autrui, passion sous-jacente au concept de la politique qui domina généralement dans les cités. Symptôme remarquable de cette influence dominante, les Grecs, à la différence de toute l’évolution ultérieure, ne comptaient pas la législation au nombre des activités politiques. A leur avis, le législateur était, comme le constructeur du rempart, un homme qui avait à faire et terminer son ouvrage avant que l’activité politique pût commencer. On le traitait par conséquent en artisan, en architecte, on pouvait le faire venir de l’étranger et l’engager sans qu’il fût citoyen alors que le droit de *politeuesthai*, de s’occuper des diverses activités qui auraient lieu, éventuellement dans la *polis*, était strictement réservé aux citoyens. Pour eux, les lois, comme la muraille qui entourait la ville, n’étaient pas des résultats de l’action, mais des produits du faire. Avant que les hommes se missent à agir, il fallait un espace défini et une structure où pussent avoir lieu toutes les actions subséquentes, l’espace étant le domaine public de la *polis* et sa structure la loi; le législateur et l’architecte appartenaient à la même catégorie 8 . Mais ces entités concrètes elles-mêmes ne formaient pas le contenu de la politique (la *polis* n’était pas Athènes, mais les Athéniens), et n’inspiraient pas le loyalisme que nous connaissons d’après le patriotisme de type romain. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

La *polis* proprement dite n’est pas la cité en sa focalisation physique; c’est l’organisation du peuple qui vient de ce que l’on agit et parle ensemble, et son espace véritable s’étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu’ils se trouvent. « Où que vous alliez, vous serez une *polis* » : cette phrase célèbre n’est pas seulement le mot de passe de la colonisation grecque; elle exprime la conviction que l’action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n’importe quand et n’importe où. C’est l’espace du paraître au sens le plus large : l’espace où j’apparais aux autres comme les autres m’apparaissent, où les hommes n’existent pas simplement comme d’autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition.

Cet espace n’existe pas toujours, et bien que tous les hommes soient capables d’agir et de parler, la plupart d’entre eux n’y vivent pas : tels sont dans l’antiquité l’esclave, l’étranger et le barbare; le travailleur ou l’ouvrier avant les temps modernes; l’employé et l’homme d’affaires dans notre monde. En outre nul ne peut y vivre constamment. En être privé signifie que l’on est privé de réalité, réalité qui, humainement et politiquement parlant, ne se distingue pas de l’apparence. La réalité du monde est garantie aux hommes par la présence d’autrui, par le fait qu’il apparaît à tous; « car ce qui apparaît à tous, c’est ce que nous nommons l’Etre », et tout ce qui manque de cette apparence passe comme un rêve, qui est intimement, exclusivement à nous, mais n’a point de réalité.

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

*La puissance et l’espace de l’apparence.*

L’espace de l’apparence commence à exister dès que des hommes s’assemblent dans le mode de la parole et de l’action; il précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c’est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s’organiser. [...]

C’est la puissance qui assure l’existence du domaine public, de l’espace potentiel d’apparence entre les hommes agissant et parlant. Le mot lui-même, son équivalent grec *dynamis*, comme le latin *potentia* et ses dérivés modernes, ou l’allemand *Macht* (qui vient de *môgen*, *moglich*, et non de *machen*), en indiquent le caractère «potentiel ». La puissance est toujours, dirions-nous, une puissance possible, et non une entité inchangeable, mesurable et sûre, comme l’énergie ou la force. Tandis que la force est la qualité naturelle de l’individu isolé, la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu’ils agissent ensemble et retombe dès qu’ils se dispersent. En raison de cette particularité que la puissance partage avec tous les possibles, qui peuvent seulement s’actualiser et jamais se matérialiser pleinement, la puissance est à un degrè étonnant indépendante des facteurs matériels, nombre ou ressources. Un groupe relativement peu nombreux mais bien organisé peut dominer presque indéfiniment de vastes empires populeux, et il n’est pas rare dans l’Histoire que de petits pays pauvres l’emportent sur de grandes et riches nations. [...]

