

Le travail dans une perspective philosophique

Yves Schwartz

▶ **To cite this version:**

Yves Schwartz. Le travail dans une perspective philosophique. Ergologia, 2008, numéro 0, pp.121-154. hal-01984690

HAL Id: hal-01984690
https://amu.hal.science/hal-01984690

Submitted on 17 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE TRAVAIL DANS UNE PERSPECTIVE PHILOSOPHIQUE [1]

Yves Schwartz

1- La rencontre du travail par la philosophie : « objet » ou « matière étrangère » ?

La philosophie a-t-elle rencontré le travail ? Sous quelle forme l'a-t-elle rencontré ? De quel « *travail* » s'agissait-il ? Et derrière cette première série de questions, une autre, je pense, anime les organisateurs de ce séminaire, comme elle m'a toujours animé moi-même : de quel appui la philosophie, comme patrimoine d'écrits et comme activité intellectuelle, peut-elle être pour comprendre et transformer aujourd'hui le travail ?

L'interrogation est évidemment considérable et je vais proposer un angle d'approche beaucoup plus précis qui devrait rendre mon propos compatible avec les limites d'une *palestra* d'ouverture : la philosophie a-t-elle rencontré le travail ? Et si elle l'a rencontré, était-ce pour elle un objet ou une matière étrangère ?

[1] Conférence (*Palestra*) d'ouverture au Séminaire international "Travailler, savoir, apprendre", organisé par l'Université Fédérale du Mato Grosso, à Cuiabà, le 30/08/2003.

Je vais brièvement expliciter cette distinction entre ce que peut être un « objet » et une « matière étrangère » pour la réflexion. Et j'espère pouvoir le préciser et l'éclairer progressivement au fil des moments que je vais parcourir.

De même que le nombre est un objet pour l'arithmétique depuis que celle-ci existe, la molécule ou l'atome pour la chimie à partir du XIX^{ème} siècle, la cellule pour la biologie au XX^{ème} siècle, on peut, par analogie dans le champ des connaissances sur l'homme, se demander si « le travail » a été un *objet* d'étude, un passage obligé pour toute personne se destinant à l'exercice philosophique. Aujourd'hui, pour l'enseignement philosophique en France, la réponse serait un timide « oui » : dans les manuels de philosophie, dans la plupart des programmes pour le baccalauréat, il y a un petit chapitre sur le travail. Cet objet est généralement encadré par un certain nombre de textes et d'auteurs canoniques, grâce auxquels on considère que les élèves peuvent réfléchir sur cet objet : Hésiode, Aristote, Adam Smith, Hegel, Marx, éventuellement Nietzsche, Bergson, André Leroi-Gourhan...

Mais ce travail comme *objet* d'étude, est-il aussi une *matière étrangère* pour le philosophe ? Matière étrangère au sens où le travail renouvellerait en permanence son extériorité, son étrangeté par rapport à la culture des philosophes ; au sens où tout ce que ceux-ci auraient pu s'approprier du travail comme *objet* d'étude ne les dispenserait en aucun cas de se rendre disponibles avec une certaine humilité et inconfort, pour se mettre en apprentissage auprès des hommes et des femmes au travail, et essayer ainsi de comprendre ce qui se joue et rejoue de conceptuellement inanticipable, voire énigmatique, dans les situations de travail.

Le travail devient alors non seulement un *objet* d'étude mais une matière d'abord **étrangère** au savoir philosophique, qui impose à l'apprenti philosophe de chercher à s'instruire du travail, comme il doit chercher à s'instruire en mathématiques ou en chimie, s'il veut tenir des discours pertinents sur la science qui se fait. Ce n'est pas une idée qui doit surprendre au pays de Paulo Freire et de tous ceux qui ont partagé ses idées et les ont mises en œuvre : le philosophe, comme tout être humain, est *inacabado*, inachevé, il n'y a pas de « *docencia sem discencia....ensinar inexiste sem aprender e vice-versa* »[2]. Que le travail soit non seulement *objet* mais aussi *matière étrangère*, exprimerait l'inachevé de toute spéculation philosophique, et l'exigence, pour le philosophe, d'aller s'instruire auprès des univers du travail, un peu comme Paulo Freire dans les *favelhas* ou les aires culturelles mal connues ou méprisées de son pays.

Cette expression de « matière étrangère », je la reprends exactement en ce sens du philosophe français Georges Canguilhem, au moment où dans l'Introduction d'un ouvrage majeur, *Le normal et le pathologique* (1966), il justifie à l'attention de la communauté des philosophes l'intérêt, mieux, la nécessité pour la pratique de leur discipline, de l'apprentissage d'une matière extérieure à celle-ci, comme le fut dans son cas l'apprentissage des études médicales : « *La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère* ». Et quelques lignes après, il précise son propos : « *Nous attendions précisément de la médecine une introduction à des problèmes humains concrets* » (p. 7).

[2] P.Freire, *Pedagogia da autonomia*, Pae e Terra, 15a Ediçao, 2000, pp 25-26.

Si nous attendons du travail une *introduction à des problèmes humains concrets*, ne faut-il pas, pour les mêmes raisons, nous mettre en étude du travail, comme s'il n'était pas naturellement, spontanément, un objet déjà bien cerné par la tradition, mais, à certains égards, un continent largement étranger au savoir académique ?

Cette question me paraît parfaitement interne au thème même du Séminaire : selon que le travail nous apparaît comme un *objet* ou aussi comme une *matière étrangère*, on n'envisagera pas de la même manière les rapports entre *Trabalhar, Aprender, Saber*, on ne définira pas de la même manière ces trois termes.

Et si je devais compléter mon opinion sur ce qu'il en est du travail dans l'enseignement de la philosophie en France, ma réponse serait ici différente : il est timidement présent comme *objet* d'étude et presque inexistant comme *matière étrangère*. Et là, ma thèse est assez catégorique : si le travail, même présent comme objet, n'interpelle pas la philosophie comme une matière qui lui est aussi étrangère, non seulement la philosophie ne sera pas une aide pour comprendre et transformer le travail, mais elle peut même devenir un frein.

2- La philosophie classique : le travail, une « modeste » matière étrangère.

La question est donc d'importance pour qui a le souci d'intervenir sur notre présent, souci qui est le nôtre, ici et ailleurs. Dans cet exercice de synthèse, je me risquerais à dire qu'au sein de la grande tradition philosophique classique, pour certains, le travail a bien été rencontré comme une matière étrangère, mais modeste, de façon détournée, « par la bande », comme on dit en français.

On pourrait l'illustrer par la recherche de Socrate sur la nature de la sagesse que l'Oracle de Delphes lui attribue. Dans l'*Apologie de Socrate*, cet écrit où Platon met en scène la défense de son maître face à ses accusateurs, Socrate va successivement rendre visite aux politiques, aux poètes, et en dernier lieu aux hommes de métier, pour comparer leur sagesse à la sienne. Or ceux-ci bénéficient d'un certain traitement de faveur par rapport aux précédents : « *je savais bien en revanche devoir trouver chez ceux-ci des gens connaissant quantité de belles choses : en quoi je ne fus pas trompé : ils connaissaient au contraire des choses que je ne connaissais point, et, sous ce rapport, ils étaient plus sages que moi* »(Apologie, 22 d).