Dans les conditions de la vie humaine il n’y a d’alternative qu’entre la puissance et la violence - contre la puissance la force est inutile - violence qu’un homme seul peut exercer sur ses semblables, et dont un homme seul ou quelques hommes peuvent acquérir les moyens et posséder le monopole. Mais si la violence peut détruire la puissance, elle ne saurait la remplacer. De là résulte la combinaison politique, nullement exceptionnelle, de la violence et de l’impuissance, armée d’énergies impotentes qui se dépensent d’une manière souvent spectaculaire et véhémente, mais dans une futilité totale, ne laissant ni monuments ni légendes, à peine assez de souvenirs pour figurer tout au plus dans l’Histoire. Dans l’expérience historique et la théorie traditionnelle, cette combinaison, même si on ne la reconnaît pas pour ce qu’elle est, reçoit le nom de tyrannie; et la crainte séculaire qu’inspire cette forme de gouvernement ne vient pas seulement de sa cruauté qui - le nombre des tyrans bienveillants et des despotes éclairés l’atteste n’en est pas un trait inévitable, mais plutôt de l’impuissance et de la futilité auxquelles elle condamne les souverains autant que les sujets.

Plus importante est la découverte dont le seul auteur, à ma connaissance, fut Montesquieu, le dernier penseur politique à s’inquiéter sérieusement du problème des formes de gouvernement. Montesquieu comprit que la grande caractéristique de la tyrannie est de dépendre de l’isolement - le tyran est isolé de ses sujets, les sujets sont isolés les uns des autres par la peur et la suspicion mutuelles - et qu’ainsi la tyrannie n’est pas une forme de gouvernement parmi d’autres : elle contredit la condition humaine essentielle de pluralité, dialogue et communauté d’action, qui est la condition de toutes les formes d’organisation politique. La tyrannie empêche la puissance de se développer, non seulement dans un secteur particulier du domaine public, mais dans sa totalité; en d’autres termes elle produit de l’impuissance aussi naturellement que les autres systèmes politiques produisent de la puissance. C’est ce qui oblige, selon Montesquieu, à lui assigner une place spéciale dans la théorie des organisations politiques : elle est la seule à ne pouvoir engendrer assez de puissance pour demeurer dans l’espace de l’apparence, dans le domaine public; elle sécrète au contraire les germes de sa destruction dès qu’elle commence à exister. [...]

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir?

Il n’y a peut-être rien eu dans notre Histoire de si éphémère que la confiance en la puissance, rien de plus durable que la méfiance platonicienne et chrétienne à l’égard des splendeurs de son espace d’apparence, et l’égard des splendeurs de son espace d’apparence, et finalement aux temps modernes rien de plus commun que la conviction que « le pouvoir corrompt ». Les paroles de Péricles, telles que Thucydide les rapporte, sont sans doute les dernières à exprimer cette suprême confiance que les hommes peuvent jouer un rôle *et* sauver leur grandeur en même temps et pour ainsi dire du seul et même geste, et que l’action en soi suffira à engendrer la *dynamis* sans avoir besoin, pour rester dans le réel, de la réification transformatrice de l’*homo faber.* Le discours de Périclès certainement correspondait et donnait forme aux plus profondes aspirations du peuple d’Athènes; mais on l’a toujours lu avec la sagesse triste du recul : en sachant que ces mots furent prononcés au commencement de la fin. Et cependant, si éphémère que fût cette foi en la *dynamis* (et par conséquent en la politique) - elle avait déjà pris fin lorsque se formulèrent les premières philosophies politiques - le seul fait qu’elle eût existé a suffi à élever l’action au premier rang de la hiérarchie dans la *vita activa* et à désigner la parole comme la distinction décisive entre vie humaine et vie animale - ce qui dans les deux cas a conféré à la politique une dignité qui aujourd’hui même n’a pas complètement disparu.

Ce qui est parfaitement clair dans les expressions de Péricles - et non moins limpide d’ailleurs dans les poèmes d’Homère - c’est que le sens profond de l’acte et le la parole ne dépend pas de la victoire ou de la défaite, ni d’aucune issue éventuelle, d’aucune conséquence bonne ou mauvaise. A la différence de la conduite - que les Grecs, comme tous les civilisés, jugeaient selon des « normes morales », en tenant compte des motifs et des intentions d’une part, des buts et des conséquences de l’autre - l’action ne peut se juger que d’après le critère de la grandeur puisqu’il lui appartient de franchir les bornes communément admises pour atteindre l’extraordinaire où plus rien ne s’applique de ce qui est vrai dans la vie quotidienne parce que tout ce qui existe est unique et *sui generis*. Thucydide - ou Périclès - savait parfaitement qu’il avait rompu avec les normes de la conduite quotidienne en déclarant que la gloire d’Athènes était d’avoir laissé « partout un immortel souvenir [*mnèmeia aidia*] de ses actes bons et de ses actes mauvais ». L’art de la politique enseigne aux hommes à produire ce qui est grand et radieux - *ta megala kai lampra*, comme le dit Démocrite; tant que la polis est là pour inspirer aux hommes l’audace de l’extraordinaire, tout est en sûreté; si elle périt, tout est perdu. Les motifs et les buts, si purs ou si grandioses soient-ils, ne sont jamais uniques; ils sont typiques comme les qualités psychologiques, ils caractérisent divers types de personnes. Par conséquent la grandeur, ou le sens spécifique de chaque acte, ne réside que dans l’action, jamais dans sa motivation, ni dans son résultat. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau?

Pourquoi un acte est moral ?

*L’homo faber et l’espace de l’apparence.*

A la base de la conception ancienne de la politique il y a la conviction que l’homme en tant qu’homme, que chaque individu en son unicité, paraît et s’affirme dans la parole et l’action, et que ces activités, malgré leur futilité matérielle, ont une qualité de durée qui leur est propre parce qu’elles créent leur propre mémoire. Le domaine public, espace dans le monde dont les hommes ont besoin pour paraître, est donc « œuvre de l’homme » plus spécifiquement que ne le sont l’ouvrage de ses mains et le travail de son corps.

Que l’homme ne puisse rien accomplir de plus grand que sa propre apparence, sa propre actualisation, c’est une conviction qui certainement ne va pas de soi. Elle a contre elle la conviction de l’*homo faber* : les produits d’un homme peuvent lui être supérieurs, et non seulement lui survivre; elle a aussi contre elle la ferme croyance de l’*animal laborans* : la vie est le bien suprême. L’*homo faber* et l’*animal laborans* sont donc à proprement parler apolitiques; ils inclinent à traiter la parole et l’action d’occupations oiseuses, de bavardage, d’agitation stérile; en général ils jugent les activités publiques d’après leur utilité à l’égard de fins supposées plus hautes : dans le cas de l’*homo faber* embellir le monde et le rendre mieux utilisable, dans le cas de l’*animal laborans* prolonger la vie en la rendant plus facile.

L'homme est-il un animal politique ?

Le language ne sert-il qu´á communiquer?

Exister, est-ce agir ?

Cela ne veut pas dire cependant qu’ils sont libres de se dispenser entièrement d’un domaine public, car s’il n’y a point d’espace d’apparence, si l’on ne peut se fier à la parole et à l’action comme mode d’être ensemble, on ne peut fonder avec certitude ni la réalité du moi, de l’identité personnelle, ni la réalité du monde environnant. Le sens humain du réel exige que les hommes actualisent le pur donné passif de leur être, non pas afin de le changer, mais afin de l’exprimer et d’appeler à exister pleinement ce qu’il leur faudrait de toute manière supporter passivement 9 . Cette actualisation réside et s’effectue dans les activités qui n’existent qu’en actualité pure et simple.

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Le seul caractère du monde qui permette d’en mesurer la réalité, c’est qu’il nous est commun à tous : [...]

Dans une collectivité donnée une diminution notable du sens commun, un accroissement notable de la superstition et de la crédulité sont donc des signes presque infaillibles d’aliénation par rapport au monde.

Cette aliénation - atrophie de l’espace de l’apparence et dépérissement du sens commun - est naturellement beaucoup plus poussée dans le cas d’une société de travail que dans celui d’une société de producteurs. Dans son isolement, l’*homo faber*, que les autres ne troublent pas, mais ne voient pas non plus, ni n’entendent ni ne confirment, est lié non seulement au produit qu’il fabrique, mais encore au monde d’objets auquel il ajoutera ses produits; ainsi, bien qu’indirectement, reste-t-il lié aux autres qui ont fait le monde et sont aussi des fabricants d’objets. Nous avons parlé du marché qui permet aux artisans de rencontrer leurs pairs et qui représente pour eux un domaine public commun dans la mesure où chacun d’eux y contribue. Mais si le domaine public en tant que marché correspond bien à l’activité de fabrication, l’échange lui-même est déjà du ressort de l’action, ce n’est aucunement un simple prolongement de la production; c’est moins encore une fonction des processus automatiques, comme l’achat de nourriture et d’autres moyens de consommation qui accompagne nécessairement l’activité de travail. Marx prétend que les lois économiques ressemblent aux lois naturelles, qu’elles ne sont pas faites par l’homme pour régler de libres actes d’échange, et qu’elles sont fonctions des conditions productives de la société dans son ensemble : cela n’est vrai que dans une société de travail où toutes les activités sont ramenées au niveau du métabolisme corporel, où il n’y a plus d’échange mais seulement de la consommation.