Cet intérêt pour la « sagesse » des artisans compétents traverse tous les dialogues platoniciens, et en un sens, fait de « l'agir en compétence » (traduction possible du mot grec *technè*) une interrogation, une énigme, un modèle possible de savoir pour Platon : cela vaut la peine d'aller les trouver, les interroger, et en ce sens, leur activité est une *matière étrangère* dont l'approche peut être féconde pour le philosophe. Mais en même temps la réserve qui suit se retrouve dans tous les dialogues de Platon : cette « étrangeté », qui rend perplexe le philosophe, cette étrangeté de l'habileté industrieuse, utile à

fréquenter pour lui, est néanmoins d'importance limitée. Et le danger est que les hommes de métier ne mesurent pas eux-mêmes les limites de leur propre sagesse : « *Chacun d'eux, parce qu'il exerçait son art à la perfection, se jugeait aussi, pour le reste, d'une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d'importance* ».

Cette prétention injustifiée « *fait ombre à leur autre sagesse* », sagesse réelle mais au fond secondaire : secondaire par rapport aux savoirs essentiels à la conduite des affaires humaines, et qui ne sont pas à puiser dans le monde du devenir, donc dans le monde des métiers.

C'est ce que j'appelle une reconnaissance par la philosophie « en mineur », modeste, de l'activité de travail comme une *matière étrangère*. Notons, et cela restera vrai jusqu'au XVIII^{ème} siècle, que le concept moderne, générique, de travail n'a pas d'équivalent dans la spéculation philosophique classique. Cela va avec le fait que la rencontre avec l'activité industrieuse est très limitée, elle concerne essentiellement le monde artisanal.

C'est aussi vrai pour quelques grands philosophes classiques, comme Descartes ou Leibniz. Mais l'accent change : la sagesse des artisans n'intéresse plus tant ces grands auteurs comme un savoir à interroger dans la perspective de construire un gouvernement des hommes par la Vertu et le Bien. A l'époque des royautés de droit divin et des principautés héréditaires, ce n'est plus tant la place du savoir industrieux dans la vie de la cité qui les rend curieux des processus fabricateurs. Ce qui fait du travail de l'horloger, du charpentier, du luthier... quelque chose comme une *matière étrangère*, c'est le rapport

de ce travail avec, chez ces grands philosophes, l'espoir tout récent d'une possible maîtrise des forces naturelles par la nouvelle science de la nature.

On pourrait poser la question : pourquoi ces grands esprits, philosophes, mathématiciens, physiciens, seuls à avoir des idées claires sur la nature, ses lois, ses combinaisons, ses mouvements, seraient-ils curieux des « bricolages industrieux », des « *métiers des artisans* » (Descartes, *Discours de la Méthode*, VI), artisans qui, tout en les utilisant, ne connaissent pas ces lois ? Pourtant Descartes s'est toujours intéressé aux productions des artisans, il pense que face aux spéculations abstraites « *l'autorité d'un professeur appuyée de toutes les expériences des artisans* » est bien plus sûre (lettre à Constantin Huygens, 1/11/1635). Et rien n'est plus significatif que son dépit amoureux à l'égard de son tailleur de lentilles de verre favori, Ferrier, dont il a besoin pour produire les lois de la propagation des rayons lumineux (sa *Dioptrique*) : il fait tout pour l'attirer à son service en Hollande. Certes il pense parfaitement savoir quoi lui demander (« *je ne doute quasiment plus de ce qui dépend de la main* »), mais il faut bien reconnaître qu'« *il arrive mille rencontres en travaillant qui ne se peuvent prévoir sur le papier* » (Lettre à Ferrier, 18/06/1629). Savoir traiter ces « rencontres », c'est un peu le génie propre de l'artisan. Ainsi pourquoi une roue qui permet de polir les verres est-elle d'un jour sur l'autre inégale ? Un tourneur d'Amsterdam pense que ce défaut vient « *de ce que le dedans de cette roue est de bois, qui fait hausser ou baisser selon le temps le cuivre dont elle est faite en sa circonférence* » : l'expérience de l'artisan sait intuitivement mettre en rapport les variations du bois en fonction de la température ou de l'humidité ambiante (Lettre à Ferrier, 9/1638).

Mais beaucoup plus profondément, le philosophe est attiré par le travail des hommes de métier comme une « étrangeté », comme quelque chose qu'il ne domine pas, mais dont il a pourtant besoin, pas seulement pour construire ses instruments scientifiques, mais pour faire avancer ses grands desseins : l'horloger, le fontainier, le charpentier de marine combinent des matériaux, des forces, des résistances, qui amènent à l'existence des mécanismes efficaces. Ils ne savent rien des théories géométriques, physiques, qui pourraient expliquer la réussite de leurs bricolages, mais cela ne les empêche pas d'accumuler des compétences obscures qui leur permettent de produire toutes ces commodités de la vie. Heureusement qu'ils n'ont pas attendu que la science des philosophes soit assez développée pour que ceux-ci arrivent à concevoir dans leur pur esprit la théorie de ces merveilleuses machines, qu'ils leur auraient données ensuite à exécuter ! Heureusement pour les commodités de la vie, mais heureusement aussi pour les ambitions du philosophe : au lieu de la tâche très longue d'engendrer les effets par les causes -et les effets emmagasinés dans les mécanismes d'une montre sont innombrables-, les philosophes peuvent « *venir au devant des causes par les effets* » (*Discours de la Méthode*, VI), c'est à dire remonter des effets - la montre réalisée par l'horloger- aux combinaisons de causes cristallisées en elle. En démontant les mécanismes de la montre, le philosophe peut alors expliquer comment et pourquoi elle marche et élargir ainsi nos pouvoirs sur les forces naturelles. Comme le dit Descartes, « *l'exemple de plusieurs corps, composés par l'artifice des hommes m'a beaucoup servi, car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans, et les divers corps que la nature seule compose* » (*Principes de la Philosophie*, IV, § 203).

Certes, il ne faut pas majorer, pas plus que chez Platon -même si les raisons sont un peu différentes-, cette reconnaissance cartésienne du travail comme une *matière étrangère* : incapable de rendre raison

de son propre génie, l'artisan ne peut en tirer seul profit. L'artisan est limité parce que spécialiste, contrairement au philosophe dont la démarche intellectuelle est universelle : « *Les mêmes mains ne peuvent pas se faire à la culture des champs et au jeu de la cithare* », tandis que la sagesse humaine « *demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique* » (Règle I pour la direction de l'esprit).

Quelques décennies plus tard, Leibniz, prolongeant la curiosité cartésienne, réclame un « *inventaire général de notre trésor public* », trésor des « *connaissances acquises grâce à l'expérience* ». On retrouve la même ambivalence qu'avec Descartes quant au savoir purement pratique, à ses horizons étroits comparés aux pouvoirs de la pensée raisonnante : « *des personnes de bon sens, qui ont besoin de quelques ouvriers, après avoir compris la matière et les raisons de la pratique, savent donner des ouvertures sur des cas extraordinaires dont les gens de métier ne s'avisent point, parce qu'ils ont l'esprit comme enfoncé dans les images de leurs manières communes* ». Mais, ajoute-t-il, mieux vaut l'ouvrier « *habile homme* », « *capable de trouver des expédients dans toute sorte de rencontres* » (et l'on retrouve, comme chez Descartes, le même mot de « rencontre ») qu'un « *demi-savant enflé d'une science imaginaire* ». Notre méthode de raisonnement encore trop fragile, ne peut se passer des « *tours d'adresse en toute sorte de métiers et de professions* » (*Philosophischen Schriften*, Olms T VII, pp 158, 161, 172-173).