Cependant les gens qui se rencontrent au marché ne sont pas d’abord des personnes : ce sont des producteurs de produits; ils ne viennent pas pour se faire voir, ni même pour montrer leurs talents comme dans la production publique du moyen âge, mais pour montrer leurs produits. Ce qui pousse le fabricateur vers la place du marché, c’est le désir de voir des produits et non de voir des hommes; la puissance qui assure la cohésion et l’existence de ce marché n’est pas la potentialité qui prend sa source parmi les hommes lorsqu’ils s’assemblent dans la parole et l’action, c’est une « puissance d’échange » (Adam Smith) combinée, que chacun des participants a acquise dans l’isolement. C’est ce manque de relations avec autrui, ce souci primordial de marchandises échangeables que Marx a flétris en y dénonçant la déshumanisation, l’aliénation de soi de la société commerciale, qui en effet exclut les hommes en tant qu’hommes et, par un remarquable renversement du rapport antique entre le privé et le public, exige que les hommes ne se fassent voir que dans le privé de leurs familles ou l’intimité de leurs amis. [...]

Que gagne-t-on à échanger ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Exister, est-ce agir ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Cependant, les égards que l’époque moderne témoignait si volontiers au génie, et qui souvent frisaient l’idolâtrie, ne changèrent pas grand-chose à ce fait élémentaire : l’essence de *qui* est quelqu’un ne peut pas être réifiée par ce quelqu’un. Lorsqu’elle apparaît « objectivement » - dans le style d’une œuvre d’art ou dans l’écriture - elle manifeste l’identité d’une personne et en conséquent sert à identifier un auteur, mais elle reste muette et nous échappe si nous essayons de l’interpréter comme miroir d’une personne vivante. En d’autres termes, l’idolâtrie du génie recouvre la même dégradation de la personne humaine que tous les grands principes de la société commerciale.

C’est un élément indispensable de la fierté humaine de croire que l’individualité de l’homme, le *qui*, surpasse en grandeur et en importance tout ce qu’il peut faire ou produire. « Que l’on juge les médecins, les confiseurs et les domestiques de grandes maisons sur ce qu’ils ont fait et même sur ce qu’ils ont voulu faire; les grands hommes, on les juge sur ce qu’ils sont. » Seuls, les esprits vulgaires s’abaisseront à tirer orgueil de ce qu’ils ont fait; par cet abaissement ils deviendront « esclaves et prisonniers » de leurs propres facultés et, pour peu qu’il leur reste autre chose qu’une vanité stupide, ils découvriront qu’il est aussi dur et peut-être plus honteux d’être l’esclave de soi que d’être le serviteur d’autrui. Ce n’est pas la gloire, c’est le malheur du génie créateur si dans son cas la supériorité de l’homme sur son œuvre paraît en effet inversée : le créateur vivant entre en concurrence avec les créations qu’il a déjà accomplies, bien qu’elles puissent éventuellement lui survivre. Ce qui sauve les très grands talents, c’est que les personnes qui en portent le fardeau demeurent supérieures à ce qu’elles font, du moins tant que la source créatrice reste vivante; car cette source jaillit de *qui* ils sont, elle est extérieure au processus d’œuvre, et indépendante de ce qu’ils accomplissent. Le problème du génie n’en est pas moins réel : on le voit clairement dans le cas des « gens de lettres », chez qui l’inversion de l’homme et de la production est chose faite. Ce qu’il y a d’outrageant dans leur cas, ce qui d’ailleurs, plus encore que la fausse supériorité intellectuelle, les rend odieux au public, c’est que leurs pires productions sont souvent meilleures qu’eux-mêmes. C’est la marque de « l’intellectuel » de rester indifférent à « la terrible humiliation » qui pèse sur le véritable artiste, le véritable écrivain : devenir « le fils de son œuvre », condamné à s’y voir comme dans un miroir, « limité, tel et tel ».