Cette fascination discrète, cette mise en instruction du bon sens philosophique auprès des hommes de métier, s'achève, si l'on peut dire avec Diderot et l'*Encyclopédie* ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. C'est le moment où, au milieu du XVIII^{ème} siècle, les premières

manufactures, annonçant la révolution industrielle et le salariat ouvrier, commencent à s'édifier en Grande Bretagne avant de gagner le continent européen. En quelque sorte, Diderot tente de réaliser cette encyclopédie des « trésors » et des savoirs de métiers que Leibniz appelait de ses voeux. Il donne dans l'article « Art » de l'*Encyclopédie* une très belle justification de la nécessaire humilité du philosophe par rapport au génie artisanal : « *Il y a dans tout art un grand nombre de circonstances relatives à la matière, aux instruments et à la manoeuvre, que l'usage seul apprend. C'est à la pratique à présenter les difficultés et à donner les phénomènes, et c'est à la spéculation à expliquer les phénomènes et à lever les difficultés* ».

Beaucoup plus nettement que Descartes ou Leibniz, Diderot se vante de s'être mis en apprentissage auprès des hommes de métier pour essayer de comprendre comment ils peuvent « *donner les phénomènes* ». « *On s'est adressé aux plus habiles de Paris et du royaume : on s'est donné la peine d'aller dans leurs ateliers, de les interroger, d'écrire sous leur dictée, de développer leurs pensées...* ». Et pourtant on retrouve même là cette sourde critique à l'égard d'hommes qui sont noyés dans le traitement trop concret des gestes d'une profession qu'ils ont embrassée non par vocation mais par nécessité : « *Il est des artistes qui sont en même temps des gens de lettres* », mais « *la plupart de ceux qui exercent des arts mécaniques ne les ont embrassés que par nécessité et n'opèrent que par instinct. A peine entre mille en trouve-t-on une douzaine en état de s'exprimer avec quelque clarté sur les instruments qu'ils emploient et sur les ouvrages qu'ils fabriquent* » (*Prospectus de l'Encyclopédie*, Edition Gonthier, 1965, pp 138-140).

Dans cette filiation que nous venons d'évoquer, le « travail » (même si le mot est anachronique) n'est pas seulement pour ces grands esprits un *objet* intellectuel qu'ils pourraient entièrement manipuler grâce à des théories précédant le génie industrieux en acte. Même si le bénéfice qu'ils pensent retirer de leur apprentissage auprès des artisans ne doit pas être surestimé, dans la mesure où il s'accompagne toujours d'un certain mépris, ce génie industrieux est bien à certains égards pour eux de l'ordre d'une matière *étrangère* au sens où Canguilhem en parle dans le texte cité plus haut : il leur donne accès *à des problèmes humains concrets* qu'ils ne sont pas capables de poser uniquement avec les pouvoirs intellectuels dont ils disposent sur le moment.

3- Les « enfants » de la praxis aristotélicienne

En sautant directement de Platon à Descartes, j'ai fait silence sur Aristote, le grandiose héritier critique de Platon. Pourquoi ? Aristote est un très grand philosophe, un métaphysicien majeur, mais aussi une sorte d'encyclopédie de son temps, définissante et classante.
Or si le travail doit être une *matière étrangère*, cela veut dire qu'il ne se laisse pas facilement emprisonner dans des catégories et des définitions puisqu'il devrait au contraire aider à en re-fabriquer. Aussi, point de vue personnel et donc critiquable, Aristote ouvre sur la rencontre du travail par la philosophie, et donc sur les rapports entre *Trabalhar, apprender, saber*, une autre lignée : en distribuant les activités humaines dans des catégories distinctes, il n'a pas, me semble-t-il, rendu service à la rencontre du travail comme une énigme à débrouiller par le philosophe.

A peine a-t-il, dans *L'Ethique à Nicomaque*, ouvert grand le champ des activités humaines comme domaine du contingent, des choses qui pourraient toujours être autres qu'elles ne sont, qu'il le divise immédiatement en « *choses que l'on fabrique et actions que l'on accomplit* » (VI, 4). Avec l'acte qu'on accomplit, la *praxis*, que l'on traduira par « action », il désigne le champ de ce qu'il y a de plus spécifique et noble en l'homme : ce qui fait appel en lui à une délibération sur ce qui est *bon* ou *mauvais* pour l'être social et politique qu'il est. La praxis suppose l'exercice de la raison orienté sur la vertu : on saisit là l'origine d'une grande tradition de la philosophie qu'on va appeler « pratique », c'est à dire pour l'essentiel, la philosophie morale. Mais, et c'est pour moi ici la contrepartie négative, dans cet horizon de l'activité humaine, la deuxième catégorie, celle des « *choses que l'on fabrique* », qu'Aristote va appeler la *poiésis* par opposition à la *praxis,* n'implique pas de délibération « morale » ; et si « travailler » exige néanmoins une forme de délibération, c'est uniquement quand il y a insuffisance des règles techniques anticipant normalement le « fabriquer ». Idéalement, et pour pousser à la limite, le « travailler » (en fait la *poiésis*) ne pose pas de problème au philosophe parce que ce n'est jamais qu'exécuter des objets selon des principes techniques antérieurement connus ou connaissables. Dans *La Physique, Livre II*, la théorie des quatre causes de la *poiésis* renforce en quelque sorte cet encadrement conceptuel de l'activité industrieuse : elle est rendue dépendante comme quadruple effet de l'idée (*eidos*) de la chose à réaliser (la maison pour le maçon), des caractéristiques de la matière à travailler (le marbre pour le sculpteur), de la commande du prescripteur (la demande du client) et de l'énergie motrice du corps de l'artisan. « Disséqué » entre ces quatre causes de l'action fabricatrice, le « travail » comme problème a tout simplement disparu, ou s'il reste *objet* d'étude, il faut se reporter à ces quatre causes, qui nous disent tout ce qu'il y a à en connaître.

Cette dépendance du travail artisanal par rapport à la commande (la troisième cause) va déterminer durablement la notion de travail comme cet objet philosophique, qui, s'il doit être étudié, l'est sous les horizons de la subordination aussi bien intellectuelle que morale. Même Kant, beaucoup plus tard, qui contribuera de manière inestimable à suggérer que l'activité humaine est une énigme, est encore marqué, à la fin du XVIII^{ème} siècle, par ce rapport dévalorisant au travail échangé contre de l'argent : « *L'art* (ici les beaux-arts) *est (...) distinct du métier,* dit-il dans *La critique de la Faculté de juger,* § 43 ; *l'art est dit* libéral, *le métier est dit* mercenaire ». En effet, on considère le métier « *comme un travail, c'est-à-dire comme une activité* (beschäftigung), *qui est en elle-même désagréable (pénible) et qui n' est attirante que par son effet (par exemple le salaire), et qui par conséquent ne peut-être imposée que de manière contraignante* ».