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

*Le mouvement ouvrier.*

L’activité d’œuvre, pour laquelle l’isolement est une condition nécessaire, est sans doute incapable de fonder un domaine public autonome où puissent paraître les hommes en tant qu’hommes, mais elle a des rapports multiples avec cet espace des apparences; à tout le moins, elle reste liée au monde concret des objets qu’elle produit. La vie des gens de métier peut donc être ; apolitique, elle n’est certainement pas antipolitique. Mais il en va tout autrement dans le cas du travail, activité dans laquelle l’homme n’est uni ni au monde ni aux autres hommes, seul avec son corps, face à la brutale nécessité de rester en vie 10 . Certes, l’homme au travail vit en présence et en compagnie d’autrui, mais cette compagnie n’a pas les marques distinctives d’une pluralité vraie. Elle ne comporte pas la combinaison voulue de diverses aptitudes et vocations comme dans le cas des métiers (sans parler des relations entre personnes uniques), elle existe dans la multiplication de spécimens qui foncièrement sont tous semblables parce qu’ils sont ce qu’ils sont simplement en tant qu’organismes vivants. [...]

L’uniformité qui règne dans une société basée sur le travail et la consommation, et qui s’exprime dans le conformisme, est intimement liée à l’expérience somatique du travail en commun, où le rythme biologique du travail unit le groupe de travailleurs au point que chacun d’eux a le sentiment de ne plus être un individu, mais véritablement de faire corps avec les autres. Il est certain que cela allège le labeur, comme pour chaque soldat le pas cadencé facilite la marche. Il est donc très vrai que pour l’*animal laborans* « le sens et la valeur du travail dépendent totalement des conditions sociales », c’est-à-dire de la mesure dans laquelle le processus de travail et de consommation peut fonctionner tranquillement, sans à-coups, indépendamment des « attitudes professionnelles proprement dites »; le seul ennui, c’est que les meilleures « conditions sociales » sont celles dans les sociétés politiques ou commerciales et qui - pour reprendre l’exemple aristotélicien - ne consiste pas en l’association (*koinônia*) de deux médecins, mais en l’association établie entre un médecin et un cultivateur, « et en général entre gens différents et inégaux ». [...]

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

*La substitution traditionnelle du faire à l’agir.*

[...]

Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l’ordre, c’est en fait une attitude qui paraît si recommandable que la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interprèterait aisément comme une série d’essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d’une évasion définitive de la politique. La caractéristique de toutes ces évasions est le concept de gouvernement, autrement dit l’idée que les hommes ne peuvent vivre ensemble légitimement et politiquement que lorsque les uns sont chargés de commander et les autres contraints d’obéir. Le lieu commun que l’on trouve déjà dans Platon et dans Aristote, que toute communauté politique est faite de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés (notion sur laquelle se fondent à leur tour les définitions courantes des formes de gouvernement - gouvernement d’un seul ou monarchie, de quelques-uns ou oligarchie, du grand nombre ou démocratie), repose sur la méfiance envers l’action plutôt que sur le mépris des hommes : il vient d’un désir sincère de trouver un substitut à l’action plutôt que d’une irresponsable ou tyrannique volonté de puissance.

Au point de vue théorique, la version la plus brève et fondamentale du passage de l’action au gouvernement se trouve dans *le Politique*, où Platon creuse un fossé entre les deux modes d’action, *archein* et *prattein* (« commencer » et « achever ») qui, dans la pensée grecque, étaient étroitement liés. Le problème, selon Platon, était de s’assurer que l’homme qui entreprend reste entièrement maître de ce qu’il a entrepris sans avoir besoin de l’aide d’autrui pour le mener à bien. Dans le domaine de l’action, on ne saurait atteindre à cette maîtrise isolée que si les autres n’ont plus à participer à l’entreprise de leur plein gré, pour leurs raisons et leurs fins personnelles, mais qu’on les utilise à exécuter des ordres, et si, d’autre part, le novateur qui a pris l’initiative ne se laisse pas entraîner dans l’action elle-même. Entreprendre (*archein*) et agir (*prattein*) peuvent ainsi devenir deux activités absolument différentes, et le novateur est un chef (un *archôn* au double sens du mot) qui « n’a pas à agir (*prattein*), il gouverne (*archein*) ceux qui sont capables d’exécuter ». Dans ces conditions, l’essence de la politique est de « savoir entreprendre et gouverner dans les cas les plus graves en tenant compte de l’opportunité et de l’inopportunité »; l’action comme telle est entièrement éliminée, il ne reste plus que l’« exécution des ordres ». Platon fut le premier à distinguer entre ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir, alors qu’autrefois l’action se divisait entre l’entreprise et l’achèvement; le résultat fut que la connaissance de l’action à accomplir et l’exécution devinrent deux choses absolument séparées.