On pourrait poursuivre jusqu'à aujourd'hui cette tradition que l'on pourrait appeler celle des « enfants de la praxis », de l'*action* au sens d'Aristote : l'action comme dimension la plus spécifique et la plus noble de l'expérience humaine, comme acte issu d'une délibération et d'un arbitrage entre valeurs. Mais ces « enfants de l'action » (de la *praxis* mais pas au sens de Marx ou de Gramsci) tiennent de l'héritage aristotélicien un rapport faible au travail humain, *objet* négligeable, voire carrément exclu du patrimoine de la réflexion philosophique, et donc certainement pas *matière étrangère* comme l'était, même en mineur, l'activité fabricatrice pour la première tradition que j'ai évoquée. Je situerais volontiers Jürgen Habermas et Hannah Arendt comme les meilleurs héritiers contemporains de cet héritage.

Habermas, certes est aussi un héritier de Max Weber, un héritier en débat avec lui. Face au « *désenchantement* » wébérien, face à une modernité désormais dominée par une rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*), technicisée, intéressée, bureaucratisée, Habermas pense que la modernité nous donne parallèlement à cette technicisation calculatrice une opportunité, une configuration propre à réactiver une nouvelle forme de la *praxis* aristotélicienne, un espace pour déployer une action orientée par la rationalité en valeur (*Wertrationalität*). Mais où peut se trouver ce potentiel normatif qui redonne dignité et sens à l'« animal politique » qu'est l'homme ? Si cela se jouait dans l'activité productive, industrieuse, alors le travail serait intensément questionné par le philosophe, et récupérerait à ses yeux un haut statut de *matière étrangère*. Mais ce n'est pas du tout le cas : s'il est possible, pense Habermas, de revenir à une « théorie de l'acteur » en première personne, acteur délibérant sur les valeurs dans la tradition ouverte par Aristote, c'est parce que l'humanité est comme sortie de l'adolescence ; un certain hiatus s'est ouvert entre ce que Habermas appelle « le monde vécu » et les structures sociales régulant l'entente du vivre ensemble. La perte de crédibilité des évidences de ce monde vécu requiert progressivement un travail de rationalisation (cf. *Théorie de l'agir communicationnel* (T.A.C), Fayard 1987, t I, p.86), véritable *action,* « agir communicationnel », dont le langage est le medium (ibid. p.111).

Il y a dans cet agir communicationnel une « *force sans violence* » (ibid. p.26-27) : « *Tout acteur communicationnel qui accomplit un acte de parole quelconque est forcé d'exprimer des prétentions universelles à la validité et supposer qu'il est possible de les honorer* »[3]. On retrouve donc avec la revendication d'un « espace public » luttant contre sa « colonisation » par l'économie et le pouvoir, une

[3] Habermas, "Signification de la pragmatique universelle", in *Logiques de sciences sociales*, Paris, P.U.F, 1987, pp. 330-331.

« *conception discursive de la démocratie* »[4]. Autant la pragmatique devient une sorte de matière étrangère où lire la spécificité et le destin de l'homme moderne, autant le « paradigme du travail » rétrécirait terriblement les potentialités émancipatoires de la modernité : « *Le choix d'un tel paradigme fait prédominer un concept étroit de pratique tel que l'on attribue* a priori *au travail industriel et au développement des forces productives techniques un rôle dont le caractère émancipatoire ne souffre aucune ambiguïté* »[5].

Quelle que soit l'ampleur de la philosophie d'Habermas, on ne trouvera donc pas chez lui une façon de rencontrer le travail humain comme une énigme, qui enrichisse les rapports entre travail, apprentissage et savoir.

Inscrire Hannah Arendt dans cette filiation s'accorde profondément avec sa référence constante à la philosophie grecque, et particulièrement à la définition aristotélicienne de l'homme comme « animal politique » et animal « doué de parole ». Comme être vivant spécifique, l'homme est d'abord un être dont la vérité s'exprime comme « action » au sein d'un espace public où s'affrontent des arguments sur la conduite de la cité. Pourquoi ce privilège de l'action chez Hannah Arendt ? Elle recherche la durabilité, l'éternité pour une espèce astreinte à l'histoire. Or cette durabilité, on ne la retrouvera pas dans le travail ; le travail, c'est le champ du répétitif, de l'asservissement de l'humanité aux cycles biologiques. On connaît la hiérarchie qu'elle dresse dans *La condition de l'homme moderne* (cf. chap.

[4] Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot 1992, Préface pp. XXV.
[5] Habermas, *Ecrits politiques*, Paris, Cerf, 1990, p.149.

III) entre le travail, l'oeuvre, et l'action. Elle critique Marx en ce qu'il a bouleversé la hiérarchie traditionnelle « *en mettant la plus basse des activités humaines, l'activité de travail, à la plus haute place* »[6].

De ce point de vue, H. Arendt constitue bien le travail en *objet* philosophique, mais on voit particulièrement ici en quoi ce n'est pas un avantage : il est un objet parce qu'il est défini, parfaitement circonscrit dans l'éternelle répétition du cycle production-consommation. Objet circonscrit, les professeurs de philosophie pourront l'enseigner à leurs élèves, mais sans états d'âme parce qu'il n'a rien à leur apprendre sur les questions essentielles qui les réunissent. Rien donc d'une *matière étrangère* qui les introduirait à des « *problèmes humains concrets* » (G. Canguilhem). La seule vraie matière, qui nous est à la fois la plus immanente et la plus à questionner parce que matrice de tous nos possibles, c'est bien, pour H. Arendt, l'action : « *par opposition à ces définitions schématiques-* <comme la définition de l'homme comme *animal laborans*> *-, il serait adéquat pour le monde où nous en sommes venus à vivre de définir l'homme comme un être capable d'action ; car cette capacité paraît être devenue le centre de toutes les autres possibilités humaines* » (*Crise de la Culture*, p.86).
Sans doute Hannah Arendt peut être légitimement créditée d'une vraie anticipation philosophique de la notion de « développement durable ». On notera aussi que cette héritière de la praxis grecque et de la dissociation aristotélicienne entre « *action* » et « *production* » (ou « travail ») a le souci fécond de ne pas clore cette action sur elle-même. L'action est en quelque sorte une matière étrangère perpétuellement renouvelée, parce qu'elle ne peut se laisser emprisonner par un début et une fin :

[6] Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p.112.

l'action est « *fugace* », ses conséquences s'enchaînent en une série d'événements « *dont l'acteur est tout à fait incapable de connaître ou de commander d'avance l'issue finale* » (ibid. p.81). Aussi bien l'histoire est imprévisible, « *seul le conditionnement total, c'est-à-dire l'abolition totale de l'action, peut jamais espérer en finir avec de l'imprévisibilité* » (ibid. p.83).

Or c'est, à mon sens, un souci que ne respectent plus les théories modernes de l'action, également héritières de cette lignée. Elles se centrent sur les processus de délibération débouchant sur des choix modifiant l'état du monde, mais elles se sont délestées des dimensions d'histoire collective, de construction d'espaces publics, pour réduire leurs investigations à ces segments prélevés dans la vie humaine, ayant un commencement et une fin, où *un* humain négocie ses préférences pour décider son corps à un acte. Les théories de l'action s'interrogent sur les modalités cognitives des raisonnements et sur les rapports entre ces négociations accessibles dans le langage, les phénomènes mentaux simultanés et le geste identifiable. Tout ce qui était l'énigme du geste fabricateur, le génie artisanal, l'anticipation industrieuse, qui avaient si discrètement fasciné la première tradition philosophique de Platon à Diderot, tout ceci a complètement disparu de l'horizon de ces calculs cognitivaux-mentaux : tout acte de travail, découpé en séquences élémentaires, ne sollicite pas plus le philosophe que l'énigme du « je lève le bras ». Par rapport au premier courant classique, et par rapport à l'ampleur historique, sociale, des spéculations d'un Habermas ou d'une Hannah Arendt, je parlerais volontiers de régression, quant à cette rencontre du travail et de la philosophie. Pour ces courants contemporains, au croisement de la psychologie cognitive, de la philosophie dite « de l'esprit », de la théorie des jeux, les situations de travail n'ont aucun intérêt particulier, sinon comme cas homogènes à toutes les autres occurrences d'« action humaine ». Les « enfants de la praxis » aristotélicienne me paraissent avoir ici

épuisé le filon : le travail, non seulement n'y est pas *matière étrangère*, mais il a même disparu comme *objet* d'étude.

4- Marxisme et philosophie : le travail, objet privilégié, matière étrangère problématique

Certes, ni Habermas, ni Hannah Arendt ne sont héritiers en ligne directe d'Aristote ; bien des événements historiques et philosophiques se sont produitsultérieurement ; la promotion de la *praxis* telle qu'ils la conçoivent se fait notamment à travers un dialogue critique avec le marxisme. Ils reprochent au marxisme, non d'avoir fait du travail un *objet* -ils le font eux aussi, plus ou moins-, mais un objet *privilégié*, au détriment d'une définition de l'*action*, qu'ils reconstruisent l'un comme l'autre. On notera que les tenants des théories cognitivistes de l'action n'ont même plus le souci de cette confrontation avec les philosophies de l'histoire.

Dans cette rencontre de la philosophie et du travail, c'est vrai, il est à porter au crédit des philosophies de l'histoire du XIX^{ème} siècle, non sans lien avec les formes modernes de la production sociale (la fabrique, le prolétariat, la grande industrie...), la présence du *travail* cette fois comme un concept général et abstrait, comme un *objet* désormais difficilement contournable dans tout parcours philosophique. La question que l'on posera à cette troisième tradition sera celle-ci : travail *objet* ? Sans aucun doute. Travail *matière étrangère* ? La question reste pour nous ouverte et elle est d'un enjeu aujourd'hui encore considérable.

La promotion du travail comme « pivot » de l'histoire humaine ne commence pas avec Marx. Hegel, s'il n'a certes pas fréquenté les fabriques et le salariat naissant, était déjà lucide sur les effets négatifs pour le travailleur du morcellement des tâches dû aux progrès de la division du travail. Et il est parfois étonnamment catégorique sur la dimension essentielle du travail sur la personnalité humaine : dans *La philosophie du Droit*, à propos de la propriété, il accepte l'idée que l'on puisse aliéner à autrui une part de son temps productif. Mais, complète-t-il, « *par l'aliénation de tout mon temps de travail et de la totalité de ma production, je rendrais autrui propriétaire de tout ce qu'il y a de substantiel en eux, de mon activité et effectivité universelles, donc de ma personnalité* » (§ 67)[7]. L'usage du concept de « travail », *arbeit* ou *bildung*, recouvre néanmoins chez Hegel un horizon qui dépasse infiniment cette référence au seul travail productif et marchand. Ce dernier n'est qu'un moment d'un labeur plus général, le labeur du concept, l'esprit du monde en chemin pour atteindre la conscience de soi-même (cf. La Préface de *La Phénoménologie de l'Esprit*, II, 3) ; et en cela, ce travail de la conscience est si peu une matière *étrangère* au concept philosophique qu'il est son histoire même.

Tel n'est pas le cas chez Marx : les concepts de « force productive », « rapport de production », « mode de production », qui structurent *Le Capital* et la tradition marxiste, mettent bien au premier rang du processus historique l'investissement laborieux de l'espèce humaine. Clairement, c'est une nouvelle ère, qui va faire entrer en force le travail dans la tâche de la philosophie et de la culture en général.

[7] Cf. J.L Bertocchi, *Marx et le sens du travail*, Editions Sociales, Paris, 1996, pp.19-33.

Mais est-ce si clair ? La notion de *production* autour de laquelle s'organisent les concepts qui rendent intelligible l'histoire humaine, est-ce *le travail* ? Ne reste-t-on pas à un niveau macroscopique, qui rend inutile d'aller visiter les producteurs pour apprendre comment éventuellement ils *créent* de l'histoire, non dans l'abstrait, mais à travers de multiples situations locales, concrètes, singulières ?

Marx ne neutralise pas ce moment concret du travail, tout est dans la manière dont il l'articule avec les déterminations réelles, mais abstraites, du processus historique. Cette ambiguïté se mesure avec la définition du « procès de travail » (*Arbeits Prozess*) qui articule l'activité personnelle de l'homme, le moyen et l'objet du travail (cf. *Le Capital*, L I, chap. 7). Cette définition du *travail*, que nous apprend-elle ? Tout, et en même temps, rien. Car elle n'est d'aucune aide pour approcher les conditions et les contradictions concrètes qui « font histoire » dans une configuration réelle de travail : ce procès de travail « *est la condition générale des échanges matériels entre l'homme et la nature (...), indépendante par cela même de toutes ses formes sociales, ou plutôt également commune à toutes* »[8]. De ce fait, ce travail, est-ce vraiment un concept du marxisme ? Le travail ne prend figure *dans* l'histoire qu'à l'intérieur d'un procès de production particulier, comme par exemple le procès de valorisation capitaliste où il est « enrôlé » pour produire de la plus-value. Dans la mesure où c'est ce procès de production qui le dote d'une figure historique, le travail n'a-t-il pas « disparu », non comme *objet*, mais en tant qu'il dépend pour être approché de l'architecture conceptuelle qui définit un mode de production ?

[8] *Le Capital*, Editions Sociales, Paris, 1950 (tome 1), chap.7, p.186.

Je ne crois pas que l'on puisse à aucun moment imputer à Marx d'être devenu sourd aux convocations faites à la pensée, théorique comme militante, de s'instruire directement dans ce qu'il appelle le « laboratoire secret de la production » (ibid. p. 178); de ne pas retravailler en permanence ses convictions à partir de ce qui se trame dans la grande industrie et ses usines. Les fréquentes références aux Rapports des inspecteurs de fabrique anglais l'indiquent déjà. Mais au delà, l'essentiel se joue peut-être dans l'articulation entre ces deux formes du travail qui s'opposent en lui-même (cf. ibid. p.61), le travail concret et le travail abstrait.