Comme Platon lui-même assimila immédiatement la démarcation entre la pensée et l’action au fossé qui sépare les gouvernants des gouvernés, il est clair que les expériences sur lesquelles repose le clivage platonicien sont celles du foyer, où rien ne se ferait si le maître ne savait ce qu’il faut faire et ne donnait ses ordres aux esclaves qui les exécutent sans savoir. Là, en effet, celui qui sait n’a pas à faire et celui qui fait n’a pas besoin de pensée ni de connaissance. Platon se rendait encore parfaitement compte qu’il proposait une transformation révolutionnaire de la *polis* en appliquant à son administration les maximes habituellement valables pour un ménage bien ordonné. (C’est une erreur courante d’interpréter Platon comme s’il avait voulu supprimer la famille et le foyer; il voulait, au contraire, généraliser la vie du foyer et donner à tous les citoyens une seule grande famille. Autrement dit, il voulait éliminer le caractère privé de la communauté familiale, et c’est dans ce but qu’il recommanda l’abolition de la propriété privée et du mariage individuel.) Pour les Grecs, les rapports entre gouvernement et gouvernés, entre commandement et obéissance, étaient par définition identiques aux rapports entre maître et esclaves et, par conséquent, excluaient toute possibilité d’action. Ainsi en soutenant que dans la vie publique les règles de conduite doivent s’inspirer des relations entre maître et esclaves dans une maison bien ordonnée, Platon voulait dire, en fait, que l’action ne devrait jouer aucun rôle dans les affaires humaines. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

Exister, est-ce agir ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

*L’action comme processus.*

[...]

Cette énorme capacité de durée que possèdent les actes plus que tout autre produit humain serait un sujet de fierté si les hommes pouvaient en porter le fardeau, ce fardeau de l’irréversible et de l’imprévisible d’où le processus de l’action tire toute sa force. Que cela soit impossible, les hommes l’ont toujours su. Ils ont toujours su que celui qui agit ne sait jamais bien ce qu’il fait, qu’il sera « coupable » de conséquences qu’il n’a pas voulues ni même prévues, que si inattendues, si désastreuses que soient ces conséquences il ne peut pas revenir sur son acte, que le processus qu’il déclenche ne se consume jamais sans équivoque en un seul acte ou un seul événement, et que le sens même n’en sera jamais dévoilé à l’acteur, mais seulement à l’historien qui regarde en arrière et qui n’agit pas. Ce sont là des raisons suffisantes pour se détourner avec désespoir du domaine des affaires humaines et pour dédaigner la faculté de liberté qui, en produisant le réseau des relations humaines, en empêtre apparemment si bien le producteur que ce dernier semble subir ce qu’il fait, en être la victime beaucoup plus que l’auteur et l’agent. En d’autres termes, nulle part, ni dans le travail soumis à la nécessité de la vie ni dans la fabrication dépendante d’un matériau donné, l’homme n’apparaît moins libre que dans les facultés dont l’essence même est la liberté et dans le domaine qui ne doit son existence qu’à l’homme.

Il est conforme à la grande tradition de l’Occident de suivre cette ligne de pensée : d’accuser la liberté de prendre l’homme au piège de la nécessité, de condamner l’action parce que ses résultats tombent dans un filet prédéterminé de relations, entraînant invariablement avec eux l’agent qui semble aliéner sa liberté dans l’instant qu’il en fait usage. On ne trouve apparemment de salut contre cette sorte de liberté que dans le non-agir, dans l’abstention totale du domaine des affaires humaines, seul moyen pour la personne de sauvegarder sa souveraineté et son intégrité. Si nous laissons de côté les conséquences désastreuses de ces recommandations (qui ne se sont concrétisées en système cohérent de comportement humain que dans le stoïcisme), leur erreur fondamentale semble tenir à l’assimilation de la liberté à la souveraineté, assimilation qui a toujours été admise sans discussion par la pensée politique comme par la philosophie. S’il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d’intransigeante autonomie, contredit la condition même de pluralité. Aucun homme ne peut être souverain, car la terre n’est pas habitée par un homme, mais par les hommes : et non pas, comme le soutient la tradition depuis Platon, en raison de la force limitée de l’homme qui le fait dépendre de l’assistance d’autrui. Toutes les recommandations que prodigue la tradition : surmonter la condition de non-souveraineté, acquérir l’intégrité intouchable de la personne humaine, ne visent qu’à compenser la « faiblesse » intrinsèque due à la pluralité. Mais si l’on suivait ces recommandations, si l’on réussissait à surmonter les conséquences de la pluralité, il n’en résulterait pas tant une domination souveraine de soi qu’une domination arbitraire d’autrui ou, comme dans le stoïcisme, un échange du monde réel contre un monde imaginaire où cet autrui n’existerait plus.