Pour Marx, cette découverte, « sa » découverte, est ce autour de quoi pivote (ibid. p.57) toute l'économie politique. On sait que le travail concret est ce qui différencie les dépenses d'activité humaine (ibid. pp. 59, 71) en ce qu'elles s'investissent dans des *valeurs d'usage* différentes : cultiver du froment n'est pas tisser de la soie[9]. Attention : certes, le travail concret renvoie bien à des individus concrets, qui ont à produire ici du blé, là un tissu. Mais il ne faut pas faire dire aux travaux concrets plus que ce que Marx nous en indique : ils sont différenciés par la valeur d'usage, qui est leur but (*Zweck*). Un travail concret particulier se définit par le type de produit à réaliser avec une technologie donnée. Ce travail concret n'est pas l'équivalent de ce que les ergonomes aujourd'hui nomment le travail *réel*, par opposition au travail *prescrit*. Le travail *réel* nous renvoie au « corps et à l'âme » du travailleur singulier, de l'industrie comme des services, gérant ici et maintenant toutes sortes de variabilités et de difficultés que les procédures officielles, issues des pouvoirs hiérarchiques, n'ont pu ou su anticiper.

[9] *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, Paris, 1957, p.9.

Il n'empêche : la grande découverte de Marx est d'aller débusquer le secret, l'*hiéroglyphe* (ibid. p.86), qui se cache sous la différence manifeste, visible, entre le geste du tisserand et celui du laboureur : le travail *abstrait*, la valeur d'échange. Or, cette démarche « héroïque » à accomplir doit nous conduire à réduire, à annuler ces différences concrètes, qui sont pourtant toute la vie et les compétences accumulées des travailleurs, si on veut comprendre le secret du développement de la formation sociale capitaliste. La marchandise humaine achetée par le capitaliste pour produire de la plus-value, c'est du travail humain *abstrait*, un pur quantum, et non pas un être humain qui s'est dressé lui-même comme corps intelligent pour produire tel bien ou tel service. Tous les mots qui explicitent l'itinéraire d'accès au travail abstrait n'ont pu que marquer profondément cette tradition historique, qui pour lutter contre l'exploitation capitaliste, va se battre pour en dévoiler le secret : le travail abstrait, c'est de l' « équivalent », du « remplaçable », du « même », de l'« identique », il faut que « s'évanouissent » les formes concrètes, « réduire l'inégalité réelle » des travaux : « *En fait, les différences objectives de valeur d'usage se manifestent dans le procès de production sous formes de différences de l'activité qui donnent naissance aux valeurs d'usage. Indifférent à la valeur particulière des valeurs d'usage, le travail créateur de valeur d'échange est également indifférent à la forme particulière du travail lui-même* » (*Critique de l'économie politique*, p.9)

« *Indifférence* » *:* c'est une très grande découverte qui va installer le travail, concept abstrait, prodigieusement élaboré, comme un *objet* majeur de la réflexion à venir, philosophique, politique, culturelle. Mais comment éviter que cet appel si fécond à l'*indifférence* n'ait pas aussi son revers négatif : si la vérité du travail dans les rapports de production capitalistes, c'est son existence comme quantum de travail abstrait, c'est l'indifférence à ses formes concrètes, pourquoi le philosophe, mais

aussi le militant, le révolutionnaire iraient-ils auprès des travailleurs *concrets* s'interroger sur ce qui se passe dans leurs têtes, leurs corps, sur les liens qu'ils tissent avec leurs camarades de travail lorsque ces travailleurs produisent des valeurs d'usage variées, dans des histoires toujours partiellement nouvelles qui les différencient et les singularisent les uns des autres ? Qu'est ce que ça leur apprendrait d'essentiel, comme philosophes, comme professeurs de toutes disciplines préparant les jeunes à la rencontre de la vie active, ou comme responsables politiques du mouvement ouvrier ? On mesure donc que dans le marxisme, quelque chose d'essentiel va se jouer dans l'intensité d'une double dialectique couplée : travail abstrait/travail concret, travail comme *objet*/travail comme *matière étrangère*.

Peut-on tirer un bilan de cette double dialectique ? Concernant Marx, je l'ai dit, je n'ai pas de réponse définitive. Mais je crois que cet appel à l*'indifférence* a eu dans notre histoire des effets ambivalents : éminemment positifs (le travail élevé à la dignité d'un grand *objet* intellectuel) mais aussi souvent très négatifs (même si, bien entendu, cela n'est pas du seulement au marxisme) : la philosophie, la culture, les mouvements d'émancipation sociaux, ont été très faiblement interpellés par l'énigme anthropologique, humanisante, de *l'activité* industrieuse.

Indifférence a donc été un mot très fort. Et la question qu'on peut se poser après l'inauguration marxiste : le travail comme *objet* ne risque-t-il pas d'étouffer le travail comme *matière étrangère* ? Faut-il ou non passer par l'activité de l'homme en première personne, dans la singularité relative de ses débats locaux avec son milieu humain, technique, avec les normes et les déterminations abstraites qui l'encadrent ? Ou bien ces déterminations abstraites, avec leur visée de subordination du travailleur à la circulation élargie du capital, anticipent-elles tout ce qu'il y a dire d'essentiel dans les situations de

travail, le reste n'étant qu'un résidu auquel le fabricant de concepts ou de mots d'ordre peut rester indifférent ?

Il y a au Brésil une tradition philosophique très forte, héritée du marxisme, liée à l'histoire et aux luttes contre les oppressions. Une tradition qui a cherché et cherche à penser une histoire humaine qui ne serait pas intelligible seulement à partir de ce qu'il y a d'abstrait dans les rapports sociaux capitalistes, mais qui penserait les dialectiques de la personne humaine, des dialectiques formatives du genre humain à travers les contradictions de la production. A l'intérieur de ce projet, il s'est développé un intérêt, et un travail très fécond sur les oeuvres de Lukacs[10], et dans ce sillage, de Heller, de Markus, ou de Gramsci ... Autant d'essais pour penser une véritable anthropologie héritée du marxisme, dans laquelle le travail ne serait pas hypostasié sous les seules considérations abstraites.

Dans quelle mesure cette perspective générique rencontre-t-elle les *dramatiques de l'activité de travail* comme une dimension de la vie humaine qui remet en permanence en chantier, dans des dialectiques micro-macro, local-global, les concepts et les valeurs d'une telle anthropologie philosophique ? Conduit-elle, au pays de Paulo Freire, à la revendication de nouveaux rapports entre les lieux de savoirs et les lieux de travail et de vie (les « mouvements sociaux », si divers et actifs ici) ? Là encore, la question reste pour moi ouverte.

[10] Qu'on me permette de citer la grande thèse d'ergonomie de Francisco Lima, *Les contraintes au travail et la dimension éthique de l'activité*, CNAM Paris, 1995, notamment le chapitre 6.

Quoi qu'il en soit, il me semble que la destinée de cette double dialectique travail abstrait/concret et travail objet/matière étrangère a eu une double retombée sur nos horizons contemporains :

a- Les mouvements sociaux nés du projet d'émanciper le travail : les organisations syndicales ont-elles fondé leurs stratégies plutôt à partir du travail-*objet*, c'est-à-dire sur les expressions quantitatives du travail abstrait (salaires, masses salariales, emplois, durée du travail, comptes financiers des entreprises capitalistes...) ? Ou ont-elles cherché à articuler ces effets quantifiables de la gestion capitaliste du travail avec les crises, les négociations silencieuses, les réserves d'alternatives éprouvées quotidiennement par les personnes au travail dans leur confrontation entre leurs propres normes d'usage d'elles-mêmes, de vie, de santé, et les contraintes d'efficacité et de profitabilité des entreprises ? Dans les organisations politiques, la distribution entre les avant-gardes et les masses, la confection des « mots d'ordre », n'expriment-elles pas ce devoir d'« indifférence » (pour reprendre le mot de Marx) par rapport aux gestions concrètes de la vie industrieuse, ceci pour mieux dévoiler aux exploités les ressorts de leur aliénation et les ruptures à engager pour en sortir ? Ivar Oddone, ce médecin-philosophe, héritier de la philosophie gramscienne, dont les si beaux travaux sur l'*expérience ouvrière* et les questions de santé au travail sont mieux connus ici au Brésil qu'en France, évoque non sans raisons une étrange compatibilité voire même complicité involontaire entre ce que nous appelons le *devoir d'indifférence* à l'égard des dramatiques concrètes du travail, et le taylorisme qui, non sans succès, défendait que le gouvernement idéal du travail implique que les travailleurs soient interdits de penser leur travail (le stéréotype du *gorille apprivoisé*) : « *Ce stéréotype du gorille apprivoisé est un modèle qui ne peut donc engendrer, semble-t-il, qu'une image spéculaire, celle d'un gorille qu'il faut réhabiliter et libérer. La culture dominante (y compris la conception marxienne) ne présente en effet*

aucun modèle positif de travailleur, comme producteur actuel, *non futur, capable et de réfléchir sur sa condition d'exploité et d'aliéné, et de produire des réponses au niveau de la conscience individuelle ou au niveau de la conscience de petit groupe* »[11].

La dialectique historique, ses contradictions, ont-elles ou non à intégrer les alternatives virtuelles[12] du travail comme une *matière étrangère*, fournissant en permanence des matériaux nouveaux pour penser l'avenir ?

b- Cela a simultanément des retombées sur le métier, non seulement du professeur de philosophie, mais de tout enseignant qui doit préparer les jeunes à rencontrer les situations de travail. Comme l'indiquait implicitement Oddone, la tradition marxiste n'a pu suffisamment résister à une sorte de conjonction entre l'appel à l'*indifférence* du concret pour mieux comprendre le secret du capital et les principes de la gouvernance taylorienne du travail qui édicte que rien d'autre ne doit être pensé du travail que ce qui a été déjà pensé par ceux qui l'ont acheté (ou leurs mandataires). Le travail concret est fondamentalement « hétérodéterminé », en situation de subordination, pris dans des normes qui l'anticipent et l'encadrent ; seules celles-ci sont à prendre en compte pour intervenir sur le travail humain, que ce soit pour l'utiliser (l'exploiter), pour le libérer ou l'expliquer. Les micro-créations industrieuses, les transgressions, les réserves d'alternatives qu' Oddone avait si remarquablement

[11] I. Oddone, A Ré, G. Briante, *Redécouvrir l'expérience ouvrière*, Editions Sociales, Paris, 1981, p.47.
[12] Cf. ibid. p.44.

révélées à l'oeuvre dans l'expérience ouvrière, et simultanément les ergonomes de l'activité en France (Wisner, Cazamian...), sont à peu près ignorées dans les représentations culturelles du travail.

Ce qui nous fait revenir au thème de ce séminaire : le travail de l'enseignant ne sera pas le même s'il ne conçoit le travail que comme *objet*, à partir de ses dimensions abstraites, codifiées, à partir de ce que nous appelons ses *normes antécédentes* mais uniquement envisagées sous l'angle de la subordination et de l'exécution ; ou s'il approche le travail aussi comme une *matière étrangère* où se construisent des savoirs spécifiques, des liens collectifs, où se mettent à l'épreuve des valeurs sociales et politiques dans la confrontation de l'activité de travail avec les normes antécédentes. Ce seront deux dynamiques différentes des relations entre *travailler, apprendre, savoir*.

5- Le travail : une vraie matière étrangère pour des « philosophes-ergologues »

Le travail doit-il être une *matière étrangère* pour la philosophie, comme l'étaient les études médicales pour Canguilhem, pour nous introduire à « *des problèmes humains concrets* » ?
Ou la question n'a pas de sens, et ce que produisent jour après jour les hommes et les femmes dans les cadres économiques et sociaux actuels n'a rien à apprendre ou à réapprendre à la philosophie. Ou si au contraire elle a un sens, alors la philosophie a laissé en friche des territoires qui l'aideraient à travailler ses propres questionnements.

On a compris que c'est bien la deuxième hypothèse que je retiens : le travail des hommes et des femmes, à travers l'histoire et aujourd'hui comme toujours, nous introduit à des « *problèmes humains concrets* », philosophiques de plein droit, tout autant que l'étude de la médecine, de la mathématique ou du droit.

Pour cela, il faut d'abord que le travail soit reconnu comme *objet* ; c'est une condition nécessaire. Au sein de cette nouvelle configuration historique marquée par la grande industrie, le développement du capitalisme et du salariat, c'est ce qui est advenu avec ce troisième moment, celui des philosophies de l'histoire et du marxisme : la promotion d'un concept abstrait de travail, essentiel à la compréhension du mouvement historique, cerné par des déterminations économiques, juridiques, procédurales...

Mais une telle conception "pré-pensée" du travail, dans ce cadre historique du rapport travail salarié/capital peut aussi empêcher de concevoir que le travail est *aussi une forme d'activité humaine, comme il en existe beaucoup d'autres*. Entre le temps de travail industriel acheté comme marchandise, toutes les formes diversement salariées de travail dans les services, le travail dit -plus ou moins- « indépendant », le continent du travail « informel » à travers la planète, le travail dans les secteurs dits non marchands, dans l'« économie solidaire », le travail d'éducation, en établissement éducatif ou dans la famille, le travail « domestique », le travail militant..., entre toutes ces formes, il y a aussi des continuités profondes qui nous renvoient à ce que c'est pour l'espèce humaine que de produire de la vie dans un milieu de culture et de vie sociale.

Le travail de type marchand est donc aussi à intégrer dans un horizon beaucoup plus énigmatique, sans limites et définitions nettes, celui de l'*activité humaine*, qui ne peut plus seulement être compris à partir du rapport travail salarié/capital, mais qui fait signe vers une universalité anthropologique. On rate des choses essentielles dans notre approche du travail marchand si on ignore en lui la dynamique de négociation, que nous faisons tous, entre l'universel en nous -une activité qui cherche à vivre en santé (ou vivre tout court) dans un monde social- et les conditions, les contraintes, les ressources qui donnent sens *à un moment de l'histoire*, à cette exigence universelle.

Alors, si on essaie d'identifier dans tout travail cette dynamique de négociation, il cesse d'être seulement un *objet*, défini par ces conditions, contraintes, ressources historiques, mais il devient aussi une vraie *matière étrangère*. Quelque chose devient *matière étrangère* pour la philosophie -et pour toute autre discipline scientifique- si cette discipline ne peut en définir par avance les contours et les virtualités ; et ceci parce que cette *matière*, en tant qu'*étrangère*, nous aide précisément à dessiner les contours et les virtualités de l'expérience humaine.