En d’autres termes, le problème ne concerne pas la force, ni la faiblesse, et il ne s’agit pas d’autonomie. Dans les religions polythéistes, par exemple, même un dieu, si puissant soit-il, ne saurait être souverain; ce n’est que dans l’hypothèse d’un seul dieu (« L’Un est unique et seul et le sera éternellement ») que la souveraineté et la liberté sont identiques. En toutes autres circonstances, la souveraineté n’est possible qu'imaginaire, et au prix de la réalité. Comme l’épicurisme sur l’illusion du bonheur de l’homme qu’on brûle vif dans le Taureau de Phalère, le stoïcisme repose sur l’illusion de la liberté de l’esclave. Les deux illusions témoignent du pouvoir psychologique de l’imagination, mais ce pouvoir ne peut s’exercer que lorsque la réalité du monde et des vivants où l’on est et paraît ou bien heureux ou bien malheureux, ou bien libre ou bien esclave, est si bien effacée que les vivants et le monde ne sont même plus admis comme spectateurs au spectacle de l’illusion.

Si l’on emprunte à la tradition sa conception de la liberté assimilable à la souveraineté, la coexistence de la liberté et de la non-souveraineté, du pouvoir d’entreprendre et de l’incapacité de diriger ou de prévoir les conséquences, semble quasi nous obliger à conclure que l’existence humaine est absurde. Etant donné la réalité humaine et son évidence phénoménale, il est certainement aussi faux de nier la liberté humaine sous prétexte que l’agent ne reste pas maître de ses actes que de soutenir la possibilité de la souveraineté humaine en raison du fait incontestable de la liberté. La question qui se pose alors est de savoir si cette notion de liberté et non-souveraineté s’excluant réciproquement n’est pas contredite par la réalité ou, pour mieux dire, si la capacité d’agir ne recèle pas en elle-même certaines possibilités qui lui permettent d’échapper aux conséquences de la non-souveraineté et de son impuissance.

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

*L’irréversibilité et le pardon.*

Nous avons vu que l’*animal laborans*, prisonnier du cycle perpétuel du processus vital, éternellement soumis à la nécessité du travail et de la consommation, ne peut échapper à cette condition qu’en mobilisant une autre faculté humaine, la faculté de faire, fabriquer, produire, celle de l’*homo faber* qui, fabricant d’outils, non seulement travail mais aussi édifie un monde de durabilité. La rédemption de la vie entretenue par le travail, c’est l’appartenance au-monde entretenu par la fabrication. Nous avons vu en outre que l’*homo faber*, victime du non-sens, de Ia « dépréciation des valeurs », de l’impossibilité de trouver des normes valables dans un monde déterminé par la catégorie de la fin-et-des-moyens, ne peut se libérer de cette condition que grâce aux facultés jumelles de l’action et de la parole qui produisent des histoires riches de sens aussi naturellement que la fabrication produit des objets d’usage. Si ce n’était hors de notre propos nous pourrions ajouter à ces situations celle de la pensée; car la pensée aussi est incapable de sortir, par ses propres moyens, des conditions qu’engendre l’activité même de penser. Dans chacun de ces cas ce qui sauve l’homme - l’homme en tant qu’*animal laborans*, en tant qu’*homo faber*, en tant que quelque chose qui vient d’ailleurs : une chose extérieure, non certes à l’homme, mais à chacune des activités en question. Au point de vue de l’*animal laborans* il est miraculeux d’être aussi un être connaissant et habitant un monde; au point de vue de l’*homo faber* il est miraculeux, c’est comme une révélation du divin, qu’il puisse y avoir place en ce monde pour une signification. [...]

Le besoin est-il l’origine du travail ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

*Condition de l’homme moderne*, Hannah Arendt -1958, Agora. > Xmind