C'est ce que notre démarche *ergologique* (ergologique signifiant un intérêt majeur pour l'**activité** humaine) appelle une exigence de *double anticipation* : le travail comme *objet* nous prépare à comprendre des aspects essentiels des situations de travail que nous rencontrons ; mais réciproquement, deuxième anticipation (celle dont parlait P. Freire, « *ensinar inexiste sem aprender* »), il se recrée dans les situations de travail des savoirs, des compétences, des constructions sociales, que les professionnels du travail comme *objet*, les formateurs, devront déplier et s'approprier pour re-transformer leur compréhension de l'expérience humaine. Le travail comme *matière étrangère*

ne peut être entièrement circonscrit dans le champ de cette expérience, puisqu'il aide à en définir les contours.

En quoi alors la philosophie nous aide-t-elle à construire ce concept d'*activité* qui nous permet de conserver le travail aussi comme une *matière étrangère* ?

Il y a dans les moments que nous avons évoqué des points d'appui essentiels. Il me semble que la notion d'activité, telle que nous la construisons dans la démarche ergologique, s'alimente, pour ce qui est de la philosophie, à deux sources que nous essayons de faire converger : celle du *faire industrieux*, qui renvoie à notre premier héritage, celui qui, de Platon à Diderot, en passant par Descartes et Leibniz, était discrètement fasciné par le génie artisanal ; et celle que j'appellerais la filière de la *Tätigkeit*, terme allemand traduisant ce que Marx avait parfaitement identifié chez les philosophes idéalistes allemands, et surtout Kant, comme une *activité intellectuelle*. Si on essaie de suivre ce concept de *Tätigkeit* chez Kant, on y saisit quelques aspects essentiels, qui, après divers remaniements, se retrouvent dans ce concept énigmatique d'*activité* que nous manipulons aujourd'hui. La *Tätigkeit* est une expérience humaine de va-et-vient obscurs entre diverses facultés intellectuelles de l'homme, essentiellement entre son entendement et sa sensibilité ; « *art caché* », dont la mise en oeuvre est indispensable pour qu'existe pour nous une *expérience*, mais dont on ne pourra jamais percer les secrets. Ce concept désigne une dynamique, qui parce qu'elle circule entre tous nos moyens de connaître, ne pourra jamais être connue par l'un d'eux.

Or par l'intermédiaire de Marx, reprenant de manière critique, dans *Les Thèses sur Feuerbach* (1845) puis dans *Le Capital*, cette notion de *Tätigkeit,* puis par l'intermédiaire des psychologues soviétiques (Leontiev notamment), lus dans les années 1970-1980 par les ergonomes français, cette notion d'*activité* comme négociation problématique des normes du travail au sein d'une personne humaine, âme et corps, biologique et historique, nous revient aujourd'hui, pour donner au travail sa vraie nature de *matière étrangère*.

Et je mentionnerai pour finir ce bref historique, la philosophie de Canguilhem, dont je me suis inspiré pour présenter cette idée de *matière étrangère* : il n'a pas lui-même conceptualisé clairement la notion d'activité, ni ne s'est s'attardé spécialement sur la question du travail ; il est pourtant le philosophe contemporain qui a opéré une synthèse de ce qui, dans les divers héritages de la philosophie dont nous venons de parler, nous outille aujourd'hui le plus clairement pour penser *philosophiquement* cette activité. Il peut ainsi nous aider à repositionner les rapports entre *travail, apprendre* et *savoir.* Reprenant une vingtaine d'années après (en 1966) les questions du normal et du pathologique, sujet de sa thèse de médecine, il écrit : « *je prends encore le risque de chercher à fonder la signification fondamentale du normal par une analyse philosophique de la vie, entendue comme* ***activité*** (souligné par nous) *d'opposition à l'inertie et à l'indifférence* »[13].

Si la vie est toujours activité d'opposition à l'inertie et à l'indifférence, cela est vrai aussi de la vie au travail ; si la vie au travail est essai de « *vivre* », elle est essai de ne jamais seulement subir le milieu,

[13] *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1966, p.173.

elle est tentative de faire valoir dans ce milieu dans un tissu de normes antécédentes, dans cet encadrement « abstrait » du travail, des normes de vie issues de la propre histoire de celui et de ceux qui travaillent, issues de ce qu'est pour eux vivre en santé. Alors elle produit sans cesse du nouveau, elle est pour une part *matière étrangère* pour la pensée, elle peut nous introduire à des *problèmes humains concrets*, elle fabrique ce que j'ai appelé de la *seconde anticipation* ; elle convoque ainsi les professionnels du savoir et de l'enseignement à se rendre disponibles à ces multiples créations dont dépend aussi notre avenir.

L'activité de travail, industrielle ou de service, marchande ou informelle, parce qu'elle est *activité humaine* dans les conditions historiques du moment, n'est jamais pure exécution, aliénation. Elle est toujours essai, plus ou moins individuel, plus ou moins collectif, à travers aujourd'hui une économie capitaliste, globalisée et traversée de crises profondes, de réinventer plus ou moins des manières de faire, des manières de vivre les contradictions, les contraintes et les ressources du présent.

Si l'activité de travail est cela, les professions qui préparent à la rencontre du travail, qui doivent former aux métiers, ne peuvent l'ignorer. Cela veut dire que l'enseignant, pour une part, peut enseigner ce qui dans les différents métiers est *objet*, objet de savoirs anticipatifs et transmissibles ; et pour une autre part, il doit toujours être à la recherche du « comment faire mon métier » pour être à la hauteur des essais, tentatives critiques de chaque travailleur pour vivre en santé son travail, de ce qui n'est plus anticipable.

Si le formateur ne s'interroge pas sur comment faire son métier, s'il ne cherche pas à faire émerger les potentialités de savoirs et de valeurs qui germent dans les milieux de travail, en les confrontant à ses propres savoirs dont il mesure la valeur et les limites, alors il renforce les mouvements de retrait, d'individualisme, de déconstruction de solidarités, que les milieux de travail portent aussi en germe.

Si l'activité de travail est aussi une *matière étrangère*, et pas seulement un *objet*, un vrai problème de réévaluation des coopérations entre milieux de formation et milieux de travail se pose.

Références Biblographiques

[1] FREIRE P., 2000, *Pedagogia da autonomia. Pae e Terra,* 15a Ediçao
[2] HARBERMAS J., 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Tome 1
[3] HABERMAS J., 1987, « Signification de la pragmatique universelle », dans *Logiques des sciences sociales*, Paris, PUF
[4] HABERMAS J., 1992, *L'espace public*, Paris, Payot
[5] HABERMAS J., 1990, *Ecrits politiques*, Paris, Cerf
[6] ARENDT H., 1992, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard
[7] BERTOCCHI J-L., 1996, *Marx et le sens du travail*, Paris, Editions Sociales
[8] MARX K., 1950, *Le capital*, Paris, Editions Sociales, Tome 1, chap. 7
[9] MARX K., 1957, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales
[10] ODDONE I., RE A., BRIANTE G., 1981, *Redécouvrir l'expérience ouvrière*, Paris, Editions Sociales
[11] CANGUILHEM G., 1966, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF